

ИДЕИ

БРОЙ I (3)
ГОДИНА II
2014
АПРИЛ

ISSN 1313-9703

© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА **HUMANUS**, БЪЛГАРИЯ
ИНСТИТУТ ПО ФИЛОСОФИЯ „Г.С. СКОВОРОДА” КЪМ НАЦИОНАЛ-
НАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ НА УКРАИНА
НАЦИОНАЛЕН ПЕДАГОГИЧЕСКИ УНИВЕРСИТЕТ „М.П.ДРАГОМАНОВ”, КИЕВ,
УКРАИНА

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧНО ПРИЛОЖЕНИЕ

ИДЕИ ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ КНИЖКА I (3), АПРИЛ, ГОДИНА II, 2014

УТВЪРДЕНО ЗА ПЕЧАТ ОТ НАУЧНИЯ СЪВЕТ НА ИНСТИТУТА ПО ФИЛОСОФИЯ
„Г.С. СКОВОРОДА“ КЪМ НАЦИОНАЛНАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
НА УКРАИНА (ПРОТОКОЛ № 4 ОТ 25 МАРТ 2014 Г.)

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

В. В. Климов доктор на философските науки, водещ научен сътрудник на Отделението по религиоведение на Института по философия „Г. С. Сковорода“ към НАН на Украйна

П. А. Кравченко доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия на Полтавския национален педагогически университет „В. Г. Короленко“

Г. С. Медникова доктор на философските науки, професор в катедрата по културология на Националния педагогически университет „М. П. Драгоманов“

ИДЕИ: международное научно-теоретическое приложение.

ИДЕИ: международно многоезично научно-теоретично приложение

IDEAS: international multilingual scientific application.

Основано в 2013 г. Издатели:

Основана през 2013. Публикувана:

Founded in 2013. Published by:

• Центр развития личности «HUMANUS»
Пловдив, Болгария

• Център за развитие на личността HUMANUS,
България
Пловдив, България

• Personality Development Center «HUMANUS»
Plovdiv, Bulgaria

• Институт философии имени Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины
Киев, Украина

• Институт по философия към Националната академия на науките на Украйна
Киев, Украйна

• Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine
Kyiv, Ukraine

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

• Национален педагогически университет „М. П. Драгоманов“
Киев, Украйна

• National Pedagogical Drahomanov University
Kyiev, Ukraine

ISSN 1313-9703

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧНО
ПРИЛОЖЕНИЕ

МЕЖДУНАРОДНОЕ МНОГОЯЗЫЧНОЕ НАУЧНО-
ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

INTERNATIONAL MULTILINGUAL THEORETICAL SCIENTIFIC
APPLICATION

Редакционен адрес: Център за развитие на личността «HUMANUS»,
Пловдив, България, тел. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Институт по философия към Националната академия на науките на
Украйна. Катедра по история на външната философия (01001, Киев,
Украйна, жк. Tryokhsvyatitelskaya, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70,
факс +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) if-ukr@i.kiev.ua. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>

Национален педагогически университет „М. П. Драгоманов“ (01601,
Киев, ул. Пирогова, 9). Тел.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua;
shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Адрес редакции: Центр развития личности «HUMANUS» Пловдив,
Болгария, тел. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Институт философии имени Г. С. Сковороды Национальной акаде-
мии наук Украины. Отдел истории зарубежной философии (01001,
Киев, Украина, ул. Трёхсвятительская, 4/327). Тел.: +38(044)278-
31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) if-ukr@i.kiev.ua. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>

Национальный педагогический университет имени М. П. Драгома-
нова (01601, Киев, ул. Пирогова, 9). Тел.: +38(044) 234-11-08. E-mail:
rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Editorial Office Address: Personality Development Center «HUMANUS»
Plovdiv, Bulgaria, tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg

Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of
Sciences of Ukraine. Department of History of Foreign Philosophy (4,
Tryokhsvyatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70,
fax: +38(044)278-63-66. E-mail: 1) angeligdb@abv.bg; 2) if-ukr@i.kiev.ua. Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>; 3) <http://www.filosof.com.ua>

National Pedagogical Drahomanov University (9, Pyrogoва str., Kyiv
01601, Ukraine), tel.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua;
shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ:

Ангел Грънчаров,
главен редактор, преподавател по философия, Директор на центъра за развитие на личността «HUMANUS» (България)

Състав на редакционната колегия:

Виктор Петрович Андрущенко,
доктор на философските науки, професор, академик на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, член-кореспондент на НАН Украйна, ректор на Националния педагогически университет „М. П. Драгоманов“ (Украйна)

Мирена Атанасова,
доц. доктор Софийски Университет „Свети Климент Охридски“, Солунски Университет „Македония“, Департамент „Балкански, славянски и източни изследвания“ (България)

Ирина Василиевна Василиева,
доктор на философските науки, доцент, завеждаща катедрата по философия и социология на Киевския национален медицински университет „О. Богомолтс“ (Украйна)

Николай Николаевич Киселев,
доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на Института по философия „Г. С. Сковорода“, НАН на Украйна (Украйна)

Анатолий Николаевич Колодний,
доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението по религиоведение на Института по философия „Г. С. Сковорода“ към НАН на Украйна, президент на асоциацията по религиоведчески изследвания на Украйна (Украйна)

Петр Анатолиевич Кравченко,
доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет „В. Г. Короленко“ (Украйна)

EDITORIAL STAFF:

Angel Grancharov,
editor in chief, Professor of Philosophy, Director of the Center for Personality Development «HUMANUS» (Bulgaria)

Composition editorial board:

Victor Andruschenko,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, member-correspondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, Rector of the National Pedagogical Drahomanov University (Ukraine)

Mirena Atanasova,
PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (Bulgaria)

Irina Vasilyeva,
Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the Kiev National Medical University O. Bogomoltsa (Ukraine)

Nikolai Kiselev,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading research fellow of Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (Ukraine)

Anatolii Kolodny,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars (Ukraine)

Petro Kravchenko,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (Ukraine)

Милан Луптак,
PhD, старши преподавател в катедрата по политология на Висшата школа по икономика, Прага (**Чешка Република**)

Виталий Василиевич Лях,
доктор на философските науки, професор, завеждащ отдела по история на задграничната философия на Института по философия „Г. С. Сковорода“ НАН Украйна (**Украйна**)

Киня Масугата,
професор и вице-президент на Микогава Форт Райт института (международния филиал-кампус на университета Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония, (**Япония**)

Митко Момов,
доц. доктор Велико-Търновски Университет „Св. Кирил и Методий“, Философски факултет, кат. „История на философията“ (**България**)

Стефан Пенев,
доктор на философските науки, ст. н. с. Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките (**България**)

Константин Юриевич Райда,
доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отдела по история на задграничната философия на Института по философия „Г.С. Сковорода“ към НАН на Украйна (**Украйна**)

Наталия Григориевна Мозговая,
доктор на философските науки, професор, заместник-завеждащ катедрата по философия на Националния педагогически университет „М. П. Драгоманов“ (**Украйна**)

Людмила Василиевна Сторишко,
доктор на философските науки, професор, кат. Философия на Националния технически университет на Украйна «КПИ» (**Украйна**)

Джон Стюарт,
старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (**Дания**)

Milan Luptak,
PhD, Senior lecturer in political science at the Higher School of Economics, Prague, (**Czech Republic**)

Vitalii Liakh,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Kinya Masugata,
Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women's University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (**Japan**)

Mitko Momov,
PhD., Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (**Bulgaria**)

Stefan Penov,
Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences (**Bulgaria**)

Constantine Raida,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, leading research fellow of Department of History of Foreign Philosophy, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine (**Ukraine**)

Natalia Mozgova,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Deputy Head of the Department of Philosophy of the National Pedagogical Drahomanov University (**Ukraine**)

Lyudmila Storizhko,
Doctor on philosophical sciences, professor, cat. Philosophy of the National Technical University of Ukraine «KPI», (**Ukraine**)

Jon Stewart,
Associate Research Professor Søren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (**Denmark**)

Упендер Рао,
професор, специален център по изуча-
ване на санскрит, Университет «Джава-
харлал Неру»,
Ню Делхи **(Индия)**

**Людмила Александровна
Филипович,**
доктор на философските науки, про-
фесор, завеждаща отдела по история на
религиите и практическото религио-
ведение към Института по философия
„Г. С. Сковорода“ към НАН на Украйна
(Украйна)

**Виталий Владимирович
Шевченко,**
доктор на философските науки, профе-
сор, водещ научен сътрудник на отделе-
нието по религиоведение на Института
по философия „Г.С. Сковорода“, НАН на
Украйна **(Украйна)**

Петр Лаврентеевич Яроцкий,
доктор на философските науки, профе-
сор, водещ научен сътрудник на отделе-
нието по религиоведение на Института
по философия „Г. С. Сковорода“, НАН на
Украйна **(Украйна)**

Сергей Леонидович Шевченко,
доктор, изпълнителен секретар на ред-
колегията **(Украйна)**

Upender Rao,
Prof., Special Centre for Sanskrit Studies,
Jawaharlal Nehru University, New Delhi
(India)

Liudmyla Fylypovych,
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor, Head of Department of History
of Religion and Practical Religious Studies,
Skovoroda Institute of Philosophy at the
National Academy of Sciences of Ukraine
(Ukraine)

Vitalii Shevchenko,
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor, leading research fellow
of Department of Religious Studies,
Skovoroda Institute of Philosophy at the
National Academy of Sciences of Ukraine
(Ukraine)

Petro Yarotskiy,
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor, leading research fellow
of Department of Religious Studies,
Skovoroda Institute of Philosophy at the
National Academy of Sciences of Ukraine
(Ukraine)

Serhii Shevchenko,
Ph.D., executive secretary of the editorial
board, **(Ukraine)**

СЪДЪРЖАНИЕ

Обръщение на ректора на Националния педагогически университет „М. П. Драгоманов“ проф. Андрущенко към читателите и почитателите на философското списание ИДЕИ	15
<i>Виктор Петрович Андрущенко</i>	

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Актуализация на феномена на властта в контекста на социалното пространство.....	16
<i>Людмила Владимировна Кривец</i>	

Социалното значение на спорта в условията на съвременното общество.....	23
<i>Павел Борисович Титов</i>	

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Оформянето на философските възгледи на К. Д. Ушински.....	30
<i>Виталий Юриевич Белский</i>	

Представите на мислителите от Средновековието за реда и хаоса	37
<i>Александър Викторович Кулик</i>	

Съдържание и значение на категорията «идея» във философията на В. Карпов	46
<i>Галина Антоновна Поперечная</i>	

О. Потебня и Д. Овсянко-Куликовски: опит за сравнителен анализ на лингвофилософските концепции.....	54
<i>Виктория Юриевна Свищо</i>	

Бог в живота и философията на Л. Витгенщайн.....	61
<i>Евгений Николаевич Шушкевич</i>	

Протестантският принцип на П. Тилих: от теологията към философията.....	70
<i>Сергей Владимирович Таранов</i>	

Антропологическите параметри на феномена на смеха в творчеството на Н. В. Гогол.....	78
<i>Олга Василиевна Трохименко</i>	

Постнекласическата методология в построяването на етико-екологичното знание.....	86
<i>Мирослава Богдановна Турчин</i>	

ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

Будисткият модел на съзнанието.....	94
<i>Алесиян Пацев</i>	

Паралели между Адвайта-веданта с идеите на средновековния индийски мислител Бхартрихари	104
<i>Мирена Атанасова, Митко Момов</i>	

Конституираност на повседневността в японската културна традиция.....	113
<i>Татяна Анатолиевна Мозговая</i>	

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Съвременният вярващ в контекста на измененията на държавно-църковните отношения в Украйна: сравнителен анализ.....	122
<i>Наталия Стефановна Кулиш</i>	

Инкорпорацията на украинската църква (Киевската митрополия): религиозно-политически проект на две действия (действие първо)	132
<i>Николай Василевич Шкрибляк</i>	

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР

2013. Киркегор в Украйна и в света.....	142
<i>Константин Юриевич Райда</i>	

Проблеми на разбирането и интерпретацията на теологично- то наследство на С. Киркегор.....	151
<i>Сергей Иванович Голотин</i>	

Кензо Учимура – японският Киркегор.....	158
<i>Киня Масугата</i>	

Може ли Киркегор да е проповедник?.....	174
<i>Дж. Айрон Симонс</i>	

Битие и ставане в екзистенциалната антропология на Киркегор	179
<i>Игор Владимирович Каривец</i>	

Екзистенциалите извори на антипсихиатрическата концепция на субекта във философията на С. Киркегор.....	187
<i>Виолета Михайловна Скиртач, Роман Сергеевич Мартинов</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгата «В търсене на идеологията на обновлението: пътни бележки към книгата «Прелом». Сборник статии за справедливостта на традицията»	195
<i>Милан Луптак</i>	

СОДЕРЖАНИЕ

Обращение проф., ректора Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова к читателям и почитателям журнала «ИДЕИ: философскоеписание».....	15
<i>Виктор Петрович Андрущенко</i>	

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Актуализация феномена власти в контексте социального пространства.....	16
<i>Людмила Владимировна Крымец</i>	

Социальное значение спорта в условиях современного общества.....	23
<i>Павел Борисович Титов</i>	

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Становление философских взглядов К. Д. Ушинского.....	30
<i>Виталий Юрьевич Бельский</i>	

Представления мыслителей Средневековья о порядке и хаосе..	37
<i>Александр Викторович Кулик</i>	

Содержание и значение категории «идея» в философии В. Карпова.....	46
<i>Галина Антоновна Поперечная</i>	

О. Потебня и Д. Овсяннико-Куликовский: попытка сравнительного анализа лингвофилософских концепций.....	54
<i>Виктория Юрьевна Свищо</i>	

Бог в жизни и философии Л. Витгенштейна.....	61
<i>Евгений Николаевич Шушкевич</i>	

Протестантский принцип П. Тиллиха: от теологии к философии.....	70
<i>Сергей Владимирович Таранов</i>	

Антропологические параметры феномена смеха в творчестве Н. В. Гоголя.....	78
<i>Ольга Васильевна Трохименко</i>	

Постнеклассическая методология у построении этико-экологического знания.....	86
<i>Мирослава Богдановна Турчин</i>	

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Буддийская модель сознания.....	94
<i>Алесиян Пацев</i>	

Параллели Адвайты-веданты с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари.....	104
<i>Мирена Атанасова, Митко Момов</i>	

Конституированность повседневности в японской культурной традиции.....	113
<i>Татьяна Анатольевна Мозговая</i>	

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Современный верующий в контексте изменений государственно-церковных отношений в Украине: сравнительный анализ.....	122
<i>Наталья Стефановна Кулиш</i>	

Инкорпорация украинской церкви (Киевской митрополии): религиозно-политический проект на два действия (действие первое).....	132
<i>Николай Васильевич Шкрибляк</i>	

К 200 ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ С. КЬЕРКЕГОРА

2013. Кьеркегор в Украине и мире.....	142
<i>Константин Юрьевич Райда</i>	

Проблемы понимания и интерпретации теологического наследия С. Кьеркегора.....	151
<i>Сергей Иванович Голотин</i>	

Кензо Учимура – японский Кьеркегор.....	158
<i>Кинья Масугата</i>	

Мог ли быть Кьеркегор проповедником?.....	174
<i>Дж. Айрон Симмонс</i>	

Бытие и становление в экзистенциальной антропологии Кьеркегора.....	179
<i>Игорь Владимирович Каривец</i>	

Экзистенциальные истоки антипсихиатрической концепции субъекта в философия С. Кьеркегора.....	187
<i>Виолетта Михайловна Скиртач, Роман Сергеевич Мартынов</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу «В поисках идеологии обновления: путевые заметки к книге «Перелом». Сборник статей о справедливости традиции».....	195
<i>Милан Луптак</i>	

CONTENTS

Allocution of prof., rector National Pedagogical Drahomanov University towards readers and admirers Journal «IDEAS: a philosophical description».....	15
<i>Viktor Andruschenko</i>	

SOCIAL PHILOSOPHY

Updating the phenomenon of power in the context of social space....	16
<i>Lyudmila Krynets</i>	
Social significance of sport in modern society.....	23
<i>Pavel Titov</i>	

HISTORY OF PHILOSOPHY

Becoming philosophical views of K.D. Ushinsky.....	30
<i>Vitaly Belsky</i>	
Medieval thinker's ideas about order and chaos.....	37
<i>Alexandr Kulik</i>	
Content and meaning of the category "Idea" in V. Karpov's philosophy	46
<i>Galina Poperechna</i>	
O. Potebnya and D. Ovsyaniko-Kulikovskiy: an attempt of the comparative analysis of lingvophilosophical concepts	54
<i>Victoriya Svyshcho</i>	
God in the life and philosophy of Ludwig Wittgenstein.....	61
<i>Yevgenii Shushkevych</i>	
Tillich's Protestant Principle: From Theology to Philosophy.....	70
<i>Sergey Taranov</i>	
Anthropological measurements of the phenomenon of laughter in the works of N. Gogol.....	78
<i>Olga Trokhymenko</i>	
The Postnonclassical Methodology in the Building of Ethical and Ecological Knowledge.....	86
<i>Myroslawa Turchyn</i>	

HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

Buddhist model of consciousness.....	94
<i>Alesiyan Patsev</i>	
Advaita Vedanta parallels with the ideas of mediaeval Indian thinker Bhartrihari.....	104
<i>Mirena Atanassova, Mitko Momov</i>	

Determination of Ordinary Life in Japanese Cultural Traditions	113
<i>Tatiana Mozgovaya</i>	

RELIGIOUS

Modern believer in the context of changes of state and church relations in Ukraine: comparative analysis.....	122
<i>Natalia Kulish</i>	

Incorporation of Ukrainian church (kyiv metropolitanate) religious and political project on 2 actions (1 ST action).....	132
<i>Mykola Shkribliak</i>	

THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH S.KIERKEGAARD

2013. Kierkegaard in Ukraine and the world	142
<i>Konstantine Raida</i>	

The problems of understanding and interpreting the theological heritage's of Kierkegaard.....	151
<i>Serhij Holotin</i>	

Kanzo Uchimura, a Japanese Kierkegaard.....	158
<i>Kinya Masugata</i>	

Can Kierkegaard Preach?.....	174
<i>J. Aaron Simmons</i>	

Being and Becoming in the Kierkegaard's Existential Anthropology	179
<i>Igor Karivets</i>	

The existential source of anti-psychiatry conception of the subject in philosophy of S. Kierkegaard.....	187
<i>Violeta Skirtach, Roman Martynov</i>	

REVIEWS

Review of the book «In Search of the ideology of renovation: travel notes to the book» The turning point.» Collection of articles about justice tradition».....	195
<i>Milan Luptak</i>	



Уважаеми наши приятели и колеги!

Присъединявайки се към проекта на българския Център за развитие на личността HUMANS от г. Пловдив и на Института по философия „Г. С. Сковорода“ към Националната академия на науките на Украйна, разделяйки ценностите, идеите и целите на това българско-украинско научно-философско предприятие, учениите и преподавателите от Националния педагогически университет „М. П. Драгоманов“ (Украйна) са решени също да внесат своя принос в развитието на интелектуалната хуманитарна култура на нашите народи – за укрепване на дружбата и взаимното разбиране между нас. Националният педагогически университет „М. П. Драгоманов“ (Украйна) е централен и най-голям педагогически университет в нашата страна, неговият колектив в своята работа развива световноизвестните културно-исторически и демократични традиции в образованието, обучението и възпитанието на подрастващото поколение. Той се явява и един от водещите научно-изследователски центрове на образователната политика, практика и на университетското обучение в Украйна. Приветствайки и отдавайки дължното на инициативата на главния редактор на списание «Идеи», известният български философ и преподавател Ангел Иванов Грънчаров, ние, представяйки за разглеждане от българския интелектуален елит и на нашите разработки, се надяваме на по-нататъшно успешно развитие на педагогическата и философската наука в нашите страни, на по-нататъшното цялостно развитие и процъфтяване на нашите държави и народи.

*Виктор Андрущенко,
Ректор на Националния педагогически университет
„М.П.Драгоманов“, професор*

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ SOCIAL PHILOSOPHY

АКТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ВЛАДИ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

Л. В. Кримець

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник кафедри суспільних наук Національного університету оборони України ім. Івана Черняховського
(Київ, Україна)
karnall@mail.ru

Анотация

Людмила Владимировна Кримец. Актуализация на феномена на властта в контекста на социалното пространство. Согласно авторската концепция властта се определя като целостен многоизмерен социо-культурен феномен, проявяващ се в метафизически план като стремеж към актуализация и реализация на обективната воля, в гносеологически план – като когнитивна насоченост към постоянно интересубективно развитие, в праксеологически аспект – като потенция към притежаване на информационни, енергетични и материални ресурси, в екзистенциален план – като воля към живот, в аксиологически смисъл – като една от основните социокультурни ценности. Методологическа основа, позволяваща раскриването на най-важните характеристики властта се явява теорията на социалното управление. Авторът определя социалното управление като сложен многоизмерен процес, който се актуализира в статическо и в динамическо измерение, основа на което е своеобразната система на властни отношения, а динамиката на развитието осигурява механизма на социалното взаимодействие.

Ключови думи: власт, социално пространство, управление, рационална дейност, социално-философски анализ, социална реалност, социална организация.

Аннотация

Людмила Владимировна Крымец. Актуализация феномена власти в контексте социального пространства. Согласно авторской концепции, власть определяется как целостный многомерный социо-культурный феномен, проявляющийся в метафизическом плане как стремление к актуализации и реализации объективной воли, в гносеологическом плане – как когнитивная направленность к постоянному интересубъективному развитию, в праксеологическом аспекте – как потенция к обладанию информационными, энергетическими и материальными ресурсами, в экзистенциальном плане – как воля к жизни, в аксиологическом смысле – как одна из основных социокультурных ценностей. Методологическим основанием, позволяющим раскрыть наиболее важные характеристики власти является теория

соціального управління. Автор визначає соціальне управління як складний багатовимірний процес, який актуалізується в статичному і динамічному вимірюваннях, основу якого становить своєобразна система властних відносин, а динаміку розвитку забезпечує механізм соціального взаємодія.

Ключові слова: влада, соціальне простір, управління, раціональна діяльність, соціально-філософський аналіз, соціальна реальність, соціальна організація.

Abstract

Lyudmila Krymets. Updating the phenomenon of power in the context of social space. According to the author's conception, power is defined as the complete multi - soto cultural phenomenon that manifests itself in metaphysical terms as the desire for actualization and realization of the objective will, in epistemological terms as cognitive orientation to continuous development intersubjective in praxeological terms of potency as to ownership information, energy and material resources, in an axiological sense - as a major social and cultural values. Power is a necessary condition of social life. But as the only force in society can emerge only because man identifying himself in the cathedral existence at the same time manifests itself in freedom. The methodological basis which would allow to reveal the most important characteristics of power is the theory of social control. The social control is a complex multi-dimensional process that is actualized in static and dynamic measurements, the basis of which is a kind of system of power relations and dynamics of development provides a mechanism for social interaction.

Keywords: power, social space management, rational activity, socio - philosophical analysis, social reality, social organization.

Постановка проблеми. Проблема влади завжди привертала до себе з пильну увагу представників політичної, філософської та суспільно - політичної думки. Якісні особливості її прояву залежать від низки обставин: своєрідності соціальних умов, конструкції суспільства, наявності відповідних форм правління, рівня економічного, політичного, культурного розвитку та інших факторів. Ця багатоплановість, організаційне та функціональне розмаїття роблять владу проблемою, яка привертала і привертатиме увагу дослідників.

У світі за останні десятиліття відбулися радикальні зміни, пов'язані з глобалізацією, перетворенням біполярного світу в монополярний, що й поставило людство перед необхідністю вирішення нових завдань, серед яких особливе місце належить проблемі вдосконалення владних відносин. Це робить владну проблематику надзвичайно актуальною. Важливе місце в ній - дослідження теоретико-методологічних аспектів влади, що не тільки дозволяють розширити уявлення про даний феномен, а й дають можливість по-новому поглянути на окремі аспекти владних взаємин у сучасному світі загалом, і нашій державі, зокрема.

Україна переживає сьогодні складний період трансформацій.

Вихід з положення, можливий тільки на шляху створення ефективних і легітимних владних структур. У цьому зв'язку одним з важливих завдань є подолання існуючого розриву між теоретичною наукою про владу і практикою її здійснення. В озвученому аспекті слід зазначити, що розвиток

філософської думки, починаючи з античності, закінчуючи періодом сучасної постнекласичної філософії, містить багатющий методологічний матеріал, який у практиці людського владного буття використаний лише частково.

Об'єктом дослідження є теоретико-методологічний аспект влади та владних відносин.

Предмет дослідження – актуалізація феномену влади в контексті соціального простору.

Мета дослідження полягає в концептуалізації феномену влади і владних відносин в контексті сучасного соціального простору.

Аналіз ступеня дослідження проблеми. Починаючи загальний аналіз соціально-філософського дискурсу щодо розкриття змістовних аспектів поняття влади, зазначимо, що багато дослідників від Платона до Ніцше і Шопенгауера висвітлювали різні аспекти владних відносин людини з світом. Як про «волю до істини» про владу говорив і наш сучасник М. Фуко. Окрему групу питань піднімали й ті автори, які досліджували владу в контексті національної культури - Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Дж. Локк, Г. В. Ф. Гегель, В. С. Соловйов, Д. Донцов, В. Липинський та ін. [1; 3; 4; 5].

Наступна група представлена дослідниками, які обґрунтовують залежність характеру влади від стилю філософського мислення - контекстуальний аспект влади. До них, головним чином, відносяться сучасні теоретики постмодернізму - Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко, П. Бурдьє, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда та ін., – які вказують на причини змін характеру сучасних владних відносин у бік їхум'я розсіювання, на зміни владного вектора від центру до периферії та наполягають на змінах у способі сучасного філософствування: децентрації, делогізації, деметафізації тощо [6]. Особливий інтерес мали й ті праці, у яких розглядається й взаємозв'язок влади та пануючого у суспільстві і культурі типу раціональності. Так, наукова раціональність, виконуючи в суспільстві інструментальну, суворо логічно упорядковуючу функцію, обґрунтовує владу, що лінійно реалізує себе у відношенні «панування-підпорядкування» (вся класична філософська традиція), а комунікативна раціональність (Ю. Хабермас вводить це поняття в XX столітті) – це влада як комунікативна взаємодія всіх соціальних структур, що забезпечує їх контекстуальну і ситуативну самоорганізацію, легітимізацію нескінченних змін, реалізація яких забезпечується моральністю як природними якостями людини [7]. Така влада, вважає М. Шелер, є специфічною формою людської діяльності. У цьому сенсі він вбачає метафізику влади у закладеному у всю живу природу інстинкті - прагненні до пріоритету, у чуттєвому пориві. Тип раціональності, звичайно, залежить від стилю і способу філософствування. Комунікативна раціональність, оформляючи владні відносини, є адекватною людській природі, оскільки має

автентичні філософсько - метафізичні підстави.

Проблеми з ідентифікацією влади стали характерними для дослідників другої половини ХХ століття. Вони хвилюють і сучасних авторів. У їхніх роботах є ідея необхідності приведення у відповідність владних відносин і соціальної реальності інформаційно - комунікативного типу. У розробці цієї ідеї вони звертаються до ключових саме для цього плану категорій - таких, як «альтернативність і варіативність» у виборі управлінських стратегій, «цілепокладання» і «цілеформування» у владних стратегічних установках (П. Дракер, Е. Гідденс, З. Бауман, Н. Луман, П. Вирильо). Таким чином, соціально-філософський аналіз влади дозволяє виявити безліч аспектів її дослідження [1].

Виклад основного матеріалу. Класична теорія влади та владних відносин складалася по принципам створення традиційних філософських систем. Останні ж оформлялися на основі метафізичного пошуку першооснови, якому віддавалася прерогатива влади в теоретичних і онтологічних побудовах. Він скріплював в єдність і картину світу, і теоретичну думку про неї. Влада в цих умовах конституювалася ідентичним чином: здійснювалася з одного центру за строго логічним лінійним зв'язком. Проте сучасний стиль філософської роботи, відкинувши владні метафізичні принципи конструювання онтології соціальної реальності й онтології влади. Саме тому реальність постає невпинним неврегульованим рухом, а в ситуації постійного наростання інформаційних потоків такого єдиного початку - центру не може скластися, бо він також знаходиться в безперервності змін.

В наш час проблема з'ясування характеру влади в рамках гуманітарних наук досліджується в різних аспектах. Згідно авторської концепції, влада визначається як цілісний багатовимірний соціокультурний феномен, що проявляється в метафізичному плані як прагнення до актуалізації та реалізації об'єктивної волі, в гносеологічному плані - як когнітивна спрямованість до постійного інтерсуб'єктивного розвитку, в праксеологічному аспекті - як потенція до володіння інформаційними, енергетичними та матеріальними ресурсами, в екзистенційному плані - як воля до життя, в аксіологічному сенсі - як одна з основних соціокультурних цінностей.

Влада стає необхідною умовою життя суспільства. Але як єдина сила в суспільстві може з'явитися лише тому, що людина, визначаючи себе в соборному існуванні, в той же час проявляє себе в свободі. Влада забезпечує певний рівень свободи, оскільки підтримує силу морального тяжіння людей один до одного, через яке тільки й виявляється можливим спілкування. «Свобода і влада» на відміну від «підпорядкування і влади» - за цю рису української національної культури зазвичай називають жіночою, що свідчить про певне поетичне споглядання соціального ідеалу, що викликає наше схилення і підпорядкування, бо ідеалом не можна володіти, йому можна тільки підкорятися як вищому початку.

Ця риса висловлює безліч загальнолюдських чеснот українського національного менталітету. У числі їх називають смиренність, скромність, тягу до ідеалізму і готовність підкоритися тому, що вище

за нас, взяти його за зразок собі в керівництво. Свобода індивіда, таким чином, може виражатися не тільки в могутній та владній силі і прагненні до незалежності, а й у підпорядкуванні, яке є результатом пошуків високих зразків існування. Влада і підпорядкування - природні стани громадськості, що забезпечують особистісну свободу індивідуально існування у контексті сучасної української дійсності. З точки зору моралі (на якій завжди і стояла українська культурна традиція з характерним для неї кордоцентризмом), оцінка влади і підпорядкування залежить від того, в яких цілях, з якими наслідками застосовується влада і в ім'я чого можливе допустити підпорядкування.

У той же час в українській мові слово «володіти» має кореневу спорідненість зі словами (володар, володарювати), які мають значення «власник», «господар». Етимологія підкреслює і економічну підставу, що визначає інші рівні владарювання. Ці початкові смисли також лежать в основі розвинутої філософської традиції дослідження влади. Тісний зв'язок влади з економічною стороною, багатством і власністю в Україні стала простежуватися вже з часів Київської Русі. Протягом історичного розвитку тенденція зв'язку влади з багатством не була знищена і відродилася особливо активно у зв'язку з появою нової соціальної страти - бюрократії, яка, витісняючи аристократію, сама свою владу стала підкріплювати економічним впливом [5, 245].

Зміни в характері влади, свідком яких було ХХ століття, які тривають і сьогодні, відбулися на тлі кардинальної трансформації соціальної реальності, коли її сутнісні класичні характеристики, що сформувалися в умовах індустріального суспільства, втратили своє значення. Специфікою сучасного постіндустріального, інформаційно - комунікативного суспільства стало розкріпачення соціальних відносин, раніше центрованих і впорядкованих навколо влади держави. Місце їх логічної організації заступили комунікативні зв'язки, легітимні у своїй хаотичній неупорядкованості. Одним з недоліків сучасних досліджень влади, на наш погляд, є те, що в них не приділяється належної уваги інформаційно - вольовій взаємодії у здійсненні владних відносин. Більшість дослідників визнає, що воля - це невід'ємний компонент владної взаємодії, але саме розуміння владної волі змістовно не розкривається.

Реальність бачиться як комунікативна сфера, що постає в нестійкості і безперервності взаємодії різних регіонів розвитку. Те ж спостерігається і всередині самих цих регіонів, де також немає матеріальної твердості і фундаментальної міцності. Інформаційна соціальна реальність репрезентує себе у віртуальній невловимості. Саме тому і постає питання про об'єкт владних відносин. Зміни в онтології реальності викликають подібні ж трансформації в онтології влади, і якщо вони перетворюють соціальну онтологію в онтологію комунікативного простору, то й онтологія влади повинна набувати подібний характер.

Філософський аспект дослідження влади безпосереднім чином пов'язаний з аспектом гносеологічним. Цей зв'язок простежується через поняття істини і визначення її ролі в науковій системі знання.

Істина завжди вказувала на сутність речі або процесуальної дії, на їх субстанцію і граничне узагальнення. Як така вона розглядалася абсолютною і позаісторичною універсалиєю (ейдос Платона завжди знаходився в світі Істини). Такою вона показувала себе в Стародавній Греції і у всі часи високої класики. Її суто політичне кредо мало метафізичні й онтологічні підстави, а гносеологічне призначення (використання в науковому пізнанні) полягало в тому, щоб тримати у впорядкованій, суворо системній формі всю будівлю науки. Висловлюючи теоретичний науковий рівень, істина фільтрує і емпіричний матеріал, залишаючи з нього тільки те, що могло бути нею обумовлено. Істина в науці панувала через детермінацію теоретичного і емпіричного рівнів.

Влада наукової істини, однак, розширювала рамки науки, виходячи в особистісний, культурний і соціальний плани. Наука в культурі і в соціальному житті традиційно мала найвищий авторитет. Авторитет тримався на її раціоналізмі - раціональному стилі мислення, за яким стверджувалося безумовне значення. Розум для західноєвропейської культури мав інструментальне значення. Втілений в науковому знанні, він був для людини основним знаряддям, за допомогою якого підпорядковував світ. Влада і всесилля розуму були незаперечні. Розум і людину наділяв конкістадорською силою, поставивши її в центр Всесвіту, звідки їй здавалося, що весь світ їй підвладний.

Якщо говорити про Україну, то в нашому контексті у розумінні співвідношення істини і влади варто звернути увагу на їх тісне переплетення. Поняття істини як правди тут завжди грало найпершу роль. В історії України навіть політичні прорахунки і помилки завжди робилися під впливовим виправдання правди. В українському менталітеті закладено рису необхідності і можливості відмови від усього того, що, хоча б і глибоко помилково, перестав вважатися правдою. М. Грушевський, як мислитель і державний діяч був виразником духу української людини в рішучості жити тільки істиною, любити істину, хоча б і не бачачи її. У гносеологічному аспекті, таким чином, при всіх культурно контекстуальних відмінностях розуміння влади її зв'язок із знанням визнавався домінуючим: влада розумілася як цілеспрямований спосіб утилізації влади.

Влада, безумовно, може бути досліджена і побачена з позицій політичного аспекту. У цьому випадку влада є способом здійснення політичного впливу, підпорядкування, примусу, спонукання у відповідності з фактичним балансом сил. Політична влада, однак, також має метафізичні, філософські підстави, які, як підстави сутнісні, задають специфіку і характер проявів влади в політиці. В умовах демократичних перетворень в Україні особливе місце займає проблема легітимності політичної влади. Політична легітимність розглядається як наслідок об'єктивних і суб'єктивних умов, властивих конкретним суспільним відносинам, які впливають на формування оцінки і відповідного ставлення до політичної влади.

Форма організації державної влади, форма правління впливає на політичну свідомість людей, характер поведінки і відносин у суспільстві. Проблема «раціоналізм і влада» вирішується в більшості випадків на користь домінування ролі раціонального початку.

Звідси тенденція декларувати необхідність здійснення відповідних раціональних владних перетворень з метою вдосконалення суспільних відносин; превалювання абстрактного філософського підходу до розуміння влади. У методологічному відношенні заслуговує на увагу змістовна розробка категоріального апарату, що має відношення до влади; аналіз форм правління, спроба виявити внутрішні механізми, що зумовлюють процес розвитку і зміни форм правління; теоретичне обґрунтування необхідності поділу влади; проблема розуміння питання про співвідношення громадянського суспільства і держави.

Аналіз більшості праць, присвячених владі свідчить, що їх слабкість полягає у відсутності доволі надійної методологічної підстави, яка дозволяла б розкрити найбільш важливі характеристики даного явища. Таким методологічним підґрунтям, на нашу думку, є теорія соціального управління. Вона дозволяє більш чітко виявити особливості кожної з регулятивних форм, сприяє успішному вирішенню питання про їх співвідношення між собою. Інакше кажучи, соціальне управління - це складний багатовимірний процес, що актуалізується в статичному та динамічному вимірах, основу якого складає своєрідна система владних відносин, а динаміку розвитку забезпечує механізм соціальної взаємодії.

Отже, ми приходимо до висновків про те, що дати визначення поняття влади в силу її мінливості в різних культурних контекстах складно. Воно має завжди і національний, і історичний контексти. Навіть особистісний фактор її вираження мав значення для виявлення її сутнісного стрижня і конкретного змісту. Такий висновок є вихідним для того, щоб більш детально розглянути владу в її соціокультурних проявах. Соціокультурний зміст влади у своїх історичних, національних та особистісних вимірах має більш загальний рівень залежності - залежність від характеру і стилю філософського мислення, який задає метапозиції і звідки можна бачити владу у тих граничних підставах, які висловлюють як причину її змін, так і можливість контекстуальних культурних впливів на неї.

Висновки. Викладене вище дає підставу, незважаючи на різні підходи до розуміння влади, зробити деякі висновки, сутність яких зводиться до наступного. Майже всіма авторами влада розглядається як невід'ємна умова існування людського роду, як фактор, що вирішальним чином впливає на спосіб організації життєдіяльності людей. Влада концентрується на різних рівнях неоднаковим чином, у різних сферах суспільного життя грає різну роль, найбільш концентрованим чином вона зосереджується в державних структурах.

Влада більшістю дослідників в основному розуміється під кутом зору вольових форм взаємодії між людьми в суспільстві, що базуються на прагненні реалізувати свої інтереси. Еволюція ідей про владу свідчить не тільки про кількісне накопичення знань, відомостей, відкриттів у цій області, поглибленні сутнісного аналізу влади, розуміння її різноманітності, а й про якісні змістовні досягнення, що мають важливе практичне значення для організації державного життя. Це робить вчення про владу в історії філософської думки важли-

вою методологічною складовою сучасного дослідження даної проблеми, що має значення не тільки для сучасної теорії, але й практики.

Література

1. Крымец Л. В. Социальное взаимодействие в контексте постиндустриального общества на современном этапе развития: монография / Людмила Владимировна Крымец. – Saarbrücken, Germany: Lap Lambert Academic Publishing, – 2012. – 163с.
2. Крымец Л. В, Пальчик С.І. Аксіологічні аспекти патріотизму в контексті соціального управління: монография / Людмила Володимирівна Крымец, Сергій Іванович Пальчик. – Київ: поліграфічний центр НУОУ, 2013. – 250 с.
3. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей/ Фридрих Ницше. - М.: «REFL-book», 1994. - 352 с.
4. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х т. - Т. 3. - М.: Мысль, 1994. - 654 с.
5. Соловьев С. Сочинения. История России с древнейших времён // С. Соловьев. - Т. IX. - М.: «Мысль», 1992. - 560 с.
6. Фуко М. Интеллектуалы и власть / М. Фуко // Ч. І. Статьи и интервью. М.: Прогресс, 2002. -381с.
7. Хабермас. Ю. Производительная сила коммуникации / Юрген Хабермас // Демократия. Разум, Нравственность. Московские лекции и интервью. - М.: АО «КАМІ». Изд. Центр ACADEMIA, 1995. – 245 с.

© Lyudmila Krymets

СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СПОРТА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

П. Б. Титов

заслуженный тренер Российской Федерации,
Современная Гуманитарная Академия
(Москва, Российская Федерация)
titov_sport@mail.ru

Анотация

Павел Борисович Титов. Социальное значение спорта в условиях современного общества. В статье се прави анализ на социално-хуманистичното значение на спорта като один от ключовите компоненти на съвременното общество. Отбелязва се, че спортът представлява сам по себе си сложна социална система, която едновременно може да бъде охарактеризирана като автономна, но в същото време интегрирана в съвременното общество и тясно взаимодействаща с него. Спортът обхваща такива сфери на общественения живот като политиката, образованието, науката, техниката, икономиката, изкуството и почивното дело. Изследваният феномен вече дълго време се явява един от определящите фактори и методи

на социализацията и възпитанието на новите поколения, на формирането на ценностните ориентири и стила на живот. Главна особеност на спорта се явява организацията на хуманните по своя характер съревнования в изкуствено създадени условия с прилагането на символични граници и символични предмети. Дадената практика порождает такова явление като спортната култура. Социалните задачи на спортната дейност могат да бъдат твърде различни. Тези различия се явяват следствие на насочеността на определени спортни практики върху различни целеви аудитории.

Ключови думи: спорт, спортна култура, социалност, хуманизъм, общественото развитие, философски анализ.

Анотация

Павел Борисович Титов. Социальное значение спорта в условиях современного общества. В данной статье проводится анализ социально-гуманистического значения спорта как одного из ключевых компонентов современного общества. Отмечается, что спорт представляет собой сложную социальную систему, которая одновременно может быть охарактеризована как автономная, но в то же время интегрированная в современное общество и тесно взаимодействующая с ним. Спорт охватывает такие сферы общественной жизни, как политика, образование, наука, техника, экономика, искусство и рекреация. Исследуемый феномен уже долгое время является одним из определяющих факторов и методов социализации и воспитания новых поколений, формирования ценностных ориентиров и стиля жизни. Главной особенностью спорта является организация гуманных по своему характеру соревнований в искусственно созданных условиях с применением символических границ и символических предметов. Данная практика, породила такое явление, как спортивная культура. Социальные задачи спортивной деятельности могут быть весьма различными. Эти различия являются следствиями направленности определенных спортивных практик на разные целевые аудитории.

Ключевые слова: спорт, спортивная культура, социальность, гуманизм, общественное развитие, философский анализ.

Summary

Pavel Titov. Social significance of sport in modern society. This article analyzes the social and humanistic value of sport as a key component of modern society. It is noted that the sport is a complex social system that can simultaneously be characterized as autonomous, but at the same time integrated into modern society and to work closely with him. Sports covers such areas of public life such as politics, education, science, technology, the economy, education, arts and recreation. Studied the phenomenon for a long time is one of the determining factors and methods of socialization and education of new generations, the formation of values and lifestyle. The main feature is the organization of sports humane nature of competition in the artificial conditions using symbolic boundaries and symbolic objects. This practice of sport discourse spawned the phenomenon of sports culture. Social problems of sports activities can

be quite different. These differences are consequences of certain sports practices focus on different target audiences.

Keywords: sports, sports culture, social, humanism, social development, philosophical analysis.

Актуальность исследования. Спорт, как крупнейшее международное общественное движение, охватывающее широкую аудиторию активных участников, нуждается в оценке своей состоятельности с точки зрения адекватности своего дискурса принципам культуры мира и концепции устойчивого развития. На сегодняшний день спорт является многоплановым явлением, в рамках которого существуют различные направления, институты, когорты активных и пассивных участников. При этом число приверженцев спорта (как официального, так и любительского) постоянно растет, увеличивается также и количество людей, интересующихся спортом, все более совершенной становится индустрия производства спортивных зрелищ (чемпионатов, олимпиад и т. д.) и их трансляции массовому зрителю. Спорт охватывает такие сферы общественной жизни, как политика, образование, наука, техника, экономика, образование, искусство и рекреация. Спорт уже долгое время является одним из определяющих факторов и методов социализации и воспитания новых поколений, формирования ценностных ориентиров и стиля жизни.

Задачей данной статьи является анализ социально-гуманистического значения спорта как одного из ключевых компонентов современного общества.

Изложение основного материала. Ряд вопросов, касающихся развития спорта, являются дискуссионными и проблемными с позиций концепции устойчивого развития и культуры мира. Это вопросы, связанные с дискретным развитием спортивного движения, в общих чертах повторяющего контуры неокOLONиального миропорядка. Так, в развивающихся странах, с демографически молодым населением, нуждающимся в полноценном обеспечении спортивной инфраструктурой и развитием ценностей современного спорта, все вышеперечисленное развито крайне слабо, в то время как у населения наиболее развитых стран есть все необходимое для занятия спортом в качестве увлечения, а спрос на спорт нельзя назвать всеохватным и первостепенным. Кроме того, в связи с обозначенным противоречием, возникает более глобальный вопрос: являются ли спортивные запросы населения первостепенными и оправданы ли масштабные инвестиции в спорт. Иными словами, можно ли считать потребности людей в спорте столь же важными, как витальные или иные социальные. Также из года в год не теряет актуальности вопрос об экологичности современного спорта: многие из его видов (особенно это касается современных типов состязаний, требующих специальной инфраструктуры, коренным образом преобразующей ландшафты и экосистемы) оказывают гнетущее влияние на окружающую среду.

Культурологический анализ дискурса современного спорта выявляет многие проблемные аспекты его соотношения с императивами и ценностями культуры мира. Это, во-первых, вопрос соответствия вектора развития спорта утверждению таких ценностей, как дружба,

толерантность, ненасилие, взаимное уважение, гуманизм и т. д. Во-вторых, это проблема возможности возникновения оппозиционных ценностей, теоретически культивируемых духом искаженного спортивного соперничества.

Два описанных множества вопросов и проблем нуждаются в подробном анализе понятия «спорт», так как сегодняшнее явление социальной жизни, обозначаемое данным термином, включает в себя множество культурологических, технических и исторических аспектов, дескрипция которых и сопоставление с ценностями и целями культуры мира и устойчивого развития способны дать понимание роли и места спорта в современном гуманистическом пути развития человечества.

Спорт сегодня – многостороннее явление социальной жизни. Как правило, выделяют несколько хорошо определяемых видов и форм спорта – профессиональный, массовый, элитарный, любительский, реабилитационный, спорт высоких достижений и т. д. Место и роль спорта в системе социальных и телесных практик существенно разнится от региона к региону, от государства к государству. Спортивные традиции различных народов очень разнообразны. При этом локально и глобально спорт претерпевал значительные изменения с течением истории. Однако наиболее базовые составляющие данного феномена: соревнование, состязательность, соперничество, – остаются неизменными с момента становления спорта в древности. Многие исследователи напрямую отождествляют спортивную и состязательную деятельность. «Спорт – соревновательная деятельность» [1, 39]; Спорт – «любой вид состязания, выявляющий психофизические и интеллектуальные возможности индивидуума» [4, 52].

В процессе исследования спорта как социального феномена сложилось понимание соревнования как акта оценки, базирующейся на сопоставлении результатов какой-либо деятельности с общепринятым эталоном, стандартом. В роли последнего могут, при этом, выступать результаты аналогичной деятельности иных людей, групп, самого индивида в прошлом: «С ранних времен и до высших ступеней культурной деятельности одной из самых мощных пружин самосовершенствования выступает жажда похвалы и почестей за превосходство. Люди стремятся к удовлетворению от хорошо, красиво сделанного. Сделать хорошо – значит сделать лучше другого, оказаться первым, показать себя первым. Для доказательства такого превосходства создается специальная сфера, ядром которой является соревнование, организованное соперничество. Эта сфера получила название – спорт» [4, 36]. Такого рода сравнение формирует понимание прогресса каждого индивида в той или иной форме практики; результаты оцениваются как негативные или позитивные.

В рамках спортивного дискурса соперничество представляет собой оценивание как способностей, физических предрасположенностей различных индивидов к различным видам спортивной деятельности, так и результаты работы атлетов над собой: как физической, так и морально-этической. Основной практикой, обеспечивающей возможность такого сопоставления, выступает взаимное сопостав-

ление состязающихся сторон (как между собой, так и в степени приближения к эталонным или рекордным показателям). Это сопротивление в обыденном языке чаще всего обозначается как «борьба» или «соревнование». Как отмечает С. Филимонова, «спортивная же деятельность без своего главного составного элемента – соревнования – полностью утрачивает свой смысл и свою специфику» [5, 206-207].

Вопреки распространенному мнению, спортивная борьба – процесс, который не укладывается в рамки типизированного сценария. Целями борьбы могут стать не только превосходство над соперником (как в парном противостоянии, так и в стремлении приблизиться к эталону или превзойти его), но и тактическая уступка, стремление к улучшению собственного результата без привязки к результатам соперников и т. д.

Резюмируем особенности спортивного соперничества. Во-первых, оно всегда представляет собой сравнение качеств и predispositions, происходящее в процессе борьбы. Во-вторых, цели соперничества, будучи различными по своей форме, являются по своей сути вариантами спортивного прогресса для каждого из участников.

Очевидной проблемой, которая возникает в связи с существованием и воспроизводством практик соперничества, является опасность перерастания соперничества в насилие [2, 10-11]. Спорт, пройдя стадию институализации, смог сформировать легитимные стратегии преодоления конфликтов. Это, во-первых, создание искусственных, игровых условий соперничества, во-вторых, обеспечение равных условий для участников на начало соревнования. Также, с учетом специфики соревновательной практики, важно было наладить механизмы обеспечения унифицированного сравнения, судейства, а также гарантировать сохранность здоровья атлетов и достоинство личности.

Методология создания искусственных условий для состязаний предполагает работу с пространством и предметами, необходимыми для соревнований. Само пространство отгораживается от обыденного, маркируется необходимыми символическими границами. Предметы, которые используются спортсменами в процессе состязаний (спортивные снаряды), имеющие свои генетические корни в обыденных орудиях, модифицируются в сильной степени, лишь символически сохраняя свою сущность, и становясь пригодными только в рамках искусственно созданного спортивного пространства.

Важнейшим аспектом спортивного состязания является наличие четко сформулированных правил и их исполнение, за которым следят судьи. Подобная форма организации спортивных состязаний представляет собой особый социальный институт, играющий ощутимую роль в процессах социализации, помогают установить жесткие и легитимные рамки состязательности, изъять идеологические предпосылки к возникновению насилия и минимизировать факторы, его провоцирующие.

Таким образом, уже достаточно продолжительное время спорт занимает особое положение по отношению к ситуациям из сферы реальных взаимоотношений. Символизация всего, что имеет отно-

шение к спорту, психологическое отгораживание спортивных событий и минимизация насилия позволяют спортивным соревнованиям выступать в качестве гуманной модели реальности. Спортивный гуманизм проявляется в исключении и нелегитимности обыденного насилия в процессе соревнования, создание травмобезопасных условий, равные стартовые позиции для атлетов, объективность оценки результатов, принципы честной игры.

Однако спортивное соревнование, хоть и является важнейшей составляющей спорта, не может считаться равнозначным самому понятию «спорт», которое намного шире. Спорт включает в себя не только само соревнование, но и поддержку социальных и инфраструктурных механизмов его функционирования, воспроизводства и модернизации. Можно выделить целый перечень дополнительных аспектов, необходимых, для того, чтобы возник спорт, а именно:

организация воспитания спортсменов, нацеленная на создание спортивных кадров, целью которых являются победы на соревнованиях различного уровня.

Создание профильных социальных институтов (клубов, союзов, и т. д.), а также движений (например, Олимпийское движение), которые выполняли бы информационно-пропагандистскую функцию.

Система сформировавшихся социальных отношений, которые возникают в связи с функционированием социальных институтов и движений.

Сформировавшаяся система норм и ценностей, возникающая с течением интеграции спортивных социальных институтов в жизнь общества.

Социальные задачи спортивной деятельности могут быть весьма различными. Эти различия являются следствиями направленности определенных спортивных практик на разные целевые аудитории. Так, в рамках спортивного дискурса различают профессиональный спорт, спорт высших достижений, массовый спорт, элитарный спорт и т. д. Некоторые исследователи на этом основании делают вывод о том, что «спорт не поддается простому определению, так как включает в себя множество самых разнообразных видов деятельности, часто не имеющих ничего общего...

Спорт – это собирательный термин, и в настоящее время он включает множество несопоставимых между собой форм деятельности» [6, 45]. Однако наиболее часто под спортом вообще подразумеваются два главных направления - массовый спорт и профессиональный. Целями первого направления является привитие широкой аудитории практикантов спортивной этики, культуры здорового образа жизни и полезного досуга. Для профессионального спорта характерны такие черты как нацеленность на высокие достижения, приверженность атлета выбранной практике даже в ущерб собственному здоровью, установление рекордов, спорт как единственная профессиональная ориентация.

Существуют и более узкоспециализированные сферы спорта, направленные на решение конкретных социальных задач в рамках узкоограниченных возрастных и физических аудиторий. К таким от-

носятся детско-юношеский спорт, школьный спорт, спорт для людей с ограниченными возможностями, спорт ветеранов, спорт для людей преклонного возраста и т. д.

Деление спортивного дискурса на различные направления происходит не спонтанно, но согласуясь с общепринятыми принципами. Это степень организации проведения практических спортивных занятий и сопряжение этой организации со специальными объединениями и спортивными федерациями, степень профессионализации занятий спортом, степень коммерциализации различных видов спорта (что ограничивает его доступность), а также уровень коммерциализации зрелищной составляющей спортивных действий. Учитывается, безусловно, и рейтинг спортивных соревнований, привлекающих к участию спортсменов, относящихся к различным сферам профессиональной ориентации на спорт. Специфические соревнования мирового уровня (в частности, олимпиады, движение «спорт для всех») формируют специфические формы спорта, объединяющие различные направления в эклектичные субнаправления, такие, как, например, «олимпийские виды спорта».

Выводы. Таким образом, спорт представляет собой сложную социальную систему, которая одновременно может быть охарактеризована как автономная, но в то же время интегрированная в современное общество и тесно взаимодействующая с ним. Как уже было указано выше, главной особенностью спорта является организация гуманных по своему характеру соревнований в искусственно созданных условиях с применением символических границ и символических предметов. Данная практика, выпестованная столетиями становления спортивного дискурса породила такое явление, как спортивная культура.

Литература

1. Визитей Н. Н. Физическая культура и спорт как социальное явление: Философские очерки. – Кишинев: Штиинца, 1986. С. 39.
2. Киселев Р. Насилие в обществе – насилие в спорте // Спорт за рубежом. – № 11, 1986. – С. 10-11.
3. Комплексные исследования проблем устойчивого развития. – М., 2000; Устойчивое развитие // Глобалистика: Энциклопедия / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «ДИАЛОН». – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 1058–1071.
4. Красников А. А. Проблемы общей теории спортивных состязаний. – М.: СпортАкадемПресс, 2003, С. 36-52.
5. Филимонова С. И. Физическая культура и спорт – пространство, формирующее самореализацию личности. – М.: Изд-во «Теория и практика физ. культуры», 2004. С. 206, 207.
6. Arnold Peter J. Aesthetic Aspects of Sport // Int. Review of Sport Sociology. –v.13, N. 3, 1978, P. 45.

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА HISTORY OF PHILOSOPHY

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ К.Д.УШИНСКОГО

В. Ю. Бельский

доктор философских наук, профессор, начальник кафедры социологии и политологии, Московский университет МВД России
(Москва, Российская Федерация)
v_belskiy@mail.ua

Анотация

Виталий Юриевич Белски. Формиране на философските възгледи на К. Д. Ушински. В статията се прави изследване на философските възгледи на К. Д. Ушински в периода на обучението му в Московския университет. Формирането на възгледите на Ушински в много отношения се определя от обкръжаващата го социално-политическа атмосфера. Отбелязва се, че годините, преминали в стените на университета, го натоварват със социално-философски багаж, станал основа, крайъгълен камък на неговата теория на нравственото възпитание. Завършил учението си в Московския университет К. Д. Ушински започва самостоятелна научно-педагогическа кариера.

Критически отнасяйки се към обкръжаващата го действителност, К. Д. Ушински не виждал, а и не е могъл все още да види реалните сили, способни да преустроят обществото върху принципите на свободата и социалната справедливост. Заедно с това той вярва, че общественото развитие в бъдеще неизбежно ще доведе до тържеството на хуманистичните идеали. И дълг на всеки честен човек е да приближава светлото бъдеще с всички достъпни за него средства.

Ключови думи: К. Д. Ушински, философия на образованието, философски възгледи, процес на обучението, Московски университет.

Аннотация

Виталий Юрьевич Бельский. Становление философских взглядов К. Д. Ушинского. В данной статье проводится исследование философских взглядов К. Д. Ушинского в период обучения в Московском университете. Становление взглядов Ушинского во многом определялось окружающей его социально-политической атмосферой. Отмечается, что годы, проведенные в стенах университета, наделили его социально-философским багажом, ставшим основой, краеугольным камнем его теории нравственного воспитания. Закончив учебу в Московском университете К. Д. Ушинский начал самостоятельную научно-педагогическую карьеру.

Критически относясь к окружающей его действительности, К. Д. Ушинский не видел, да и не мог еще видеть реальных сил, способных перестроить общество на принципах свободы и социальной справедливости. Вместе с тем он верил, что общественное развитие в будущем неизбежно приведет к торжеству гуманистических идеалов. И

долг каждого честного человека приближать светлое будущее всеми доступными для него средствами.

Ключевые слова: К. Д. Ушинский, философия образования, философские взгляды, процесс обучения, Московский университет.

Summary

Vitaly Belsky. Becoming philosophical views of K.D. Ushinsky.

In this paper we study the philosophical views of K. D. Ushinsky during training at the University of Moscow. Becoming views of Ushinsky largely determined by the surrounding social and political atmosphere. It is noted that the years spent at the university, have given its socio- philosophical baggage, which is the base, the cornerstone of his theory of moral education. After finishing his studies at the University of Moscow Ushinsky began independent research and teaching career.

Critical of the reality around him, K. Ushinsky not seen and could not even see the real forces capable reconstruct society on the principles of freedom and social justice. However, he believed that social development in the future will inevitably lead to the triumph of humanist ideals. It is the duty of every honest man to approach a bright future for him with all available means.

Keywords: Ushinsky, philosophy of education, philosophical views, learning, the University of Moscow.

Актуальность исследования. Краткий обзор социально-исторических событий, в контексте которых формировались нравственные основы мировоззрения К. Д. Ушинского, дает представление, насколько яркой и насыщенной впечатлениями была жизнь молодого ученого.

В XIX веке остро ощущался глубокий разрыв между тесно соприкасавшимися образами жизни образованной элиты и народных масс. Это противоречие, проявляющееся, прежде всего, в общественном сознании, достигло апогея и требовало своего разрешения. В то же время, безграничность, абсолютная бесконтрольность власти самодержавия были фактами и реальной жизни и общественного сознания. Отечественная война 1812 года явилась катализатором осознания нетерпимости подобного положения дел, а борьба за политическую свободу становится общенациональной задачей. Освобождение России связывалось с освобождением Европы, освободители воспринимались как герои века.

Задачей данной статьи является исследование философских взглядов К. Д. Ушинского в период обучения в Московском университете.

Изложение основного материала. Огромное влияние на формирование нравственных принципов и социально-философских взглядов К. Д. Ушинского оказали педагоги и та атмосфера уважения и демократизма, которая царила в конце 30-х – начале 40-х годов как в Новгород-Северской гимназии, так и в Московском университете. Ушинскому очень повезло с учителями, среди которых в первую очередь следует назвать директора Новгород-Северской гимназии И. Ф.

Тимковского - доктора права и философии, оставившего Московский университет по состоянию здоровья. Именно И. Ф. Тимковский своими зажигательными лекциями по русской истории и словесности обращал внимание гимназистов на историю российского народа, его героический, великий характер и нравственную внутреннюю щедрость.

Благодаря Тимковскому, уровень знаний в гимназии был настолько высок, что выпускники ее неизменно отличались на экзаменах во всех университетах. Для более глубокого понимания условий формирования стиля мышления Ушинского, следует обратить внимание на тот факт, что условием всеобщего признания и уважения в гимназии было умение переводить трудные места сочинений Горация или Тацита. Таким образом, еще будучи гимназистом, Ушинский получил глубокие научные знания.

Московский университет, на первый курс которого после успешной сдачи экзаменов в 1940 году был зачислен Ушинский, бурлил идеями свободы и необходимости демократических преобразований. «В него, – писал А. И. Герцен в «Былом и думах», – как в общий резервуар, вливались новые силы России со всех сторон, из всех слов; в его залах они очищались от предрассудков, захваченных у домашнего очага, приходили к одному уровню, братались между собой и снова разливались во все стороны России, во все слои ее» [1, 107].

Ушинский поступил в Московский университет, когда еще не полностью развернулся репрессивный аппарат николаевского режима, и студенты до дыр зачитывали статьи В. Г. Белинского, следили за демократическими переменами в мире, собирались в кружках и обсуждали насущные вопросы философии, государства и права. Московский университет в ту пору переживал, можно сказать, один из лучших периодов в своей истории. После изменения университетского Устава в 30-х годах, состав профессоров Московского университета, при энергичном содействии местного попечителя учебного округа, графа С. С. Строганова, был почти совершенно обновлен. Причем большая часть профессоров были люди молодые, воспитанники бывшего профессорского института, недавно возвратившиеся из-за границы (преимущественно из Германии) с большим запасом знаний и прочной философской закваской, с горячей преданностью науке и твердой верой, что счастье на земле может водворить лишь такой универсальный двигатель, как наука.

Особенной популярностью пользовались лекции профессоров Т. Н. Грановского, П. Г. Редкина, К. Ф. Рулье, читаемые на самом высоком уровне европейской образованности. Эти профессора видели в науке мощный фактор общественного прогресса, а в просвещении тот рычаг, с помощью которого можно побеждать зло во всех его проявлениях. Они верили, что под влиянием успехов просвещения в обществе будут воцаряться благоденствие, мир, свобода. Бурная общественная университетская жизнь служила сильным импульсом развитию нравственных ориентиров молодого Ушинского, подталкивала к более глубокому изучению философских оснований морали. Философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы

ее возможностей, - от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить эти вопросы жизни. Это не было устранением теоретических проблем, а была потребность целостного синтеза, аналогичного тому, какой дает религия. Потому-то философия и становилась главным проводником творческих исканий, что она воспринималась, как секулярная замена церковного мировоззрения.

Многие исследователи отмечали, что Московский университет в сороковые годы, вопреки николаевским указам о строгом надзоре за студентами и пресечению любой общественной деятельности, и благодаря блестящей плеяде профессоров с передовыми для того времени общественно-политическими и научными взглядами, «был светлым островком в мире гнета, рабства и придавленности» [2, 13].

Ушинский учился легко, и в тоже время, всегда был в самой гуще университетских событий, активным участником, «очень заметною величиною» собраний московского студенчества: «Его меткие замечания обо всем, что волновало студенческую молодежь, облетали нередко весь университет» [6, 389]. Изучая историю, философию, право, он с особым вниманием относился к героям французской революции и их социально-нравственным идеалам. Служение высоким гуманистическим идеям, Отечеству, жизнь ради ближних, помощь товарищам, пробуждение умов соотечественников - вот те принципы, которые сознательно принимает ученый, и подчиняет им свое творчество. Ушинский всегда старался связывать свои нравственные представления с практической жизнью.

Его товарищ по университету Ю. С. Рехневский отмечает, что Ушинский с необыкновенной легкостью и быстротой усваивал самые трудные философские и юридические теории, но относился к ним, как правило, критически. «Нередко случалось, что после лекции, в которой нам преподавалась какая-либо слишком мудреная теория... слушатели, плохо поняв суть дела, обращались к Ушинскому с просьбой изложить им всю эту мудрость по-своему, и он всегда успевал растолковать им сущность лекции совершенно верно и удобопонятно» [7, 407].

Эти качества молодого Ушинского, умение просто изложить сложный предмет, доброта, отзывчивость, готовность помочь товарищу, поделиться последним, что у него было, в дальнейшей жизни помогут ему приобрести настоящих друзей, преданную и любящую жену и снискать уважение прогрессивно мыслящей части интеллигенции.

В студенческие годы любимыми учителями Ушинского, оказавшими огромное значение в нравственном становлении молодого ученого, были профессора Московского университета П. Г. Редкин (1808 – 1891) и Т. Н. Грановский. П. Г. Редкин, страстный приверженец философии Гегеля, знакомил студентов с историей философии, правоведения и педагогики. Именно Редкин впервые вызвал интерес у молодого Ушинского к философско-этическим проблемам нравственного воспитания. «Лекции Редкина, - вспоминал М. Л. Песковский, - были для студентов единственным средством расширить, и обобщить свое мировоззрение на философских основаниях» [3, 191].

Впоследствии Ушинский не раз отмечал, что лекции профессоров, педагогов не только давали пищу для ума, но и воспитывали. Об этой этической стороне преподавания часто забывают те, кто непосредственно связан с воспитанием человека. П. Г. Редкин более половины своего курса посвящал отчетливому и подробному очерку истории философии и обзору гегелевской философской диалектической системы. Лекции П. Г. Редкина оказывали огромное влияние на умственное развитие Ушинского и на дальнейшее направление его занятий. «Они впервые, - по мнению Ю. С. Рехневского, - ознакомили его с философскими науками, и возбудили к ним любовь, и если впоследствии Ушинский всякому занимавшему его явлению старался отыскать философское основание, и во всех своих трудах строго следовал философским наукам, то этим он преимущественно обязан П. Г. Редкину» [4, 407].

Профессор требовал от студентов напряженной умственной работы, критического отношения к любой исследуемой философской системе. Он умел возбудить в учениках любовь к науке, так как и сам был ею страстно увлечен. Но это не была любовь к науке ради науки, это была любовь, подчиненная идее служения человечеству - свободе и цивилизации. Служение идеалам человеческой свободы, независимости и демократизма стало целью жизни и самого Ушинского.

В размышлениях о России проявлялась западническая ориентированность П. Г. Редкина, считавшего, что государственная жизнь народов проходит в своем развитии три этапа: догосударственный (подготовительный), образование государства, расцвет государства. П. Г. Редкин видел в России страну, вступившую в эпоху расцвета со времени Петра I. Русский народ, «великий» и «юный» рассматривался П. Г. Редкиным как часть всего человечества. По его мнению, реформы Петра воплотили требования исторической необходимости, соединив Россию и Европу, народное и всеобщее. Войдя в семью европейских народов, Россия оказалась в условиях кризиса, обусловленным долгим и трудным процессом усвоения общечеловеческих ценностей. П. Г. Редкин, будучи умеренным западником, убежден в том, что принципы человечности и гуманности должны найти в России свои национальные формы. Оставаясь в рамках идеала абсолютной монархии, П. Г. Редкин выступал за капитализацию страны, введение гражданских и политических свобод, самоуправления, развитие науки и образования, формирование правосознания.

Основные положения общефилософских и, особенно философско-воспитательных взглядов П. Г. Редкина, впоследствии были восприняты и развиты К. Д. Ушинским. Влияние П. Г. Редкина на К. Д. Ушинского проявилось и в методологическом плане. Так, известно, что находившийся длительное время под воздействием идей Гегеля, П. Г. Редкин впоследствии совершил переход к позитивистской методологии, провозгласив окончательной только истину фактов. Можно увидеть, что сходную эволюцию проделал и К. Д. Ушинский.

Но даже к лекциям любимых педагогов К. Д. Ушинский нередко относился критически. Изучая историю философии, тщательно анализируя произведения Гегеля с комментариями П. Г. Редкина и иссле-

дую сущность идеалистической концепции, Ушинский внимательно относился и к взглядам профессоров, критиковавших искусственные построения гегелевской системы. Позднее К. Д. Ушинский с благодарностью вспоминал занятия гегелевской философией. Наиболее высоко в системе Гегеля он оценивал его диалектический метод: «Гегелевская философия имела какое-то отуманивающее свойство, так что человек, втянувшийся в нее, переставал мыслить другим образом: он не мог вырваться из этих диалектических форм, растяжимых до бесконечности и всегда готовых к его услугам, к чему бы он ни обратился, и не мог взглянуть со стороны, простым, здоровым взглядом» [6, 238].

Впоследствии К. Д. Ушинский не раз подвергал критике идеализм гегелевской философии воспитания, подчеркивая, что идеальные образы суть отражение реальных общественных отношений, но критика эта никогда не носила характера «голового отрицания».

Параллельно с занятиями философией и правом, Ушинский усиленно изучает историю. Огромное влияние на формирование социально-исторического сознания ученого оказал яркий представитель философской и педагогической мысли первой половины XIX века профессор Московского университета, великолепный знаток российской истории, Тимофей Николаевич Грановский. Современники называли Т. Н. Грановского «Пушкиным истории».

Поддерживая передовые идеи просветительства, Грановский решительно протестовал против царского деспотизма и крепостнической кабалы крестьян. Просвещение, нравственное самосовершенствование и прогресс науки – краеугольные камни преобразований в России. Будучи другом и единомышленником (до середины 40-х годов) Г. В. Белинского, А. И. Герцена и А. П. Огарева, Т. Н. Грановский резко выступал против философских идей славянофильства: об исторической исключительности русской общины, самобытности русского пути развития и уникальности русского самосознания. Не признавал он и оценку славянофилами исторической роли в истории России Петра I. В то же время, разделяя основные идеи истории философии Гегеля, являясь сторонником деизма, Грановский не принимает материализм и атеизм революционных демократов. Тем не менее, прогрессивные идеи В. Г. Белинского, А. И. Герцена и А. П. Огарева оказали благотворное влияние на философскую позицию Грановского.

К. Д. Ушинский изучал не только зарубежную историю, но и историю своей Родины. В этом плане лекции Грановского и по содержанию, и по форме изложения утоляли духовные потребности студентов, толкали к размышлениям, волновали ум и сердце. Сама изящная внешность профессора, его природный ум, глубина анализа, и ясность изложения историко-философских проблем, вызывали у Ушинского симпатию и стремление подражать нравственной красоте этого человека. Приведём здесь слова, сказанные А. И. Герценом о Т. Н. Грановском: «Его сила была не в смелом отрицании, а именно в положительно-нравственном влиянии, в безусловном доверии, которое он вселял, в художественности его натуры, покойной ровности его духа, в чистоте его характера и в постоянном и глубоком протесте против

существующего порядка в России. Не только слово его действовало, и его молчание... мысль его, не имея права высказать, проступала так ярко в чертах его лица, что ее трудно было не прочесть, особенно в той стране, где узкое самовластие приучало догадываться, и понимать затаенное слово» [1, 109].

Нет сомнения и в том, что страстные статьи В. Г. Белинского, А. И. Герцена и Н. П. Огарева не могли не повлиять на становление социально-философской и нравственной позиции К. Д. Ушинского. И все же по складу характера, а также в силу определенной исторической консервативности исследуемого предмета: философские основания различных систем нравственного воспитания, и занимаемой, в связи с этим, хотя и демократической, но тяготеющей к консерватизму, общественно-политической позицией, Ушинский вряд ли смог когда-нибудь принять полностью революционно-демократические взгляды. Он всегда был истинный народный демократ-гуманист, но не более. Революционные преобразования для Ушинского-педагога, были неприемлемы. Просвещение он признавал единственным возможным методом изменения действительности. Ушинский поддерживал все передовое, что появлялось в науке, выступал против ханжества и лицемерия властей, против унижающего человеческое достоинство крепостного права.

С отличием закончив Московский университет, Ушинский не оправдал ожиданий товарищей, и не стал сдавать магистерский экзамен. Оставался он равнодушным и к будущей служебной карьере. Его поражал произвол, царивший в России. «Об экзамене, - писал Ушинский, - я еще не думаю, да и мало он меня беспокоит, чин же для меня все равно: я ни к чему не стремлюсь; о внутренней жизни я забочусь гораздо более и если успею помириться с самим собою, то о другом мало нужды» [7, 139].

Будучи содержательным, одаренным и высоконравственным человеком, Ушинский предъявляет к себе повышенные требования. Он много размышляет над смыслом жизни, ищет свое предназначение, прекрасно понимая, что цель жизни могла вытекать только из его способностей, его образования, его стремлений и желаний. В то же время, Ушинский никак не может определить своего предназначения. Усилившаяся в середине сороковых годов николаевская реакция не давала возможности высказывания передовых идей с общественных кафедр. Любое свободомыслие жестоко подавлялось.

«Отдать все потомкам, - пишет Ушинский в своем дневнике, - которые забудут и имена наши, не ждя награды ни на земле, ни на небе - знать это и все-таки отдать им и жизнь свою - велика любовь к истине, к благу, к идее велико назначение!» [7, 11]. Поэтому Ушинский на первое место выдвигает идею просвещения народа, целью которого является подготовка общественного сознания к действиям против крепостничества, угнетения и несвободы: «Приготовлять умы! Рассеивать идеи...! Вот наше назначение. Мы живем не в те годы, чтобы могли действовать сами... будем трудиться для потомства...! Пробудим требования, укажем разумную цель, откроем средства, расшевелю энергию - дела появятся сами» [7, 12].

Выводы. С таким социально-философским багажом, ставшим основой, краеугольным камнем его теории нравственного воспитания, Ушинский закончил учебу в Московском университете и начал самостоятельную научно-педагогическую карьеру. Таким образом, можно увидеть, что становление взглядов Ушинского во многом определялось окружающей его социально-политической атмосферой.

Критически относясь к окружающей его действительности, К. Д. Ушинский не видел, да и не мог еще видеть реальных сил, способных перестроить общество на принципах свободы и социальной справедливости. Вместе с тем он верил, что общественное развитие в будущем неизбежно приведет к торжеству гуманистических идеалов. И долг каждого честного человека приближать светлое будущее всеми доступными для него средствами.

Литература

1. Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. / А.И. Герцен. М., - 1956. Т.8. - С. 107-109.
2. Карпова Т.В., Карпов В.В. Великий русский педагог-демократ К. Д. Ушинский, Ярославль, - 1975. - С. 13.
3. Песковский М.Л. К. Д. Ушинский. Его жизнь и педагогическая деятельность. С.-П., - 1892. - С. 191.
4. Рехневский Ю.С. К. Д. Ушинский. Некролог. Вестник Европы. № 2. - 187. - С. 407.
5. Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6т. / К. Д. Ушинский, М.: Просвещение, - 1988. Т. 1. – 380 с.
6. Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6т. / К. Д. Ушинский, М.: Просвещение, - 1988. Т. 2. – 398 с.
7. Ушинский К. Д. Сочинения в 11 т. / К. Д. Ушинский, М.: Инфа-М, - 1993. Т. 11. – 416 с.

© Vitaly Belsky

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МЫСЛИТЕЛЕЙ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ О ПОРЯДКЕ И ХАОСЕ

А. В. Кулик

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии,
Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина)
al.v.kulik@gmail.com

Анотация

Кулик Александър Викторович. Представите на мислителите от Средновековието за реда и хаоса. Проведен е историко-философски анализ и систематизация на представите на мислителите на Средновековието за реда и хаоса. Твърди се, че в Средните векове за повечето от авторите подредеността е обявена за необходимо усло-

вие за съществуването на всяко нещо или явление. Идеята за подредеността се използва за подкрепяне на постулата на християнското учение за всемогъществото на Бога и другите догмати. Обосновава се, че мислителите на Средните векове говорят за божествения произход на реда. От тезата за божествения произход на реда средновековните мислители извеждат много свои теории (например концепцията за чудото). Демонстрира се, че доминираща във философията на Средновековието се явява позицията за отхвърляне даже на възможността за съществуване на хаоса (Ориген, Ансель Кентърберийски, Иоан Дънс Скот и др.). Присъствието във философията на представи за съществуване на неподреденото много средновековни автори (например Боеций) обясняват с грешки в мисленето. Аргументира се, че ред мислители на Средновековието все пак допускат съществуване на хаоса. В частност става дума за учението на Бернарда Силвестър за хаоса като първоначално състояние на света и за представите на Лулий за хаоса като противоположност на хармонията. Твърди се, че във философията на Средновековието може да се намерят много примери за това, че наред с многочислените твърдения за тоталната подреденост на целия свят мислителите разсъждават едновременно и за това, что в света има място неподреденото. Проанализирани са размислите на Тома Аквински за «неподредеността на човешката воля», думите на Мастер Екхарт за «безпорядъчната любов», критиката от Хенрих Сузо на «неподредения живот». В средновековната философска мисъл се обозначават две стратегии, които се предлагат от мислителите по отношение на безредието. Доминираща е стратегията на рационалното подреждане на безредието (Тома Аквински, Роджър Бейкън, Бернард Силвестър и др.). Втората стратегия призовава към отграничаване на човека от хаоса (концепцията на Лулий).

Ключови думи: ред, хаос, история на философията, философия на Средните векове.

Анотация

Кулик Александр Викторович. Представления мыслителей Средневековья о порядке и хаосе. Проведён историко-философский анализ и систематизация представлений мыслителей Средневековья о порядке и хаосе. Утверждается, что в Средние века большинством авторов упорядоченность объявлялась необходимым условием существования любой вещи или явления. Идея упорядоченности использовалась для подкрепления постулата христианского учения о всемогуществе Бога и других догматов. Обосновано, что мыслители Средних веков говорили о божественном происхождении порядка. Из тезиса о божественном источнике порядка средневековые мыслители выводили многие свои теории (например, концепцию чуда). Продемонстрировано, что доминирующей в философии Средневековья является позиция отбрасывания даже возможности существования хаоса (Ориген, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Дунс Скот и др.). Присутствие в философии представлений о существовании неупорядоченного многие средневековые авторы (например, Бозций) объясняют ошибками в мышлении. Аргументировано,

что ряд мыслителей Средневековья всё же допускали существование хаоса. В частности, речь идёт об учении Бернарда Сильвестра о хаосе, как первоначальном состоянии мира, и о представлениях Луллия о хаосе, как о противоположности гармонии. Утверждается, что в философии Средневековья можно увидеть множество примеров того, что наряду с многочисленными утверждениями о тотальной упорядоченности всего мира, мыслители рассуждают одновременно и о том, что в мире есть место неупорядоченному. Проанализированы размышления Фомы Аквинского о «неупорядоченности человеческой воли», слова Майстера Экхарта о «беспорядочной любви», критика Генрихом Сузо «неупорядоченной жизни». В средневековой философской мысли выделены две стратегии, которые предлагаются мыслителями по отношению к беспорядку. Доминирующей была стратегия рационального упорядочения беспорядка (Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Бернард Сильвестр и др.). Вторая стратегия призывала к отграничению человека от хаоса (концепция Луллия).

Ключевые слова: порядок, хаос, история философии, философия Средних веков.

Abstract

Alexandr Kulik. Medieval thinker's ideas about order and chaos.

The analysis and systematization of medieval thinker's ideas about order and chaos are made. It is stated that in Middle Ages the majority of authors declared order to be necessary existence condition of any thing or phenomenon. The idea of ordering was used to corroborate Christianity postulate about the omnipotence of God and other dogmata. It is grounded that nearly all the thinkers of Middle Ages spoke about divine origin of order. It is shown that in Medieval Philosophy the attitude of denying even the slightest possibility of chaos existing was domineering (Origen, Saint Anselm of Canterbury, John Duns Scotus, etc). Many medieval authors (such as Anicius Manlius Severinus Boethius) justify the presence in Philosophy ideas about existing of inordinate with mistakes in thinking. It is argued that a number of medieval thinkers conceded possibility of chaos existing (Bernard Silvestris, Ramón Lull, etc). Saint Thomas Aquinas's reflections concerning "disorder of human will", Meister Eckhart's words about "disorderly love", and Heinrich Suso's criticism of "disordered life" are analyzed. Two philosophical strategies that are offered by medieval thinkers towards disorder are pointed out: A strategy of rational ordering of disorder (Saint Thomas Aquinas, Roger Bacon, Bernard Silvestris, etc) and a strategy of delimitation a person from chaos (Ramón Lull).

Keywords: Order, Chaos, History of Philosophy, History of medieval philosophy.

Постановка проблемы. Для анализа представлений о порядке и хаосе чрезвычайно редко привлекают теоретический материал, наработанный авторами Средневековья. Это следствие, во-первых, всё ещё распространённых среди исследователей стереотипов, упрощающих интеллектуальную картину Средних веков, а, во-вторых, слабой изученности ряда аспектов философии Средневековья.

Преодоление этих двух недостатков в разрезе тематики изучения представлений о порядке и хаосе и составляет исследовательскую проблему, которая поднимается в данном исследовании.

Анализ исследований и публикаций. Тема представлений мыслителей Средневековья о порядке изучалась рядом авторов. Тут можно назвать такие имена, как А. Апполонов [1], Б. Бэлинт [23], Э. Жильсон [10], А. Лосев [12], У. Эко [25], Р. Яклич [26] и др. Однако, вне фокуса исследовательского внимания оставалась историко-философская систематика данных представлений, особенно с учётом существования теорий отдельных мыслителей Средневековья о хаосе.

В эпоху Средневековья понятия «порядок», «неупорядоченность», «отсутствие порядка» активно использовали мыслители самых различных школ и направлений. Понятие «хаос» в текстах Средневековья также встречается, хотя и намного реже. В качестве примера употребления понятия «хаос» можно сослаться в первую очередь на Августина Блаженного (IV – V вв.), Бернарда Сильвестра (XII в.), Р. Бэкона (XIII в.), Р. Луллия (XIII – XIV вв.).

Цель научного исследования. Цель данной статьи состоит в историко-философской систематизации представлений мыслителей Средневековья о порядке и хаосе.

Изложение основного материала исследования. Практически все мыслители Средних веков говорили о божественном происхождении порядка. Например, Августин Блаженный писал, что Бог – это «Тот, Кто всему даёт ... порядок» [4, 390], а Фома Аквинский констатировал, что «Порядок вселенной определяется непосредственно Богом» [19, 209].

Из тезиса о божественном источнике порядка христианские мыслители выводили многие свои теории и постулаты. Например, концепцию чуда. Говоря о возможности совершения чуда как о способности отменить установленный порядок вещей, мыслители Средневековья всегда отмечали, что это действие доступно лишь Богу: «Кто создал природу, природный порядок изменяет по своему волеию» [16, 380].

В Средние века большинством авторов упорядоченность объявлялась необходимым условием существования любой вещи или явления. Тут можно отметить слова Боэция о том, что «Существует лишь то, что придерживается общего порядка сущего» [7, 225] или же рассуждение Уильяма Оккама о том, что «Вещи суть вещи и существуют лишь в силу того, что они ... упорядочены по отношению к первой причине» [18, 143]. Также показательны рассуждения Аквината, во-первых, о том, что форма как таковая предполагает упорядоченность [19, 59], а, во-вторых, о том, что везде, где есть начало, необходимо должен наличествовать и некоторый порядок [22, 327].

Умберто Эко писал, что идея вселенского порядка является источником многих важнейших концепций Фомы Аквинского [25, 90], однако, подобные слова можно произнести в адрес многих мыслителей Средневековья. Данная идея была необходима для подкрепления постулата учения христианства о всемогуществе Бога. Так, Майстер Экхарт совсем неслучайно писал о том, что «Всё, что в порядке, долж-

но подчиняться тому, что над ним» [14, 149].

Исследователи отмечают, что идея вселенского порядка «была правилом Средних веков» [26, 89]. Причём присутствие этого правила было не просто результатом рефлексии и апологии, но и объектом восхищения. В этом контексте типична позиция Генриха Сузо, который восклицал: «И когда вижу я, сколь непостижимо прекрасно и упорядоченно устроил Ты всё, и дурное, и хорошее, умолкаю я» [9, 225].

Тут же отметим, что ряд мыслителей Средневековья всё же допускали существование хаоса. Тут можно вспомнить раннюю редакцию трактата «О Книге бытия» Августина Блаженного, где упоминается, что первоначальное состояние мира именуют хаосом [3, 679]; предсказания эритрейской сивиллы о «хаосе ада бездонного», о том, что «земля, разверзшись, откроет хаос тартара», которые цитировали соответственно Августин Блаженный в «Граде Божьем» и Роджер Бэкон [8, 153]; рассуждения Луллия о хаосе как противоположности гармонии [17, 106].

Остановимся подробнее на трактовке первоначального хаоса, которую предложил Бернард Сильвестр. В своей «Космографии» он писал, что первоначальной была «Бесформенная хаотическая масса» [24, 67]. По его словам, это был «Непокорный бесформенный хаос, враждебная смесь» [24, 67]. Из текста «Космографии» заметно серьезнейшее влияние на Бернарда текстов тех последователей Платона, которые говорили о хаосе (например, Плотин). Как отмечает Б. Бэлинт, отличительной чертой первоначального состояния, о котором писал Бернард Сильвестр, было именно принципиальное «отсутствие порядка» [23, 63].

Тем не менее, доминирующей в философии Средневековья является позиция отбрасывания даже возможности существования хаоса. Ориген подчёркивал: «В мире не должно мыслить разногласия и беспорядка» [15, 148]. Ансельм Кентерберийский пишет: «Безусловно, не подобает считать, что Бог не властен над вещами, им созданными, или что созданное им управляется другим, менее могущественным, менее благим и премудрым или вообще никаким разумом, а только неупорядоченным кругообращением случайностей» [2, 122]. Иоанн Дунс Скот отмечал: «Полагание некоего сущего, не имеющего никакого порядка весьма неразумно... Для любого интеллекта представляется разумным, что всякое сущее упорядочено. Оттого абсурдно было философствующим отвлекать порядок от чего-либо» [6, 71].

Наличие же представлений о существовании неупорядоченного многие средневековые авторы объясняют заблуждениями или недомыслием. В качестве примера такого рода критики можно привести рассуждения Боэция. Он, отмечая, что Бог закладывает неизменный порядок причин, который удерживает изменчивый мир в своей неизменности, пишет: «Вам, не могущим понять этот порядок, всё кажется беспорядочным и неустроенным, тем не менее, во всем сущем заключен порядок, направляющий его к благу» [7, 268].

Однако, наряду с многочисленными утверждениями о тотальной упорядоченности всего и вся, в работах христианских мысли-

телей можно встретить рассуждения о том, что в мире есть место и неупорядоченному. Так, в книге Исаака Себастократора можно найти сведения о том, что «злые сущности» создают «то, что находится в беспорядочном общении и смешении» [11, 140]. В работе этого византийского компилятора идей Прокла зло трактуется именно как неупорядоченность [11, 112], а беспорядок преподносится как «восстание худшего против лучшего» [11, 149]. Фома Аквинский писал о «неупорядоченной любви себя», которая приводит к жадности, а также о том, что «ненависть – это неупорядоченность человеческой воли» [22, 454]. Майстер Экхарт говорит в своём известном пассаже о любви именно о неупорядоченном: «Кто беспорядочную любовь посеет в плоти, тот пожнет вечную смерть, а кто упорядоченную любовь посеет в духе, тот в духе пожнет вечную жизнь» [13, 81]. О беспорядке говорил и Генрих Сузо, когда критиковал «неупорядоченную жизнь в удовольствиях» [9, 143].

Размышления философов Средневековья о существовании неупорядоченного можно подытожить фразой, которую высказал Иоанн Дунс Скот: «Все, подвластные закону божественному, если они не действуют сообразно ему, действуют неупорядоченно» [5, 263].

Таким образом, не смотря на все свои убеждения в тотальной упорядоченности универсума, философы Средневековья не игнорировали в своих размышлениях тему неупорядоченности. Исследователи отмечают, что христианские мыслители не могут позволить себе это игнорирование в принципе. Как писал А. Ф. Лосев, «Человечество отпало, по учению христиан, от Бога, значит, оно отпало и от гармонии. Значит, неизбежен и определенный хаос... христианство видело в хаосе именно хаос и трепетало от своей субъективной неуверенности в мире, несмотря на веру в высшую гармонию Бога» [12, 68]. Э. Жильсон полагал, что христианство невозможно без «презрения к веку сему». Это мироощущение, по словам мыслителя, неизбежно для верующего христианина. Так, анализируя творчество Франциска, Жильсон пишет: «Век, презираемый христианским мыслителем, есть именно хаос, мерзость и зло, которые человек привнес в творение своим добровольным отступничеством» [10, 181].

Особенно показательно в контексте анализа средневековых представлений о порядке и хаосе учение христианских мыслителей о грехе. Средневековые философы трактовали грех именно через понятие «неупорядоченность». Как пишет Фома Аквинский, «Грех в строгом смысле слова обозначает неупорядоченный акт, тогда как акт добродетели является упорядоченным и надлежащим актом» [21, 274]. Всякий грех, по мнению Аквината, состоит в желании некоторого преходящего блага, в отношении которого у человека возникает «неупорядоченное желание», а обладание этим благом доставляет человеку «неупорядоченное удовольствие» [21, 291]. Таким образом, совершение греха противозаконно в связи со связанной с ним неупорядоченностью, и чем большей будет эта неупорядоченность, тем более тяжким будет грех [21, 319].

Анализируя сущность греха, Аквинат полагает, что в человеке наличествует тройкий порядок [21, 295]. Во-первых, необходимо, что-

бы все человеческие действия и страсти были «соразмерены с правилом разума». Во-вторых, «человек должен направляться во всё» посредством правила божественного закона. В-третьих, должны быть упорядочены действия человека в отношении «тех людей, с которыми он проживает».

Что же касается стратегий по отношению к беспорядку, которые предлагают средневековые философы, то тут можно выделить два основных направления. Доминирующей была стратегия упорядочения беспорядка. Вторая стратегия говорила о необходимости отграничения от беспорядка.

Об упорядочении хаоса посредством рации говорил, например, Бернард Сильвестр, когда утверждал, что первичное хаотическое состояние мира требовало упорядочения путём «придания ему формы числом и узами гармонии» [24, 67]. Отметим, что о той разновидности рационального преодоления беспорядка, которая осуществляется посредством числового упорядочения, писали до Бернарда многие авторы, и в первую очередь – Платон.

В деле упорядочения феноменов беспорядочного в человеческой жизни Роджер Бэкон рекомендует прибегнуть к моральной философии, которая, по его словам, «Упорядочивает действия человека по отношению к Богу, ближнему и себе самому, и доказывает истинность этого упорядочивания, и действительно побуждает и увлекает нас к нему» [8, 349]. По убеждению Р. Бэкона, упорядочение действий по отношению к Богу должно осуществляться «через должное благоговение», по отношению к ближнему – «через справедливость и мир», а в отношении самого себя упорядочение следует осуществлять «через достойную жизнь» [8, 357].

По мнению Фомы Аквинского, поскольку «Грех – это отклонение от упорядоченности к цели» [21, 279], постольку лишь разум может быть средством противодействия греху. Дело в том, что упорядочение чего-либо к цели, по мнению Аквината, является прерогативой именно разума, а не чувственности [21, 337].

Отметим, что средневековые авторы, говоря о стратегии рационального упорядочения, продолжают давнюю интеллектуальную традицию в истории философии (Анаксагор, Платон и др.).

Как мы упоминали выше, в Средневековье были и представители подхода, который призывает не упорядочивать беспорядок, а отграничить человека от него. В качестве примера рассмотрим представления о хаосе Луллия.

Луллий использует термин «хаос», противопоставляя его понятию «гармония». В своей «Книге о рыцарском ордене» он перечисляет пороки тех, кто не может быть рыцарем. Речь идёт о гордыне, необразованности, сквернословии и т.д. После длинного перечня Луллий подытоживает: «В противном же случае, если бы в рыцарский орден вступали те, кто ему чужд, получалось бы, что нет разницы между хаосом и гармонией» [17, 106]. В последующих своих рассуждениях Луллий говорит о том, что рыцари должны отграничить свой орден от людей, олицетворяющих хаос. Испытание, тщательная проверка на соответствие множеству критериев, определённая процедура по-

священия должны были, по мнению Луллия, обеспечить отделение гармонии от такого рода хаоса.

Стратегия отграничения от хаоса имела своих приверженцев и в предыдущие эпохи философской мысли. Тут можно отметить построения эпикурейцев, а также гностиков (например, автора «Пистис София»).

Выводы. Итак, на основании вышеизложенного мы пришли к следующим выводам. В Средние века большинством авторов упорядоченность объявлялась необходимым условием существования любой вещи или явления. Идея упорядоченности использовалась для подкрепления постулата христианского учения о всемогуществе Бога и других догматов. Практически все мыслители Средних веков говорили о божественном происхождении порядка. Из тезиса о божественном источнике порядка христианские мыслители выводили многие свои теории (например, концепцию чуда).

Доминирующей в философии Средневековья является позиция отбрасывания даже возможности существования хаоса (Ориген, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Дунс Скот и др.). Присутствие в философии представлений о существовании неупорядоченного многие средневековые авторы (например, Боэций) объясняют заблуждениями или недомыслием.

Тем не менее, ряд мыслителей Средневековья допускали существование хаоса. В первую очередь тут нужно отметить учение Бернарда Сильвестра о хаосе, как первоначальном состоянии мира, и представления Луллия о хаосе, как о противоположности гармонии.

Также в философии Средневековья можно увидеть множество примеров того, что наряду с многочисленными утверждениями о тотальной упорядоченности всего и вся, мыслители рассуждают одновременно и о том, что в мире есть место неупорядоченному. Например, Фома Аквинский пишет о «неупорядоченности человеческой воли», Майстер Экхарт говорит о «беспорядочной любви», Генрих Сузо критикует «неупорядоченную жизнь в удовольствиях».

В средневековой философской мысли можно отметить две стратегии, которые предлагаются мыслителями по отношению к беспорядку. Доминирующей была стратегия рационального упорядочения беспорядка. Так, Фома Аквинский говорит, что лишь только разум может помочь человеку бороться с беспорядком, в частности, противодействовать греху как «отклонению от упорядоченности к цели». Роджер Бэкон рекомендует бороться с беспорядком посредством обращения к «моральной философии», которая упорядочивает действия человека и обосновывает правильность такого упорядочения. Бернард Сильвестр предлагает упорядочивать хаос посредством «придания ему формы числом и узам гармонии». В рамках данной стратегии упорядочения хаоса средневековые авторы продолжают зародившуюся в Античности традицию (Анаксагор, Платон и др.).

Вторая стратегия взаимодействия с хаосом, примеры применения которой можно встретить в философской мысли Средневековья – это подход отграничения человека от хаоса. Среди сторонников этой стратегии – Луллий, с его концепцией отграничения гармонии

от хаоса. Стратегия отграничения от хаоса имела своих приверженцев и в предыдущие эпохи философской мысли (эпикурейцы и некоторые гностики).

Литература

1. Апполонов А. Латинский аверроизм XIII в. – М.: ИФРАН, 2004. – 215 с.
2. Ансельм Кентерберийский. Монологион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1996. – С. 32 – 123.
3. Блаженный Августин. Главы из трактата «О книге бытия» (ранняя редакция) // Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т. 2. – К.: УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 674 – 680.
4. Блаженный Августин. О книге бытия // Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т. 2. – К.: УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 316 – 672.
5. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Всемогущество Бога по отношению к творению // Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. – М.: Издательство Францисканцев, 2001. – С. 260 – 267.
6. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале. – М.: Издательство Францисканцев, 2001. – 182 с.
7. Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – С. 190 – 290.
8. Бэкон Р. Большое сочинение // Бэкон Р. Избранное. – М.: Издательство Францисканцев, 2005. – С. 41 – 416.
9. Генрих Сузо. Книга Вечной Премудрости. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. – 296с.
10. Жильсон Э. Дух средневековой философии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.
11. Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. – СПб.: Евразия, 2002. – 192 с.
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. – Х.: Фолио, 2000. – 688с.
13. Майстер Экхарт. Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. – М.: Наука, 2010. – С. 74 – 84.
14. Майстер Экхарт. Проповеди // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. – М.: Наука, 2010. – С. 85 – 192.
15. Ориген. О началах. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.
16. Петр Дамиани. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1996. – С. 356 – 394.
17. Рамон Льюль. Книга о рыцарском ордене // Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. – СПб.: Наука, 2003. – С. 71 – 132.
18. Уильям Оккам. Сущее, сущность и существование // Уильям Оккам. Избранное. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 136 – 144.
19. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. – К.: Эльга, 2002. – 560 с.
20. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II – I. Вопросы 1–48. – К.: Эльга, 2006. – 576 с.
21. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II – I. Вопросы 49–89. – К.: Ника-Центр, 2008. – 536 с.

22. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II – II. Вопросы 1–46. – К.: Ника-Центр, 2011. – 576 с.

23. Balint B. K. Ordering Chaos: The Self and the Cosmos in Twelfth-Century Latin Prosimetrum. – Boston: BRILL, 2009. – 242 p.

24. Bernard Silvestris. The Cosmographia of Bernardus Silvestris. – New York : Columbia University Press, 1990. – 180 p.

25. Eco U. The Aesthetics of Thomas Aquinas. – Cambridge : Harvard University Press, 1988. – 287 p.

26. Yaklich R. E. The Struggle for Life in the Middle Ages and the Chaos of the Renaissance. – Bloomington : AuthorHouse, 2008. – 242 p.

© **Alexandr Kulik**

ЗМІСТ І ЗНАЧЕННЯ КАТЕГОРІЇ «ІДЕЯ» В ФІЛОСОФІЇ В. КАРПОВА

Г. А. Поперечна

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та економічної теорії

Тернопільського педагогічного університету імені В. Гнатюка
(Тернопіль, Україна)

Galina-pa@ukr.net

Анотация

Поперечная Галина Антоновна. Съдържание и значение на категорията «идея» във философията на В. Карпов. В статията се разглежда същността и значението на категорията «идея» във философията на В. Карпов – един от видните представители на Киевската духовно-академична школа. Главното внимание е съсредоточено върху разбирането от мислителя на същността на идеята като метафизично начало, нейната връзка с идеалната дейност на човека. Идеята като особен феномен на духовното съзерцание позволява да извън пределите на сетивния свят и да се издигнем до безусловните и неизменни начала, съответстващи на дълбинните потребности на човешката природа. Показва се спецификата на идеалното постигане на действителността от човека в различието между идеята и логическите форми, в частност от понятието и съждението. В контекста на анализа на критиката от мислителя на някои системи на западно-европейската философия се разкриват неговите възгледи за ролята на идеите в построяването на философското и естествено-научното знание.

Ключови думи: идея, идеална дейност, понятие, система, наука, философия.

Аннотация

Поперечная Галина Антоновна. Содержание и значение категории «идея» в философии В. Карпова. В статье рассматривается сущность и значение категории «идея» в философии В. Карпова

– одного из выдающихся представителей Киевской духовно-академической школы. Главное внимание сосредоточено на понимании мыслителем сущности идеи как метафизического начала, ее связи с идеальной деятельностью человека. Идея как особенный феномен духовного созерцания позволяет выйти за пределы чувственного мира и подняться к безусловным и неизменным началам, соответствующим глубинным потребностям человеческой природы. Показана специфика идеального постижения действительности человеком в ее отличии между идеей и логическими формами, в частности, понятием и суждением. В контексте анализа критики мыслителем некоторых систем западноевропейской философии раскрыты его взгляды на роль идеи в построении философского и естественнонаучного знания.

Ключевые слова: идея, идеальная деятельность, понятие, система, наука, философия.

Abstract

Galina Poperechna. Content and meaning of the category “Idea” in V. Karpov’s philosophy. The essence and the meaning of the category “idea” in philosophy of V. Karpov – one of the most outstanding representatives of Kyiv academic spiritual school, are scrutinized in the article. The great attention is concentrated on the thinker’s comprehension of the essence of the idea as metaphysical beginning, its connection to the spiritual nature and ideal activity of the human being. Idea as the special organ of spiritual contemplation allows human to exceed the bounds of the sensuous world and to rise to the height of absolute, unchangeable beginnings that correlate to the deep needs of the human nature. The peculiarity of ideal comprehension of the reality by human being, distinction of the idea from logical forms of thinking in particular conception and judgment is shown in the article. Thinker’s points of view on the role of idea in construction of philosophical and natural scientific meaning are revealed in the contest of analysis of his criticism of some systems of West European philosophy.

Key words: idea, ideal activity, content, system, science, philosophy.

Актуальність. В духовній спадщині українського народу філософія Київської духовної академії є одним із найяскравіших феноменів. Несправедливо замовчувана у радянські часи, вона стала справжнім відкриттям для історико-філософських досліджень останніх десятиліть. Вагомим внеском у її вивченні стали праці Н. Мозгової, М. Ткачук, Г. Волинки, І. Огородника, М. Лука та ін. Однак багато аспектів цієї філософії, як і творча спадщина її деяких представників, залишаються маловивченими. До числа таких належить і категорія «ідеї», яка у духовно-академічній філософії має фундаментальне значення та надає їй особливого спрямування. З огляду на це, зазначена тема є актуальною як в контексті дослідження специфіки філософії Київської духовної академії, так і в філософії одного з найвизначніших її представників – В. Карпова, тим більше, що у вітчизняній історії філософії до неї ще ніхто не звертався.

Мета статті полягає у виявленні особливостей розуміння В. Кар-

повим категорії «ідея», аналізі її ролі та значення у його філософії.

Незважаючи на те, що у Карпова немає праць, присвячених саме ідеї, детальне ознайомлення з його спадщиною дає можливість стверджувати, що ця проблема хвилювала його впродовж усієї наукової діяльності. До вказаної категорії він звертається і при спробі побудови проекту національної філософії, і в процесі критики новітніх тенденцій західноєвропейської філософії, і в працях з логіки та психології. Тому очевидно, що ця категорія є основоположною як для його антропології, так і для онтології та гносеології.

Термін «ідея» Карпов використовує в різних значеннях, серед яких варто виділити наступні: ідея як орган духовного споглядання; ідея як образ; ідея як погляд; ідея як головна думка, покладена в основу побудови наукового знання, якій підпорядковується уся система. При цьому всі значення тісно пов'язані з центральною проблемою його філософії – людиною, яку він розуміє як духовно-тілесну істоту, особливу ланку світобудови, здатну до трансцендування. Як метафізична істота, вона завжди відчуває потребу вийти за межі простору і часу, демонструє спроби піднятися над досвідом і проникнути у царину вищих істин. Її душа в силу своєї природи наполегливо вимагає наближення до незмінного, безумовного, прагне спілкування з ним, а розум невпинно намагається відшукати у змінному світі незмінне, вічне, таке, що не піддається обмеженню. Однак, ані знання про предмети матеріального світу, ані різні форми людської діяльності не дозволяють зробити це у завершеному, доконечному вигляді. Ідея саме і виступає одним з засобів реалізації такого прагнення, зумовленого внутрішньою природою людини та її духовною діяльністю, специфічним інструментом чи органом духовного сприйняття: «Орган такого споглядання у розумі, який відповідає органам чуття, є ідея, яку, як умову, що обмежує діяльність розуму практичного, філософська критика справедливо називає ідеєю практичною. Етимологічне значення її дає нам право розуміти її в смислі образу, а віддаленість її від свідомості дозволяє судити про неї тільки за аналогією органів чуття, влаштованих так, що кожен з них застосовний до сприйняття певного роду враження і при тому – за ступенями його чистоти й діяльності» [2, 17 – 18]. Як особлива форма сприйняття і споглядання духовного, вона «сама по собі не вкладається ні в які форми» [3, 148] та існує за своїми особливими законами. Однак, її не варто сприймати як щось абсолютно безформенне, закрите, позаяк тоді неможливо було б виділити в ній жодної ознаки. За своєю природою ідея має духовний характер і постає протилежністю матеріальним явищам видимого світу. Тому її слід розуміти чимось таким, що перенесене у форми розсудку і характеризується ознаками досвіду, але при цьому не обмежене ознаками простору і часу та не наділене матеріальними властивостями. Як ланка, що опосередковує відношення до безумовного, «сама по собі вона не є безумовним, а лише орган для споглядання безумовного, – пояснює філософ, – ... якби ідея сама по собі була безумовною, то нам ніяк не можна було б від умовного перейти до неї як до безумовного, подібно до того, як певний момент часу, скільки б він не рухався, ніколи не

може зрівнятися з безмежною і нерухомою вічністю» [3, 166]. Вимоги вищих сил людського духу, як от вимоги безумовної істини й безумовного добра, на які передусім спрямована ідея, є вимогами безформними, такими, що виходять за межі простору й часу, звідси й ідея не може бути сприйнята в формах, характерних для сприйняття речей матеріального світу. В практичному розумінні ідея – це опосередковуюча ланка між світом фізичним та духовним. Підіймаючись до світу духовного, людина за допомогою ідеї споглядає безумовні істину й добро у їхній єдності й тотожності. У такому вимірі ідея єдина і незмінна, вона постає як незбагненна й нездоланна сила людського духу. Але так як єдине завжди виявляє себе у багатоманітності, то й ідея в різних людей виявляє себе по-різному. Особливості її вияву у різних людей Карпов ставить у залежність від енергії їх духовного життя. З іншого боку, підкреслює він, людський розум, керуючись ідеєю, має ще й протилежне спрямування – до нескінченної множини предметів навколишнього світу. У цьому відношенні ідея постає як своєрідне світло, яке заломлюється через призму пізнавальних сил людини і набирає специфічного забарвлення, зумовлює характер сприйняття і бачення нею того чи іншого предмету. Звідси безумовні істина й добро як потреби нашого духу можуть виявлятися в багатьох часткових ідеях, близьких до матеріально-чуттєвої реальності, а матеріальне, у свою чергу, завжди постає у численній кількості видових «ідеалів».

Констатуючи відсутність в історії філософії єдиного підходу в поясненні ідеї, Карпов, насамперед, звертає увагу на зміни в її розумінні від Платона до мислителів Нового часу. Так, якщо Платон називав ідеями первообрази створених речей і відповідні їм вищі уявлення людського духу, то Локк, Юм та інші представники нової філософії вважали їх вже уявленнями і поняттями розсудку. У зв'язку з цим мислитель намагається показати відмінності між ними. При цьому він наголошує, що поняття передусім пов'язане з практичним досвідом людини; головну роль у його формуванні відіграє діяльність розсудку. Ідея має принципово інше походження; вона є результатом духовної діяльності і виступає умовою існування логічних понять. Щоб мислити досвідне поняття про ціле треба правильно «поставити ціле в залежність не від частин, а від ідеї цілого, у якій чого б ціле насправді не втрачало, ніщо не втрачається; а отже, і частини, наскільки б насправді не змінювалась їхня кількість, у відношенні до ідеї цілого ніколи не перестають бути частинами. Таким чином, ціле у значенні логічного поняття треба розуміти як цілісність частин предмету, що вимагається його ідеєю» [2, 226]. Отже, поняття є своєрідним обмеженням ідеї, ідея ж здійснює свій розвиток і знаходить своє вираження у поняттях. По суті, поняття є ідеєю, яка постає в формах простору і часу. Але якщо ідея у своїй сутності єдина і незмінна, то визначення понять демонструють певну залежність від способу мислення людини. Як орган розуму ідея, на відміну від поняття, не входить в область розсудку, не обмежується простором і часом, не є родовою чи загальною формою для об'єднання часткових понять. Вона є одиничною думкою, що містить в собі усю повноту реальності предмета, і в

такому випадку її ніяк не можна сприймати у значенні логічному. Це своєрідна сила, чинник, що впливає на діяльність розсудку і формує наші поняття і судження.

Формування ідеї Карпов розглядає в контексті ідеальної діяльності, яку називає ідеальним спогляданням. Цікаво, що ідеальну діяльність він вважає не стільки діяльністю розуму, скільки діяльністю усієї душі, відтак пізнавальний процес розуміє передусім як процес психологічний, а логіку підпорядковує психології. Розкриваючи поняття ідеальної діяльності, філософ звертає увагу на два основних стани душі – пасивний та активний. Перший має місце в момент сприйняття і характеризується тим, що не контролюється свідомістю (оскільки предмет діє не на нашу свідомість, а на органи відчуття; споглядуване завжди відображається у свідомості лише як результат споглядання). Для того, щоб предмети чуттєвого й ідеального сприйняття були усвідомлюваними, душа повинна перейти з пасивного стану в активний і бути спрямованою на них. У цьому випадку чуттєве сприйняття стає чуттєвим спогляданням, а ідеальне споглядання – умозрінням. Саме завдяки йому світ, даний нам у нескінченній множині змінних явищ, постає як ідеальна єдність істинного і доброго. Таке умозріння мислитель називає теоретичним розумом і наголошує, що його органом є та ж сама ідея, якою розум керується як образом нескінченної істини і нескінченного добра. Але в зазначеному контексті вона набирає вже іншого характеру і постає не як образ, а як погляд (idea) і лише в цьому останньому значенні освітлюється свідомістю. Зрозуміло, що у такому випадку мається на увазі не фізіологічний, а особливий, духовний погляд, який виражає прагнення розуму угледіти в різноманітності частин предмета єдність його природи, збагнути зв'язок, завдяки якому утримується його цілісність і тотожність. «Зрозуміла таким чином ідея постає для нас як така, що виникає з глибини душі і буває усвідомлювана як власне наш самодіяльно спрямований до предмета витвір, а тому не без підстав називається ідеєю теоретичною. Однак цей витвір є не що інше, як переклад, або застосування практичної ідеї істинного і доброго до споглядання природи творінь Божих. І тільки у такому відношенні ідеальна діяльність нашого розуму є діяльністю вільною, так як від нас залежить – споглядати істину і добро в світі, чи не споглядати, і практичну свою ідею переводити у ту чи іншу сферу предметів» [2, 23]. Таким чином, за Карповим, наша діяльність, сприйняття і розуміння предметів та явищ матеріального світу залежать від глибини засвоєння практичної ідеї. Це підтверджує той факт, що знання, які ми набуваємо, завжди співвідносяться нами з безумовною істиною, а вчинки – з абсолютним добром. Ідею істини і добра філософ називає «нерухомими крапками в природі нашої душі, які служать для визначення всього мінливого» [2, 254]. Для того, щоби пов'язатися зі змінною стороною предметного світу, ідея істини і добра переходить з області розуму в область розсудку і у формах простору і часу вже виявляє себе в різноманітних речах і явищах як незмінне у змінному. Підіймаючись до сфери розсудку і волі, та, вкорінюючись у форми мислення й морального самовизначення,

вона знаходить своє вираження в множині розумових і моральних начал. Відтак теоретичні і моральні знання людини, ґрунтуючись на ідеях істини і добра, мають пряме відношення до сутностей, порядку і цілей буття, постають як знання про «предметну істину, або сутність буття, про предметне добро, або доцільність дій, про предметну єдність істинного і доброго, або гармонійного взаємного обмеження сутностей і цілей» [2, 256]. Але, оскільки розум споглядає їх не у їхній сутності, а у відображеннях, то ці знання не досягають поставленої мети, а є лише рухом до неї.

Річ, яка споглядається розумом внутрішньо (ідеально), характеризується наступними ознаками: 1) не підлягає часовим характеристикам, бо завжди постає як одна і та ж сама; 2) не обмежується місцем чуттєвого сприйняття, позаяк є всюди однією і тією ж самою; 3) не характеризується матеріальним виглядом, бо для умозріння вона існує не за зовнішніми ознаками, а за внутрішньою своєю сутністю, і має єдиний незмінний істотний образ. Особливістю ідеального є те, що «ми бачимо предмет поза звичними умовами його буття, доступними для поняття і відчуття: в ідеї він – проста, але реальна думка, у якій не можна відділити форму від змісту» [1, 99]. Такий образ є протилежним чуттєвому образу. Його філософ називає «розумовим неподільним», маючи на увазі, що він відображає внутрішній склад предмету, який містить все необхідне, на підставі чого предмет споглядається саме таким, а не іншим. Водночас такий образ можна розуміти як суще або сутність, вказує мислитель, і додає, що таким чином пояснена ідея – це погляд на предмет ніби для відтворення його в смислі розумового неподільного. За своєю природою вона є формою осягнення мислимого, яке, з одного боку, спрямоване до безумовних начал світу, а, з іншого боку, до розсудку.

Оскільки діяльності розуму властиві два напрями – на буття в цілому та на предмети і явища окремих сфер природи, то Карпов розрізняє два типи ідей – загальні та часткові (розумові і досвідні). Перші стосуються царини наддосвідної і в цьому відношенні є метафізичними, вільними від умовностей; другі спрямовані на пізнання видимого світу, є залежними і потребують перевірки досвідом. При цьому філософ наголошує, що часткові ідеї є цілковито залежними від ідей загальних і ніяк не навпаки. Така позиція є показовою з огляду на факт зростання ролі і значення природничо-наукового знання в поясненні світу і на його претензії у вирішенні важливих світоглядних проблем. У зв'язку з цим мислитель критикує поширену в Новий час тенденцію до матеріалізації знання, яка, на його думку, не тільки не сприяє виробленню цілісного погляду на предмет, але і часто-густо призводить до суперечливих висновків. «Хто набув звички дивитись на все виключно з боку матеріального і задовольнятися тільки змістом справи, той у відомій кількості набутих знань бачить все і більше нічого не бажає... Однак часто буває, що у довгій низці подібного ланцюгу фактів кінцеві елементи отримують настільки суперечливе відношення до початкових, що якби зблизити їх, то вони постали б як істина і хиба, або як добро і зло» [2, 230]. Водночас філософ критикує і протилежний підхід. Як засвідчує

філософія Фіхте і Декарта, цілісного знання також неможливо досягнути лише шляхом ідеального споглядання. В першому випадку розум дуже обмежений і не може справитися з численним різномірними знаннями, що робить його ідеально близькозорим, у другому – без належного запасу знань губиться сама ідея предмету.

Характеризуючи часткові ідеї, Карпов наголошує на їхніх недоліках: 1) їхнє підтвердження й оцінка часто залежить від переконань і спрямувань того, хто її здійснює; 2) у них завжди залишається відчутною недостатність та проблема правильного встановлення фактів; 3) підміна реального знання логічними прийомами та конструкціями. Вочевидь, часткові ідеї наближають нас до пізнання окремих сфер дійсності, але не дозволяють виробити цілісний погляд на світ. Звідси є очевидною їхня залежність від розумових, чи метафізичних ідей, дослідженням яких займається філософія. Тому будь-яка спеціальна наука повинна розвиватись з часткової ідеї, а завдання філософії полягає у їхньому гармонійному поєднанні. В основі такого конструювання теж лежатиме ідея. Але на відміну від інших ідей, вона має бути вищою від досвіду і незалежною від окремих галузей знання. Для Карпова прикладом філософії, у якій чітко простежується єдність ідеї, і де відображена струнка система природи, є філософія Платона. Протилежний підхід уособлює філософія Фіхте і Гегеля, які в своїх системах, виходячи з чистої ідеї розуму і обмежуючись лише діяльністю самого розсудку, на думку Карпова, підмінили її беззмисловою субстанцією, що розвивається виключно лише за законами мислення. Втративши з поля зору ідеально споглядувану і повну змісту сутність, вони, зазначає мислитель, перетворили свою філософію на суху логічну конструкцію.

Вважаючи цілком виправданою тенденцію до систематизації знання у науці Нового часу, Карпов підкреслює роль чітко визначеної у ній ідеї. Досконала систематизація, на його думку, передбачає єдність начала мислячого з мислимим предметом. Завдяки цьому наука, яка стосується певної царини буття, організовує її як рід, що складається з множини видів, кожен з яких має не тільки своє місце, але й набирає своїх особливостей та значення лише серед органічних частин цілого. Отже, система є поєднанням думок, що ґрунтується на чіткому розподілі й істотній їх залежності, завдяки чому постає як гармонійне ціле і виражає єдину реальну ідею мислимого предмету. При цьому філософ наголошує на неможливості досягнення остаточного погляду в системі, позаяк це означало б зупинку у пошуках, що неприпустимо для самої ідеї. Тому ідея є водночас і джерелом розвитку знання та створення системи, і джерелом її руйнування. Обмежуючись предметом, вона не переносить обмеження і спонукає нас до виходу за встановлені нами межі системи. Таким чином, мислитель переконаний у невпинному пошуку, зміні і трансформації знання, що для нього є показником енергії людського розуму, його нестримного руху до істини й добра. Систематичне знання Карпов вважає дуже важливим не тільки в науковій діяльності людини, але і в житті загалом. На його переконання, знання людини повинне виступати як одне ціле і бути вираженням її переконань.

Хоча ідея істини й добра залишається єдиною та незмінною, можна спостерігати, зазначає вчений, що у різні епохи, у різних мислителів, у певних народів ідеї набувають специфічного забарвлення. Це вказує на їхній щільний зв'язок з історичними та духовно-культурними особливостями національного життя. Тому перенесення на ґрунт однієї культури тих чи інших ідей іншої культури може бути або безрезультатним, або взагалі мати для неї негативні, руйнівні наслідки. Так, Римська імперія, успадкувавши досягнення стародавніх греків, не спромоглася їх розвинути, бо ці досягнення були результатом ідей, що назавжди залишилися в розумі Платонів, Евріпідів тощо. Ідеї ані «виховати», ані «передати» не можна, вважає Карпов: «занесені в чужу їм атмосферу в формі або творів писемності, або живої бесіди, вони або залишаються безплідними, або гинуть, або встановлюючись і вкорінюючись, заглушають домашній хроматизм ідеї – вимоги вітчизняної віри і форми суспільного життя, і таким чином, повільно перероджують суспільство» [2, 263]. Виступаючи проти сліпого запозичення ідей західноєвропейських народів, філософ висуває ідею створення вітчизняної філософії, начала якої виростають на ґрунті національної культури і відповідають особливостям народної віри, звичаям, способам життя тощо.

Висновок. Ідея – одна з основоположних категорій метафізики Карпова. За своєю сутністю вона є формою осягнення мислимого, яке, з одного боку, спрямоване до безумовних начал світу, а, з іншого – до розсудку людської істоти. По відношенню до людини ідея є показником духовної енергії, вона відіграє роль керівного начала її духовно-практичної діяльності та способу її буття. В процесі наукового пізнання вона є ланкою, що об'єднує теорію з практикою, гармонізує зміст і форму науки, систематизує знання.

Література

1. Карпов В. Н. Карпов В. Н. Введение в философию / Карпов В. Н. Избранное. – СПб.: Тропа Троянова, 2004. – С. 59 – 198.
2. Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. – СПб., 1856. – 314 с.
3. Карпов В.Н. Философский рационализм новейшего времени / Карпов В.Н. Сочинения в трех томах. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – Т. 1. – С. 130 – 255.

© Galina Poperechna

**О. ПОТЕБНЯ І Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКИЙ:
СПРОБА ПОРІВНЯЛЬНОГО АНАЛІЗУ ЛІНГВОФІЛОСОФСЬКИХ
КОНЦЕПЦІЙ**

В. Ю. Свищо

аспірантка кафедри філософії Національного педагогічного
університету імені М.П. Драгоманова

(Київ, Україна)

sv.vica@rambler.ru

Анотация

Виктория Юриевна Свищо. О. Потебня и Д. Овсянко-Куликовски: опыт за сравнителен анализ на лингво-философските концепции. Статията е посветена на компаративисткия анализ на лингво-философските възгледи на О. Потебни и Д. Овсянко-Куликовски. В лингво-философските възгледи на тези учени се проследява отделяне на езика като особен обект на науката, развиващ се в соответствии със своите собствени закони. Авторът на статията твърди, че процесът на формиране на Д. Овсянко-Куликовски като учен се осъществявал под влиянието на идеите на философията на позитивизма. Това обаче не бива да се твърди, що се касае до А. Потебни, на който никога не е импонирал позитивизмът в качеството му на цялостна система на мислене. Особено отчетливо тези различия са представени във възгледите на двамата учени, касаещи съотношението на граматичното и логичното мислене.

Ключови думи: позитивизъм, психология на езика, философия на езика, метод, език, мислене, логос, натурален психологизъм.

Аннотация

Виктория Юрьевна Свищо. О. Потебня и Д. Овсянко-Куликовский: попытка сравнительного анализа лингвофилософских концепций. Статья посвящена компаративистскому анализу лингвофилософских взглядов О. Потебни и Д. Овсянко-Куликовского. В лингвофилософских взглядах этих ученых прослеживается выделение языка в особый объект науки, развивающийся в соответствии со своими собственными законами. Автор статьи утверждает, что процесс становления Д. Овсянко-Куликовского как ученого осуществлялся под влиянием идей философии позитивизма. Этого нельзя утверждать относительно А. Потебни, которому никогда не импонировал позитивизм в качестве целостной системы мышления. Особенно отчетливо эти различия представлены во взглядах обоих ученых, касающихся соотношения грамматического и логического мышления.

Ключевые слова: позитивизм, психология языка, философия языка, метод, язык, мышление, логос, натуральный психологизм.

Abstract

Victoriya Svyshcho. O. Potebnya and D. Ovsyaniko-Kulikovskiy: an attempt of the comparative analysis of lingvophilosophical concepts. The article is devoted to the comparative analysis of O. Potebnya's and D. Ovsyaniko-Kulikovskiy's lingvophilosophical views. In lingvophilosophical

views of both scientists observed the fact that language is a particular object of science, which develops according to its own laws. The author argues that the process of becoming D. Ovsyaniko -Kulikovskiy as a scientist was held under the influence of positivism. This can not be said concerning to O. Potebnya, who never liked the positivism as a concept. The most clearly these differences manifested themselves in the views of both scientists according to question of the relationship between grammatical and logical thinking.

Keywords: positivism, psychology of language, philosophy of language, method, language, thinking, philosophical linguistics, logos, natural psychology.

Актуальність. Дмитро Овсянико-Куликовський (1853-1920) – представник позитивістської філософії, яка поширилася в Україні та Росії у другій половині XIX ст. Психологізація науки про мову стає проявом позитивізму другої половини XIX ст. і цим самим надає філософії мови в Росії та Україні цього періоду психологічного спрямування. Своєю науковою метою вчений вважав не досягнення істини, а формування методів дослідження, опрацювання нових способів і прийомів мислення. На думку Овсянико-Куликовського, пізнати можна лише явища, а не істину.

Беззаперечна актуальність цієї теми обумовлена необхідністю дослідження позитивістської філософії в Україні другої половини XIX ст., одним з представників якої був Д. Овсянико-Куликовський та дослідження інноваційного і традиційного контексту філософсько-лінгвістичної концепції мислителя. Проблема статті полягає у необхідності заповнення прогалів в історії української культури загалом і української лінгвофілософської науки, зокрема, що утворились в радянській гуманітаристиці внаслідок повного заперечення як ворожих будь-яких філософсько-ідеалістичних теорій та концепцій.

Мета цієї статті полягає у виокремленні світоглядних засад та сутності лінгвофілософських поглядів українського вченого Д. Овсянико-Куликовського, що стосуються філософії мови; порівнянні цих поглядів з світоглядною позицією щодо філософії мови його геніального вчителя – О. Потебні.

Зазначимо, що творчості Д. Овсянико-Куликовського присвячено цілу низку публікацій. Значну увагу дослідженню творчості українського філолога-мислителя приділяв Ф. Бацевич [2]. Наприкінці XIX ст. наукова спадщина Д. Овсянико-Куликовського була предметом дослідження таких вчених, як А. Горнфельд [4], Т. Райнов [12], С. Ольденбург [9], М. Анікіна [1].

Актуальними у вивченні наукової спадщини Д. Овсянико-Куликовського у зв'язку з необхідністю теоретичної реконструкції його філософсько-лінгвістичних поглядів як представника вітчизняної позитивістської філософії є дослідження такого російського вченого як М. Безлепкін [3]. У його працях та у дослідженнях багатьох інших вчених простежується і вплив лінгвофілософського вчення Д. Овсянико-Куликовського на подальший розвиток вітчизняної філософії науки.

Серед сучасних досліджень творчого доробку вченого з питань психології необхідно відзначити роботу В. Єфімець «З історії психологічної естетики кінця XIX – початку XX ст.» [5], в якій розглядаються погляди Д. Овсянико-Куликовського на проблему психології творчості та працю М. Осьмакова «Психологічний напрям в російському літературознавстві: Д. Овсянико-Куликовський» [10], де мова йде про визначення місця психологічного напрямку у вітчизняній літературній науці.

Виклад основного матеріалу. Наукові інтереси Д. Овсянико-Куликовського визначилися під впливом О. Потебні. У галузі лінгвістики – це питання психології мови, думки і творчості, еволюції синтаксичних форм. У літературознавстві – психологічне дослідження творчості великих письменників-художників та поетів-ліриків. У філософії мови – це її психологічне спрямування та розгляд науки про мову крізь призму психології та соціології.

Під впливом праць О. Потебні Д. Овсянико-Куликовський виробив стійке правило підходити до будь-якого мовного чи літературного явища з позиції психологізму. Вчений був цілком підпорядкований цій методиці. Його також захоплювали ясність і точність методів дослідження в природничих науках, які неможливо застосовувати при дослідженні духовної діяльності людини. Після смерті О.Потебні, Д.Овсянико-Куликовський починає більш глибоко вивчати наукові проблеми, якими цікавився вчитель та продовжує його справу. Засвоюючи наукову спадщину О. Потебні, його відкриття в галузі філософії мови і синтаксису, вчений все частіше замислювався над можливістю пошуку власного шляху в науці. Наукові інтереси Д. Овсянико-Куликовського спочатку концентрувалися в галузі мовознавства, однак постійно і неухильно його думка зверталася до з'ясування співвідношення мови з процесами художнього мислення.

Ще до того, як відбулася зустріч Д. Овсянико-Куликовського з О.Потебнею, вчений говорив про «натуральний психологізм» свого мислення. Факти і явища, які він вивчав, цікавили його насамперед з психологічної точки зору. Перебуваючи за кордоном, Д. Овсянико-Куликовський познайомився з книгою Г. Пауля «Принципи історії мови», яка вийшла у 1880 році. Ця книга мала великий вплив на формування наукового світогляду вченого, перш за все, своєю ідеєю виведення всіх фактів мови з індивідуальної психології. Г. Пауль довів, що у духовному житті народу немає жодного факту, який не можна було б вивести з індивідуальної свідомості. Крім Г. Пауля Д. Овсянико-Куликовський звертався до праць таких засновників еволюційної школи в історії культури як Г. Спенсер та Е. Тейлор. Саме тому доцільним буде зазначити, що процес становлення Д. Овсянико-Куликовського як науковця відбувався під впливом позитивізму, і це надає нам можливість зрозуміти той факт, що вчений мав дещо інші уявлення ніж О. Потебня, який у свою чергу, ніколи цілковито не поділяв настанови позитивістської концепції.

За кілька місяців до переїзду з Казані до Харкова Д. Овсянико-Куликовський видрукував статтю в часописі «Російська думка» (1887). У цій статті він розвивав ідею зв'язку мови та мислення, зокрема, й

зв'язок мови з художнім мисленням. Коли О. Потебня прочитав цю статтю, він сказав її автору: «Знаєте, уже кілька років поспіль я читаю курс з теорії словесності, де ідея, аналогічна Вашій, проводиться систематично і обґрунтовується фактами мови та образного мислення» [7, 171].

Тому спочатку, незалежно один від одного, вони розвивали однакові теорії, які були пов'язані з мовою та образним художнім мисленням. Проте, у молодого професора ці теорії були більш схожі на нестійкі припущення та наукові передбачення. А от у О. Потебні важливі і точні визначення досліджуваного предмету склалися у добре аргументовану систему, яка на той час ще не отримала свого друкованого закріплення, але поступово і впевнено діставала апробацію у його лекціях з теорії словесності.

Д. Овсянико-Куликовський виявився напрочуд кмітливим і цілеспрямованим учнем. Він відразу, як тільки приїхав до Харкова, почав відвідувати лекції свого вчителя. Молодий професор прагнув не лише збагатити свою пам'ять значним фактичним матеріалом, але, перш за все, проникнути в саму сутність системи поглядів, збагнути логіку думки та умовиводів, заволодіти методом наукового дослідження великого вченого. Лекції О. Потебні справили надзвичайно великий вплив на формування Д. Овсянико-Куликовського. «І коли я прослухав його, – згадував він згодом, – новий світ мені відкрився... Я сприйняв науковий метод Потебні. А це було найважливіше, без чого неможливо було розпочати самотійну роботу в даній галузі» [7, 171].

У своїх лекціях з теорії словесності, які були прочитані в Харківському університеті, О. Потебня виходив з твердження про органічний зв'язок між мовою та мисленням, який інтерпретувався ним у руслі вчення геніального основоположника психологічного та філософського мовознавства – В. фон Гумбольдта. «Показати в дійсності участь слова в творенні послідовного ряду систем, які мають певне відношення до ставлення особистості до природи, є основним завданням історії мови; загалом ми правильно зрозуміємо значення цієї участі, якщо приймемо основне положення, що мова – це засіб не висловлювати вже готову думку, а створювати її, що мова – це не відображення світогляду, який склався, а складова частина його дійсності» – стверджував вчитель Д. Овсянико-Куликовського у своїй праці «Думка і мова» (1862) [11, 173].

Поділяючи погляди В. фон Гумбольдта, за яким мова і духовна сутність людини нерозривно пов'язані, О. Потебня, однак, вважав його ідею про тотожність мови і духу народу логічно суперечливою. Він приймає іншу думку німецького вченого, зокрема, про те, що мова зароджується в таких глибинах людства, що її ніяк не можна вважати витвором народів. Людина користується мовою, навіть не знаючи як вона утворилася. В. фон Гумбольдт пише: «Мова – це орган, який творить думку... Тому інтелектуальна діяльність і мова – це єдине ціле» [2, 45].

Подібно до свого вчителя Д. Овсянико-Куликовський повністю занурився у глибоке вивчення лінгвістичних проблем, не послаблю-

ючи при цьому свого зацікавлення питаннями психології, художнього мислення, творчості російських письменників. З 1892 року він взявся працювати над статтею «О. О. Потебня, як мовознавець-мыслитель» [6], яка була надрукована у «Київській старовині» окремою брошурою (1893). У ній розміщувався популярний виклад наукових відкриттів та ідей О. Потебні.

Особисте спілкування Д. Овсянико-Куликовського з О. Потебнею було нетривалим. Д. Овсянико-Куликовський прослухав його курси з синтаксису і теорії словесності, які О. Потебня читав протягом навчального року. А вже в наступному році О. Потебня помер. Смерть вчителя ще більше підштовхнула Овсянико-Куликовського до посиленого вивчення тих наукових проблем, які розроблялися його учителем і, зрештою, вирішив продовжити справу українського лінгвофілософа. Наукові інтереси Д. Овсянико-Куликовського повільно дрейфували від мовознавства до площини співвідношення мови з процесами художнього мислення. 1892-1893 рр. стали переломним періодом у його житті та науковій біографії. Саме в цей час він усвідомив себе продовжувачем вчення О. Потебні. «Я зрозумів, – пише молодий професор, – що в літературі мені треба зайнятися психологічним дослідженням творчості та творів великих письменників-художників та поетів-ліриків, переважно російських» [6, 38].

Самостійні наукові дослідження Д. Овсянико-Куликовського базувалися в основному на взаємовідносинах «граматичного мислення» та логічного. Саме в цьому питанні його наукові погляди суттєво відрізнялися від поглядів його вчителя. Д. Овсянико-Куликовський пише статтю під назвою «Ідея безкінечного в позитивній науці та в реальному мистецтві», де формулює теоретичний висновок своїх роздумів щодо відношення науки та мистецтва, визначає специфіку як одного так і іншого, а також висвітлює зародки ідей, які згодом починає розвивати у наступних працях. Ця стаття допомагає нам зрозуміти, яким саме чином здійснювався концептуальний перехід у його дослідженнях від занять мовознавством (за методом О. Потебні) до аналізу проблем літературознавства, філософії та психології.

Від самого початку своєї наукової діяльності Д. Овсянико-Куликовський формувався як учений широкого профілю. Паралельна робота в галузі лінгвістики та літературознавства доповнювалася зацікавленістю філософією, соціологією, психологією і навіть природничими науками. Він прагнув пізнати усі сфери наукової діяльності, щоби якомога глибше зрозуміти проблеми мови та мислення – наукового та художнього. Природничі науки захоплювали його ясністю і точністю методів дослідження. Його надихав результат, якого досягали вчені у галузі природничих наук. Адже вони спиралися на чітко визначену методику пізнання явищ реального світу, а літературознавці, натомість, у цьому відношенні перебували у стані невизначеності. Успіхи у природничих науках підштовхнули його до думки про можливість і навіть необхідність скористатися методами наукового пізнання і у дослідженні творів художньої літератури.

У статті «Ідея безкінечного в позитивній науці та в реальному мистецтві» Д. Овсянико-Куликовський стверджує, що предметом на-

уки є космос у всій своїй різноманітності та нескінченності, а предметом мистецтва – людина, людство у різноманітності та нескінченності проявів її духовних та соціальних стремлень.

Д. Овсянико-Куликовський, так само як і О. Потебня, виходив з суб'єктивно-ідеалістичного розуміння сутності слова та поетичного твору, з суб'єктивно-психологічного тлумачення природи художньої творчості. Він повністю підтримував твердження свого вчителя про те, що нова теорія словесності повинна мати одну основу з теорією мови, повинна спиратися на дані сучасного мовознавства.

Психологія розуміння людиною того, що йому говорять, – надзвичайно складна проблема, незважаючи на те, що її постійно досліджують. Ще Гете, вивчаючи праці філософа Спінози, почав замислюватись над питанням, наскільки точним може бути його розуміння умовиводів Спінози. Вчений мимоволі почав міркувати над тим, чи можливо взагалі одній людині зрозуміти іншу таким чином, щоби її думка була усвідомлена у всій своїй повноті, з усіма психологічними передумовами, з усіма порухами її душі. Й прийшов до висновку, що людська душа – це річ закрита, і в неї неможливо проникнути. Її зміст, що містить в собі й мислення, певні думки, не передається, не переноситься від однієї людини до іншої. А взаємне розуміння, навіть за найкращих умов, може бути лише відносним.

В основу психологічного підходу Д. Овсянико-Куликовського була покладена ідея О. Потебні про органічний зв'язок побутового і художнього мислення. Побутове мислення – як явище нижчого рівня, художнє – вищого, а сама побутова мова – як спосіб народження художнього образу. Культурно-історичній методології Д. Овсянико-Куликовський надавав характерного для неї психологізму. Риси культурно-історичної і психологічної шкіл переплітаються у нього з соціологізмом. Зразком для Д. Овсянико-Куликовського є та сама раціональна психологія, яка була закладена ще у Платона, а пізніше реалізувалася Р. Декартом, Б. Спінозою та ін. У цій площині увагу вченого привернув і етичний, моральний аспекти. Розглядаючи концепцію морального раціоналізму, учений підкреслював, що усі труднощі у процесі формування моральності особистості пов'язані зі стихією відчуттів, які переповнюють людину.

Зацікавленість Д. Овсянико-Куликовським психологією людини своєрідно трансформувалася і в дослідженні творів художньої літератури. «Психологічне вивчення великих російських письменників-художників, – згадує він, – захопило мене настільки глибоко і міцно, як і дослідження в галузі синтаксису... Як тут, так і там однаково відчувався простір мого природженого «психологізму» [7, 44].

Д. Овсянико-Куликовський вважав, що необхідно вивчати психологію розумової творчості загалом, як феномен людської діяльності, яка відрізняє його від тваринного світу. Але перевагу він все ж таки віддавав психології художньої творчості. Дослідження особливостей розвитку філософії мови в контексті позитивізму сприяли і розвитку мовознавства та виділення його у самостійну наукову дисципліну. У лінгвофілософських концепціях О. Потебні та Д. Овся-

нико-Куликовського простежується і виділення мови в особливий об'єкт наукового аналізу, який розвивається за своїми законами, відмінними від законів логічного мислення.

Висновки. Отже, і О. Потебня і його учень Д. Овсянико-Куликовський зробили надзвичайно вагомий внесок у розвиток української філософії мови та психології художньої творчості. Підсумовуючи аналіз поглядів О. Потебні і Д. Овсянико-Куликовського, слід підкреслити, що діяльність Д. Овсянико-Куликовського - лінгвіста, літературознавця, філософа – це подальший розвиток вчення О. Потебні, здійснений з використанням досягнень позитивізму. Для сучасного науковця залишається завдання подальшого аналізу його наукового доробку.

Література

1. Аникин Н. К переписке М. Горького с Д. Н. Овсянико-Куликовским. Материалы и исследования. В 3-х томах. – Москва, 1941. – Т. 3. – 312 с.
2. Бацевич Ф. Філософія мови. Історія лінгвофілософських учень: підручник – Київ: ВЦ «Академія», 2011. – 240 с.
3. Безлепкин Н. Философия языка в России. – Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2002. – 272 с.
4. Горнфельд А. Боевые отклики на мирные темы. – Ленинград: Колос, 1924. – 280 с.
5. Ефимец В. Из истории психологической эстетики конца XIX – начала XX века (Эстетика Харьковской психологической школы). – М., 1974. – 23 с.
6. Овсянико-Куликовский Д. А. А. Потебня, как языковед-мыслитель. – Киев: «Киевская Старина», 1893. – 61с.
7. Овсянико-Куликовский Д. Воспоминания. – Москва: Время, 1923. – 187 с.
8. Овсянико-Куликовский Д. Литературно-критические работы. - Т. 2. – Москва: Художественная старина, 1989. – 526 с.
9. Ольденбург С. Д. Н. Овсянико-Куликовский, санскритист и лингвист // Начала. – № 2. – 1922. – С. 7-21.
10. Осьмаков Н. Психологическое направление в русском литературоведении: Д. Н. Овсянико-Куликовский. Учеб. пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов по спец. № 2101 «Рус. яз. и лит.» – Москва: Просвещение, 1981. – 160 с.
11. Потебня А. Мысль и язык. – Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1892. – 228 с.
12. Райнов Т. Психология творчества Д. Н. Овсянико-Куликовского. Вопросы теории и психологии творчества. – Харьков, 1914. – Т. 5. – 227 с.

© Victoriya Svyshcho

БОГ У ЖИТТІ ТА ФІЛОСОФІЇ Л. ВІТГЕНШТЕЙНА

Є. М. Шушкевич

викладач кафедри філософії Національного педагогічного
університету імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна)

shushkevych.e.n@gmail.com

Анотация

Евгений Николаевич Шушкевич. Бог в живота и философия-та на Л. Витгенщайн. Цел на дадената статия се явява определяне на мястото, което заема Бог във философията на Л. Витгенщайн, а също така и отношението на мислителя към Бога в живота. В статията се анализират както работите на философа, така и определени фрагменти от неговата биография. Определя се, че върху представата на Л. Витгенщайн за Бога в значителна степен повлияват възгледите на Л. Толстой. Ако в младостта си философът на вопроса за вероисповеданието отговарял «римо-католическо», то в зрялата си възраст той бил убеден в това, че религиозността на човека е въпрос от изключително личен характер, което трябва да се решава изключително в границите между човека и Бога без каквито и да било посредници, включително и църквата.

Във философските построения на Л. Витгенщайн Бог се свързва с разбирането на смисъла на живота. В концепцията, представена в «Логико-философския трактат», Бог се намира извън предела на света на фактите, той никъде не се проявява в света на фактите, но му придава ценност и може да бъде разбран като смисъл на този свят. Изследване на това, което е ценно, а също така на смисъла на живота за Л. Витгенщайн се явява етиката. И в определен смисъл етиката, която не може да бъде само наука, може да представлява от себе си и изследване на това, което е свързано с Бога. Убеждението в съществуването на Бога формира по пътя на соответното възпитание и определения начин на живот.

Ключови думи: Бог, религия, вяра, свят, живот, смисъл.

Аннотация

Евгений Николаевич Шушкевич. Бог в жизни и философии Л. Витгенштейна. Целью данной статьи является определения места которое занимает Бог в философии Л. Витгенштейна, а также отношение мыслителя к Богу в жизни. В статье анализируются как работы философа, так и определенные фрагменты его биографии. Определено, что на представление Л. Витгенштейна о Боге в значительной мере повлияли взгляды Л. Толстого. Если в юности философ на вопрос о вероисповедании отвечал «римско-католическое», то в зрелом возрасте он был убежден в том, что религиозность человека – это дело сугубо личного характера, которое должно решаться исключительно в границах между человеком и Богом без каких бы то ни было посредников, включая и церковь.

В философских построениях Л. Витгенштейна Бог связывается с

понятием смысла жизни. В концепции, представленной в «Логико-философском трактате», Бог находится за пределами мира фактов, он нигде не проявляется в мире фактов, но придает ему ценность, и может быть понят как смысл этого мира. Исследованием того, что ценно, а также смысла жизни для Л. Витгенштейна является этика. И в определенном смысле этика, которая не может быть только наукой, может представлять собой и исследование того, что связано с Богом. Убеждение в существовании Бога формируется путем соответствующего воспитания и определенного образа жизни.

Ключевые слова: Бог, религия, вера, мир, жизнь, смысл.

Abstract

Yevgenii Shushkevych. God in the life and philosophy of Ludwig Wittgenstein. The purpose of this article is to determine the place that takes God in philosophical speculations of Ludwig Wittgenstein, as well as the relation of philosophy to God in life. The article examines how the work of the philosopher, and some fragments of his biography. Determined that the presentation of Ludwig Wittgenstein on God in greatly influenced the views of Leo Tolstoy, whom he met while in the Army. If youth philosopher on the question of religion replied, - «Roman Catholic», then in adulthood was not a follower of a single church, and was convinced that religion is a matter which should be resolved solely between man and God, without any was mediators, including the church.

In philosophical constructs of Ludwig Wittgenstein God communicates with the notion of the meaning of life. The concept presented in «Tractatus Logico-Philosophicus» God is beyond the world of facts, it is nowhere in the world of facts, but gives it value, and can be understood as meaning the world. Since God is beyond the world of facts about him can not speak clearly, and for this reason must be silent. Research shows that it is valuable as well as the meaning of life for Ludwig Wittgenstein can be ethics. And in a certain sense, ethics can that not be a science, the study may be due to the fact that with God. Belief in the existence of God develops through appropriate education, formation of a certain lifestyle.

Key words: God, religion, faith, world, life, meaning.

Вступ. З біографії Л. Вітгенштейна ми можемо побачити, що питання, які стосуються релігії, віросповідання, розуміння Бога, навряд чи можна назвати для філософа простими. Згадуючи останній афоризм його «Логіко-філософського трактату»: «Про те, про що не можна сказати, треба мовчати», ризикнемо і зробимо припущення, що для самого Л. Вітгенштейна питання, які стосуються Бога, належать до того, про що слід мовчати. Ми спробуємо трохи послухатись автора цього афоризму і спробуємо дещо сказати про значення Бога у його житті та філософії.

Актуальність теми дослідження. Про Бога Л. Вітгенштейн писав не так багато, в основному це записи у його щоденниках і декілька афоризмів в «Логіко-філософському трактаті» [1] та праці «Культура і цінність» [4]. Трохи більше записів філософ залишив стосовно релігії та релігійної віри, але це ми залишимо для наших подальших

досліджень.

Що стосується досліджень на тему розуміння Л. Вітгенштейном поняття “Бог” і відношення філософа до нього, то їх не так вже й багато. Проте існують дослідження, які стосуються поглядів філософа на феномен релігії, які певним чином перегукуються з темою нашого дослідження. До них ми можемо віднести статтю О. Ляховича “Теологічна грамати́ка” Вітгенштейна: спроба прочитання” [7], в якій автор намагається відтворити картину релігійного світосприйняття мислителя, а також статтю Т. Войчука “Теологічне прочитання Вітгенштейна” [5], у якій дослідник проводить паралелі поміж теоріями та працями філософа і християнською теологією у її контексті від апостола Павла до Ф. Аквінського, Д. Скота і В. Оккама. Автор приходить до висновку, що те, як відчуває філософ християнську віру, несе на собі явний августи́нівсько-к’єркегорівський відбиток, а в деяких моментах міркування Л. Вітгенштейна близькі до християнського екзистенціалізму.

Серед зарубіжних досліджень відзначимо працю голландського дослідника Ю. Хенгстменгеля (Joost W. Hengstmengel) “Філософія для слави Божої”. Вітгенштейн про Бога, релігію і теологію” («Philosophy to the glory of God. Wittgenstein on God, religion and theology») [9], присвячену Вітгенштейновій філософії релігії. У ній автор послідовно розглядає релігійні погляди раннього Л. Вітгенштейна як те, що протиставляється науці і відноситься до невимовного, та релігійні погляди пізнього Л. Вітгенштейна як своєрідну практику та мовну гру. Автор приходить до висновку про те, що існує три різних аспекта у розумінні релігії австрійсько-британським філософом. Відповідно до першого з них релігійні думки філософа розглядаються як Вітгенштейнівський фідеїзм. Другий - зображує філософа як релігійного антиреаліста чи релятивіста. І третій - узагальнює думки австрійсько-британського філософа як “теологію для атеїстів” (термін з книги Г.-Й. Глока “Словник Вітгенштейна – Є. Ш.”).

Цінні думки щодо теми нашого дослідження знаходимо і в статті Дж. Вейнберга (Jonathan Weinberg) “Малюючи Бога: Вітгенштейн про релігію, науку та забобони” («Picturing God: Wittgenstein on Religion, Science and Superstition») [11]. Американський дослідник також показує, що для Л. Вітгенштейна є важливим розмежування того, що говорити можна, і чого говорити не слід, і демонструє у цьому контексті відмінність поміж наукою та релігією, залучаючи останню до сфери невимовного.

Не можемо залишити поза увагою і працю Ж. Шонбаумсфілд (Genia Schonbaumsfeld) “Переплетіння сфер: К’єркегор і Вітгенштейн про філософію та релігію” (A confusion of the spheres : Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy and religion) [10], де “Логіко-філософський трактат” Л. Вітгенштейна розглядається з огляду впливу на нього ідей С. К’єркегора.

Згадані роботи є досить цікавими, але вони більше з’акцентовані на проблемі релігійної віри та на філософії релігії Л. Вітгенштейна. Нас же більше цікавить статус поняття Бог у його житті та філософських роздумах. Тому метою й завданням даної розвідки

ми ставимо реконструкцію поглядів Л. Вітгенштейна щодо поняття Бог, визначення місця, яке воно займає у філософських побудовах Л. Вітгенштейна, а також значення цього поняття у житті мислителя.

Виклад основного матеріалу. Багато дослідників (О. Аронсон, В. Руднев, наприклад) погоджуються з тим, що філософію Л. Вітгенштейна навряд чи можна зрозуміти поза його біографією. Тому ми і звернемось до біографій філософа, спогадів його сучасників, друзів, учнів, а також до так званих “таємних щоденників” філософа.

Вважається, що сім'я Вітгенштейнів була єврейського походження. Прадідом Людвіга Вітгенштейна зі сторони батька був єврей з Корбаха Мозес Мейер. В 1808 році, коли Жером Бонапарт, брат імператора і намісник Саксонії, своїм указом наказав усім євреям, що знаходились на території його імперії, взяти прізвища, Мозес Мейер взяв прізвище Вітгенштейн. Син Мозеса Мейєра Вітгенштейна, Герман Християн Вітгенштейн в 1839 році прийняв християнство. Вітгенштейни з боку діда по батькові належали до протестантської конфесії, що наклало певний відбиток на усю родину – моральна строгість, серйозність, чесність, - однак була й католицька лінія, що йшла від матері Людвіга Вітгенштейна Леопольдіни Кальмус. Людвіг Вітгенштейн у 1906 році обрав католицизм [8].

Біографи філософа пишуть про те, що в дитинстві та юності він часто думав про самогубство. Коли почалася Перша світова війна, Л. Вітгенштейн добровольцем пішов на фронт. В армії на питання про віросповідання філософ відповідав: “римо-католицьке”. Під час війни, перебуваючи у Галіції (сучасна Західна Україна) філософ купив німецькомовний переклад Євангелій, здійснений у їхній суттєвій переробці та інтерпретації Л. Толстим [12]. Дана книга, за словами філософа, врятувала йому життя. Він радив цю книгу своїм друзям, і завжди носив її з собою, за що в армії його навіть називали “Людиною з Біблією”. Можна сказати, що після прочитання цієї книги, з Л. Вітгенштейном сталося духовне переродження. “Так чи інакше, але саме Євангеліє від Толстого було першим поштовхом в духовному переродженні, яке Вітгенштейн пережив на війні” [8, 69].

Перебуваючи в армії Л. Вітгенштейн не переставав працювати над “Логіко-філософським трактатом”, записував філософські ідеї до своїх щоденників, які називають ще філософськими щоденниками та вів так звані “Потаємні щоденники 1914 - 1916” для записів особистих інтимних переживань. Звернення до них і виявляє, що там відсутні міркування про Бога, але досить часто записи у них закінчуються словами на кшталт: “Боже, допоможи мені” [2, 248.], “Нехай допоможе мені Бог” [2, 266], “Боже, дай мені розуму і сил!!!” [2, 267], “Зі мною Бог” [2, 250], “Довірся руху власного Духу, а все інше залиш на розсуд Богу” [2, 273], “Все в руках Божих” [2, 275], “Тільки не забувати Бога” [2, 274], “Бог – це любов” [2, 286], “Господи, просвіти мене! Господи просвіти мою душу” [2, 290], “Господи, допоможи мені” [2, 292], “Людині потрібен тільки Бог” [2, 293], “Думав про Бога. Нехай буде воля Твоя! Господи будь зі мною” [2, 293] і тому подібне.

Також в таємних щоденниках філософа, часто зустрічаються подібні записи, але в яких замість слова Бог, вживається слово Дух,

наприклад: “Бережи мене, Дух” [2, 273], “Зі мною Дух” [2, 256] тощо. Варто зазначити що слова “Бог” та “Дух”, “Господь” в “Потаємних щоденниках 1914 - 1916” пишуться з великої літери.

В одному з записів навіть дається афористичне визначення Духа: “Він – надійна гавань, яка захищена від безутішного, безкінечного сірого моря подій” [2, 277].

Тому і можна зробити висновок, що, перебуваючи в армії, Л. Вітгенштейн досить часто думав про Бога. В щоденниках подеколи слово Бог зустрічається у кожному записі на сторінці, враховуючи при цьому, що записи в щоденниках філософа часто-густо є доволі стислі й містять при цьому лише один або два рядки.

Після війни в житті Л. Вітгенштейна навіть був момент, коли він хотів стати ченцем, але його відмовив від цієї ідеї настоятель монастиря, до якого звернувся філософ.

Відомо і те, що у пізні роки свого життя Л. Вітгенштейн стверджував, що не є послідовником жодної з церков. Проте похований він був за католицьким обрядом. Пропозицію поховати філософа за католицьким обрядом висунув учень і близький товариш філософа М. Друрі, який, маючи намір стати священником, досить багато спілкувався з Л. Вітгенштейном на теми релігії, віри, церкви та Святого Письма. Деякі з цих розмов М. Друрі записував і потім видав їх під назвою “Бесіди з Вітгенштейном” [6]. В контексті нашої теми це джерело є доволі цікавим.

В цих бесідах ми, зокрема, знаходимо і можливу причину того, чому філософ втратив бажання бути католиком. Це, на нашу думку, пов'язане з його уявленням щодо поняття Бога: “Те, що буття Бога може бути доведене природними причинами, є догматом римокатолицької церкви, - стверджував він у своїх нотатках. - І ось саме цей догмат робить для мене неможливим бути католиком. Якби я думав про Бога як про іншу істоту, подібну мені самому, поза мною, тільки безмежно більш могутню, тоді б я своїм безпосереднім завданням вважав викликати її на герць” [6]. За словами самого Л. Вітгенштейна, “католицизм прекрасний за межами світу, але будь-яка спроба зробити з нього філософську систему є огидною” [6].

В бесідах з М. Друрі Л. Вітгенштейн також висловлює свої погляди на релігію, і зокрема те, якою релігія має стати у майбутньому. Так, філософ говорить своєму учню і товаришу: “...все, що я можу тобі сказати, це те, що в релігії майбутнього не буде священників. Я думаю, що ми з тобою повинні навчитися тому, щоб жити без приналежності до церкви” [6], окрім того, на думку філософа, релігія майбутнього повинна буде стати у вищій мірі аскетичною... В релігії, на думку філософа, можна пробувати експериментувати, щоб зрозуміти, що допомагає, а що ні.

Стосовно Бога, то в “бесідах” австрійсько-британський філософ говорить про Нього не так багато, як би цього хотілося. Проте, з “бесід” ми дізнаємося про те, що лише якщо людина намагається бути корисною іншим людям, це допоможе їй нарешті знайти свій шлях до Бога [6].

Загалом з цих бесід можна зробити висновок, що у зрілому віці,

очевидно під впливом думок Л. Толстого, філософ починає сприймати релігію та релігійну віру як щось таке, що вирішується безпосередньо поміж Богом та самою людською істотою, без будь-яких посередників, включаючи і церкву. “Будь впевнений, що твоя релігія – це справа, яка вирішується виключно між тобою та Богом” [6] – запевняє свого товариша філософ. У зрілому віці в поглядах Л. Вітгенштейна й прослідковується посилення такого важливого для нього зв’язку релігії з етикою, і показується, що релігія має бути більш практичною, вона має виконувати певну терапевтичну функцію.

Багато з бесід, представлених М. Друрі, стосувалися й релігійної символіки та священного писання, але в даній статті ми їх торкатися не будемо, залишивши це для подальших досліджень.

Тепер ми спробуємо подивитися, яке місце Бог займає у філософських роздумах Л. Вітгенштейна. І з огляду на це звернемося до “Логіко-філософського трактату” [1] і вже філософських, а не потаємних “Щоденників 1914 - 1916” [2] а також, до праць “Лекція з етики” [3] та “Культура і цінність” [4].

У “Логіко-філософському трактаті” поняття Бог згадується усього чотири рази. Три (афоризми 3.031, 5.123 і 6.372) з чотирьох мало що можуть сказати про розуміння філософом цього поняття, проте у четвертому випадку (афоризм 6.432), як нам здається, показується й місце Бога в концепції Л. Вітгенштейна.

Афоризм 3.031: “колись сказано, що Бог може створити все, але тільки не те, що суперечило б логічним законам. Бо ми не можемо сказати про “нелогічний” світ, який він є на вигляд.” [1, 29], та афоризм 5.123: “якщо якийсь Бог створює світ, у якому певні речення є правдивими, то тим самим він уже створює світ, у якому правдиві всі речення, похідні від них. І так само він не міг би створити світу, в якому речення р було б правдиве, не створивши заразом усіх його предметів” [1, 53-54], покликані швидше показати значення логіки та логічних законів в концепції “Логіко-філософського трактату”, аніж продемонструвати власне відношення Л. Вітгенштейна до Бога. Погоджуючись з думкою, наведеною в афоризмі 3.031, автор “Логіко-філософського трактату” припускає, що перед законами логіки навіть Бог не всесильний. Таке розуміння Бога вочевидь розходиться з християнським.

І найцікавішим в контексті нашої теми, як нам здається, є афоризм 6.432. Проте до нього ми можемо перейти тільки після того, як звернемося до афоризму 6.41 у якому, на нашу думку, теж мова йде про Бога, хоча це слово й не вживається. У даному афоризмі показується, що поняття “Бог” у автора “Логіко-філософського трактату” пов’язане з поняттям “сєнс світу”. В афоризмі 6.41 мовиться: “Сєнс світу має перебувати поза ним. У світі все таке, як воно є, і все діється, як діється; у ньому немає жодної вартості – а якби була, то не мала б вартості. Якщо є якась вартість, що має вартість, то вона має перебувати поза світом, що діється і так існує. Бо все що діється і так-існує – випадкове. Те, що робить його не випадковим, не може перебувати у світі, бо тоді воно знову ж таки було б випадковим. Воно мусить перебувати поза світом” [1, 83 - 84]. Підтвердження того, що мова тут йде

про Бога, ми знаходимо у згадуваному вже афоризмі 6.432: “Який є світ, для вищої сили цілком байдуже. Бог не об’являється у світі” [1, 85]. Ж. Шонбаумсфілд у цьому зв’язку й говорить про те, що наведене нами вище згадування про Бога є єдиним згадуванням про нього у релігійному контексті “Логіко-філософського трактату” [10].

З іншого боку, у своїх щоденниках Л. Вітгенштейн зазначає, що: “Вірити в Бога – значить розуміти питання про сенс життя. Вірити в Бога – значить бачити, що факти світу – це не все. Вірити в Бога – значить бачити, що життя має сенс. Світ даний мені, тобто моя воля підступає до світу повністю ззовні, як до чогось вже готового. (Що є моя воля, я ще не знаю.) Тому ми відчуваємо, що залежимо від чужої волі. Як би там не було, ми в певному сенсі залежні, і те, від чого ми залежимо, ми можемо назвати Богом. В цьому сенсі Бог був би просто долею, чи, що те ж саме, світом, незалежним від нашої волі” [2, 127].

Схематично, у найзагальніших рисах, логіко-онтологічна картина представлена в “Логіко-філософському трактаті” та “Щоденниках 1914 - 1916” Л. Вітгенштейна може бути представлена наступним чином: є світ, який складається з фактів, ці факти розміщені в логічному просторі. Все, що знаходиться у цьому світі, може бути висловлене чітко. Межею цього світу є метафізичний суб’єкт. Цьому світу притаманне дещо проблематичне, це дещо ми можемо назвати сенсом цього світу. Цей сенс знаходиться поза світом. Світ є світом окремого суб’єкта. Життя - це є світ. Воля суб’єкта (яка є доброю або злою) пронизує світ. Добро і зло пов’язані з сенсом світу. Сенс життя (а життя є світ) можна назвати Богом. Бог є незалежним від волі суб’єкта, тобто, не знаходиться у світі. Додамо до цього, що молитва є думкою про сенс світу. (Тобто, коли ми молимося і звертаємося до Бога, ми думаємо про сенс світу, свого світу, бо світ це світ конкретного суб’єкта, і тому зі смертю світ не змінюється, а перестає існувати.) Оскільки сенс світу, що тотожно Богу, знаходиться поза світом, світом фактів у логічному просторі, про нього не можна нічого сказати (осмислено, чітко), отже, у даному випадку слід просто мовчати.

У листі до свого товариша Л. фон Фікера Л. Вітгенштейн навіть зізнається, що “Логіко-філософський трактат” насправді складається з двох частин: перша частина - все те, що написано, друга частина, все те - про що слід мовчати, і тому вона не написана; і що мета цього трактату насправді етична. А етика, як ми дізнаємося з роботи Л. Вітгенштейна “Лекція з етики” є дослідженням того, що цінне. А це також, у свою чергу, є дослідженням сенсу життя, усього того, що робить життя вартим [3]. Тобто, можна сказати, що у певному сенсі етика, за Л. Вітгенштейном і є дослідженням того, що пов’язується з Богом.

В цілому ж “Лекція з етики” підтверджує, думку про те, що Бог для філософа належить до тієї царини, про яку слід мовчати.

В контексті теми нашого дослідження заслуговує на увагу ще одна праця Л. Вітгенштейна - “Культура і цінність” [4]. Вона є доволі складною для дослідження, оскільки розбудовується у формі вільних розмірковувань, афоризмів, які не підпорядковані завданню дати цілісну картину чогось, як це зроблено, наприклад у “Логіко-

філософському трактаті” або “Лекції з етики”. Проте у цій праці саме й прослідковується тенденція до зближення етики та релігії: “Коли дещо є добрим, воно разом з тим і божественне. У цьому своєрідно підсумовується моя етика” [4, 414]. Християнство в цій праці розглядається філософом як опис дійсного процесу життя людини, а не як вчення чи теорія того, що відбулося чи відбудеться з людською душею.

Л. Вітгенштейн розкритиковує тезу про те, що “сутність Бога – гарантія його існування.” І сам пише: “Потрібно щоб доказом буття Бога, насправді було б дещо таке, з допомогою чого люди могли б переконатися в існуванні Бога. Але мені думається, віруючі, навіть маючи в розпорядженні такі докази і спробувавши аналізувати, розумно обґрунтовуючи свою “віру”, все ж самі ніколи не прийшли б до віри таким шляхом. “Переконавання в існуванні Бога”, мабуть, складається шляхом відповідного виховання, формування певного способу життя. Прищепити віру в Бога здатне життя. І ще це робить досвід. Але на “існування цієї сутності” нам вказують не видіння чи інші чуттєві враження, а, наприклад, різного роду страждання. Причому вони не показують нам Бога у вигляді деякого чуттєвого враження від того чи іншого об’єкта, але дозволяють нам лише вгадувати його. Привести нас до цього поняття може життєвий досвід, роздуми про життя, тобто, саме життя” [4, 490].

Безумовним є і те, що праці Л. Вітгенштейна, зокрема, “Культура і цінність” та “Лекція з релігійної віри”, перетворюються і на джерело для подальших досліджень, які стосуються релігійної віри та філософії релігії.

Висновок. Відомі фрагменти біографії Л. Вітгенштейна, а також його наукові тексти і щоденники засвідчують, що ставлення мислителя до релігії у різні періоди його життя було різним й еволюціонувало від католицизму до специфічного особистісного ставлення до проблем вірування та інтерпретації сутності поняття Бога. На еволюцію його поглядів значний вплив мали ідеї Л. Толстого та С. К’єркегора. У своїх текстах філософ писав про Бога досить мало, оскільки вважав, що питання такого кшталту знаходяться поза межами того, що може бути висловленим логічно. У “Логіко-філософському трактаті” та щоденниках філософа, Бог пов’язується з поняттям “сенса світу”, Він є таким, що не виявляється у світі, але надає йому цінності.

Література та посилання

1. Вітгенштейн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження – К.: Основи, 1995. – 311 с.
2. Вітгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916 – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
3. Вітгенштейн Л. Лекция об этике // Вітгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916 – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 330 – 342.
4. Вітгенштейн Л. Культура и ценность // Вітгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 406 – 492.

5. Войчук Т.В. Теологическое прочтение Витгенштейна // Точки. - № 1-2. – 2001. – С. 89 – 105.

6. Друри М.О. Беседы с Витгенштейном // Рутения [электронный ресурс]. – Режим доступа к журн.: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_08.htm

7. Ляхович О. «Теологическая грамматика» Витгенштейна: попытка прочтения // Топос: литературно-философский журнал [электронный ресурс]. – Режим доступа к журн.: <http://www.topos.ru/article/439/printed>

8. Руднев В.П. Божественный Людвиг (Витгенштейн: Формы жизни) – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 232 с.

9. Hengstmengel J. Philosophy to the glory of God". Wittgenstein on God, religion and theology // [электронный ресурс]. – Режим доступа до журн.: <http://hengstmengel.files.wordpress.com/2010/02/wittgenstein-on-god.pdf>

10. Schönbaumsfeld, G. A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 213 p.

11. Weinberg, J. Picturing God: Wittgenstein on Religion, Science and Superstition // The Harvard Review of Philosophy. – Volume IV – Spring 1994. - P. 64 – 75.

12. У цій книзі Толстой з'єднав чотири Євангелія в одне, і прибрав звідти все, що на його думку, було неважливе (наприклад, воскресіння Лазаря чи бенкет в Кані Галілейській, на якому вода перетворювалась у вино за словом Божим). Тут було представлено «очищене християнство», без інституту церкви, без духовенства і без чудес. Головним компонентом релігії за Л. Толстим, окрім відомого непротивлення злу насильством, яке експліцитно міститься вже у самих канонічних Євангеліях, – був християнський ідеал простого не затьмареного розмірковуваннями життя [8].

© Yevgenii Shushkevych

ПРОТЕСТАНТСКИЙ ПРИНЦИП П. ТИЛЛИХА: ОТ ТЕОЛОГИИ К ФИЛОСОФИИ

С. В. Таранов

кандидат философских наук, доцент,
заместитель директора, Центр гуманитарного образования НАН
Украины
(Киев, Украина)
svtaranoff@ukr.net

Анотация

Сергей Владимирович Таранов. Протестантский принцип на П. Тилих: от теологията към философията. Авторът анализира същността на «протестантския принцип», формулирован от П. Тилих, която, по негово мнение, се свежда до трансцендиране на религиозни и конфесионални образи и техните исторически форми извън идентификацията с тях. «Прескачането», «пристъпването» през всичко иманентно в процеса на неговото трансцендиране, предполагаемо от създателя на «Систематичната теология» според разбирането на изследователя е необичайно важно за философията, за разбирането на същностните характеристики на последната. По мнението на автора на статията този принцип внося (по-точно, казано възвръща) във философията духа на идеализма, който способства за правилното определяне на идеалите и ценностите, за ориентацията към идеализъм и за значението на Абсолюта, Бога, Идеала в тяхното отношение към феномена на относителното – техниката, материалните блага, партиите, вождовете и политиката. Той сменя противоречието между извънконфесионалното търсене на истината на философията и теологията.

Ключевови думи: протестантски принцип, теология, определен интерес, трансценденция, иманентно.

Аннотация

Сергей Владимирович Таранов. Протестантский принцип П. Тиллиха: от теологии к философии. Автор анализирует сущность «протестантского принципа», сформулированного П. Тиллихом, которая, по его мнению, заключается в трансцендировании религиозных и конфессиональных образов и их исторических форм вне идентификации с ними. «Перешагивание», «переступание» через все имманентное в процессе его трансцендирования, предполагаемое создателем «Систематической теологии», по мнению исследователя, необычайно важно для философии, для понимания сущностных характеристик последней. По мнению автора статьи, этот принцип вносит (точнее, возвращает) в философию дух идеализма, который способствует правильному определению идеалов и ценностей, ориентации на идеализм и значения Абсолюта, Бога, Идеала в их отношении к феномену относительного – технике, материальным благам, партиям, вождям и политике. Он снимает противоречие между внеконфессиональным поиском истины философией и теологией.

Ключевые слова: протестантский принцип, теология, предельный интерес, трансценденция, имманентное.

Annotation

Sergey Taranov. Tillich's Protestant Principle: From Theology to Philosophy. Article propose the possibility of renewal of philosophy as a worldview direction. The protestant principle concept of prominent thinker of the twentieth century Paul Tillich can help at this point. The essence of the Protestant principle - to transcend religious and confessional images, any private historical forms, every implementations, and no identify with these images, forms and implementations. Protestant principle - step over, stepping over all immanent, not reject it, but meaning as its transcendence. Protestant principle is not associated with a particular era, and eternal as the criterion of all time, Protestantism may end, but the principle should not disappear, because it is identical to the Christian principle. The principle is not the sphere of religion. It is important for philosophy and for understanding of its essence characteristics. The principle making (or returns) the spirit of idealism to the philosophy. This idealism teaches correctly recognize an ideal and not replace for quasi-ideals. Tillich injects «air of theology» into the philosophy, returns its idealism, the value of Absolute, God, Ideal, shows the relative value only as a relative - in technology, things, parties, leaders and politicians. He removes the contradiction between non-denominational search for truth in philosophy and theology. Philosophy as a struggle fought in the name of human nature and infinity against human finiteness in all its forms, including mortality.

Keywords: Protestant principle, theology, ultimate concern, transcendence, immanent, quasi- religions.

Актуальность исследования. Нынешнее состояние философского дискурса зачастую вызывает справедливые нарекания. И, прежде всего, в указании на ослабление мировоззренческого значения философии, упреках в размывании ее сущностных характеристик, методологическом сервилизме. В этой связи весьма актуальными становятся те концепты, которые могут помочь преодолению такой ситуации. С этой точки зрения весьма интересным представляется и концепт «протестантского принципа» П. Тиллиха, который по нашему разумению может быть «ключем» не только к теоретическим построениям самого философа, но и своеобразным элементом дешифрования всей тенденции философско-теологического мышления двадцатого века, которую П. Тиллих так ярко представил в своих основных работах.

Традиция исследования проблемы. Наследие Тиллиха в данном аспекте еще не было исследовано. Исключением служат разве что работы Т. Зигфрида и С. Пименова [1; 2], однако американский ученый имеет ввиду скорее теологическое и религиоведческое значение этого принципа, а рефрен статьи россиянина – это проблема формирования с помощью этого принципа некоей онтологии границы, поиск сущностного в существующем. Нашей же целью является раскрытие возможности этого принципа именно для философии и

всестороннее прояснение его значения как теоретического обозначения процесса «бесконечного трансцендирования».

Изложение основного материала. Начать же придется с предыстории идеи. Христианство в своей саморефлексии стремилось выразить суть божественного с помощью системы прямых и иносказательных понятий. «Божественное не мирское» – этот тезис впервые наиболее рельефно в рамках христианской мысли выразил Псевдо-Дионисий Ареопагит. Его апофатика была учением об инаковости божественного определением вещественного порядка и человеческого существования, и в определенном смысле – четким указанием на то, что духовная сущность не ограничивается рамками рассудочно выделенных признаков.

Кардинальное же отличие духовного от мирского было провозглашено Мартином Лютером. При этом его борьба с папством имела и определенную «методологическую» основу. Многие исследователи лютеранства и понимают, и интерпретируют выступления Лютера против магических элементов в католицизме (обрядов, таинств и священства), имеющих целью преодоление магического и демонического сакраментализма, и его учение о «невидимой церкви», духовном, сокрытом, а не формально-имманентном сообществе христиан, и его «отвержение» папства – как борьбу против имманентного за трансцендентное. Как борьбу с преходящим во имя бесконечного, во имя Духа и Абсолюта. Смысл христианства для Лютера действительно полагался в стремлении во имя Духа перешагнуть тлен.

«Ничто относительное не абсолютно» – такой смысл можем найти в лютеровом призыве *Sola fide*, спасения верой. В нем виден смысл роста, перманентного превосхождения, трансцендирования. Недаром последние слова Лютера свидетельствуют том, что люди – ничто перед Богом и, лишь закрыв глаза на человеческую мудрость, они обретут высшую цель.

Эти (возможно при наличии и иных) предпосылки и дали возможность Тиллиху сформировать идею «протестантского принципа». «Человек должен всегда стараться выйти за границы своей конечности и достичь того, чего достичь никогда невозможно, – самого запредельного» [3, 170]. И хотя Тиллих трепетно говорит об историческом периоде Реформации («Реформация представляла собой целенаправленную атаку на римско-католический сакраментализм... В соответствии с суждением Реформации это (сакраментализм – вставка наша, С. Т.) искажает религию и превращает ее в магию, целью которой является получение объективной благодати от божественной силы» [4, 113]) – для него протестантский принцип не связан с этой конкретной эпохой, а вечен, как критерий всего временного, да и сам протестантизм может закончиться, в то время как его сущностное отношение, сам принцип и смысл не должны исчезнуть.

Христианство «переступает» все границы, и Лютер говорил о нем как о *extravaganas*. Тиллих разъясняет: «Протестантизм, то есть протест против подмены Божьего человеческого.» [5, 269] Принцип протестантизма – трансцендировать религиозный и конфессиональный образы, всяческие частные исторические формы, различные реали-

зации, и не идентифицироваться с этими образами, формами и реализациями – даже с Реформацией и ранним христианством. И, хотя протестантский принцип проявляется во всех этих явлениях, все же он (будучи «верой») – выше. Кроме предыстории, вчерне указанной нами, Тиллих, как кажется, воспринял в этой своей идее протестантского принципа и мысли современников. Его мысль о неспособности конечной (пусть даже самой священной) части реальности выразить то, что составляет предельный интерес, выражают не только мысль о том, что «условное – не безусловное», а «малость – не величие», но и удивительно близки идее Хайдеггера о том, что Сущее – не Бытие.

Обогащают Тиллиха не только Лютер и Хайдеггер, но и Карл Барт, диалектическая теология. Барт, усилив момент «распятия» в протестантизме также резко выступил против сближения имманентного с трансцендентным. «Бог на небе, я на земле» – эта цитата из Экклезиаста подчеркивает драматизм позиции диалектической теологии, где отрицается соприкосновение с Богом как обладание им (в обрядах, мистике, рациональных построениях). Для Барта невозможно «лицезреть» Бога и говорить о нем, познавать его. Тиллих считает, что такая бескомпромиссная позиция диалектической теологии с силой выявляет протестантский принцип: «Протестантский принцип бесконечного расстояния между божественным и человеческим» [4, 160]. Ведь Бог – непознаваем и совершенно отличен от существ, потусторонен и совершенно иной. Такой смысловой центр диалектиков сближает их с позицией Рудольфа Отто, выдающегося феноменолога религии, также, видимо, давшего импульсы размышлениям Тиллиха.

Totaliter aliter, совершенно иной, иногда очаровывающий, притягательно-волнующий, но чаще пугающий своей инаковостью, вводящий в таинство трепета, *misterium tremendum* – таков Бог у Отто. Из этого ужаса (*tremendum* не страх-tremor) проистекло, по мнению Отто, все религиозно-историческое развитие человечества. [6, 25-26] При этом всемогущий Бог, непостижимый и своенравный, кажется жестоким, и Отто цитирует Лютера: «Он страшнее и ужаснее, чем дьявол, ибо он поступает и обращается с нами насильно, терзает и мучит нас нещадно» [Цит. по: 6, 158].

Ужас перед иным, с нашей точки зрения, сродни у Отто с экзистенциальным ужасом перед Ничто, и это оправданно, ведь Бог у него – небытие мира. Тиллих назвал эту идею «Бог над Богом» [7, 129], сим показывая, что трансцендентный Бог «выше» представленный человека о боге и богах. Стремление к абсолютному трансцендирует даже теизм в его формах неконкретности, личностной и теологической (понятийной) [7, 126-129]. Бог символизирует то, к чему обращаются, хотя к нему невозможно обратиться (ибо он дает ранее всяческих просьб) [7, 130].

Перед нами встает важный вопрос: являют ли Дух, Абсолют, протестантский принцип (и Христос как его воплощение), по своей сути идею неприятия мира? Для Тиллиха однозначный положительный ответ на него (в духе диалектической теологии) неприемлем.

Протестантский принцип, идея трансцендирования имманентного, все же «нуждается» в мире, светском, секулярном, где высшие

формы могут наполнять конечные смыслы. Принцип соотносит вечное с временным, теперешней ситуацией и элементы мира выявляют свою ценность, ибо их значение – указывать на предельное, которое находится вне их. Этот аспект ярко подчеркнул исследователь творчества Тиллиха С. Пименов [2]. Он указал на то, что протестантский принцип суть проявление «теологии границы» у Тиллиха, выясняющий значение имманентного в его теологии, утверждающий «эссенциальное в экзистенциальном без уничтожения экзистенциального» [2, 273]. Или «на вопрос о том, говорит ли Бог с человеком без посредника, мы должны ответить отрицательно» [4, 118]. Посредник должен быть, но исключительно как символ, а не самоценность. В этом смысле даже Священное Писание (Слово Божие) – тоже лишь проводник, ибо не автоматически «овладевает человеческим духом», но лишь потенциально может это свершить. Смысл имманентного – его теонмия. Другими словами, хоть относительное – никогда не абсолютно, оно все же может быть символом абсолютного. Символы – качество вещей, придающее вещам ценность в указании на трансцендентное. Принцип прибегает к спасительному символу. Предельный принцип не в вещах (звездах, растениях, животных и людях), не в событиях (смены дня и ночи, роста и увядания, рождения и смерти, катастроф), не в истории и социуме, но проявляется через эти предметы, события, историю.

Однако существует опасность превращения символа лишь в вещь, что происходит иногда в практике католицизма, Конечное, являясь символом предельного, может «заслонять» собой предельное, а проводники святости – закрывать святое. Помимо уже упомянутого католицизма, такая ситуация еще ярче наблюдается в так называемых «квазирелигиях», теориях и практиках подмены сути религиозного иным содержанием с сохранением многих формальных признаков религии. Основные квазирелигии, согласно Тиллиху, фашизм и коммунизм красноречиво демонстрируют то, как в качестве безусловно интереса воспринимаются нация и социум (класс). В них высший интерес направлен не на предельное, а на предметное – силу, принцип, народ, науку, общество (или этапы его развития), идеал человечества, которые обожествляются. Именно придание относительному статуса абсолютного превращает национализм в фашизм, а социализм в коммунизм. Даже либеральный гуманизм в радикальной своей форме может приобретать черты квазирелигии.

Протестантский принцип «во имя предельности предельного» [3, 180] связан у Тиллиха с *ultimate concern*, предельным интересом человека в бытии, как полная отдача главному вопреки второстепенному и вопреки человеческой конечности. Протестантский принцип исходит из конечности как пограничной ситуации, ситуации ограниченности и «связанности». И он призывает не укрощать эту пограничную ситуацию магическим вещественным, а открыто и честно «стоять» в ней, не «прикрываясь» ничем. Поэтому радикальное принятие пограничной ситуации связывает протестантский принцип с экзистенциалом «мужества быть».

Также принцип связан с верой, и в особенности, с ее критическим

элементом. Критицизм присутствует в протестантском принципе в виде сомнения по отношению к конечным его воплощениям (среди них упомянутые нация, успех и т. п.). Принцип не ограничивается такими «определениями». Тиллих соединяет в своей идее эразмово «разумное сомнение» и «безумие веры» Лютера, ибо жизнь есть таинство, а критицизм спасает от гордыни. «Критический элемент в выражении веры... элемент сомнения, включены в акт веры» [3, 152].

Нам стоит заметить, что протестантский принцип Тиллиха выявляет глубинный водораздел между миропониманием католицизма и протестантизма. Для католицизма мир «свят» и «хорош» как творение, отражающее творца – поэтому католические социумы менее «развиты» в плане технического прогресса, ибо зачем же переустраивать по своей сути благое. У протестантов мир несет признаки «падшести» или «отринутости», он скорее «плох», чем «хорош» – и из-за этого в протестантских странах гнездится желание изменения мира, стремление к его бесконечному улучшению. Здесь нам уместно вспомнить Макса Вебера [8], который считал, что протестантизм породил капитализм в силу своей рационализации мира («расколдовывание»), идеи мирского служения и подтверждения своего призвания успехом мирской деятельности. (Тут также отказ от монашества и реализация протестантских страстных натур в хозяйственной деятельности.) Тиллих учит нас спорить с Вебером, исходя из его положений можно понять, что протестантизм «недоволен» имманентным, «падшим миром», а по сему трансцендирует его, превращает в иной в порыве к Абсолюту.

Также никакое духовное сообщество или Церковь в соответствии с принципом не может претендовать на знание окончательной истины, это касается и самого протестантизма: «Протестантская церковь с притязаниями на абсолютность... является противоречием в самом себе» [5, 269]. Даже сама религия должна быть преодолена, если она превратилась в «сакральный механизм иерархической структуры вероучения и ритуала» [4, 3]. Никто не может претендовать на абсолютное постижение предельного Бога. Протестантский принцип – против демонического самовозвышения религии и трансцендирует любую церковь и любое человеческое духовное сообщество – ибо Дух «над» религией. При этом критерий протестантского принципа двойственен: «этот критерий содержит «да» – он не отвергает никакую истину веры; также он содержит «нет» – ни одну истину веры он не приемлет в качестве предельной, кроме той, что ни один человек ею не обладает». [3, 196] Тиллих выступает против религиозного фанатизма, ибо никому не дано знать каков Дух, Абсолют. Наряду с этим вера иудаизма, христианства, ислама и конфуцианства, даже доктрина гуманизма (вера в святую идею человека) и восточное учение о реинкарнации (если его понимать не как понятие, соответствующее реальности, а как символ) объединены предельным интересом, хотя и разъединены формами его выражения. Протестантизм лишь «адекватнее» уяснил эту идею: «В соответствии с протестантским принципом отлучение невозможно потому, что никакая религиозная группа не имеет право ставить себя между Богом и человеком, – ни для того

чтобы соединить человека с Богом, ни для того, чтобы отделить его от Бога» [4, 163].

«Реформация должна продолжаться» – этот призыв Шлейермахера прекрасно выражает идею бесконечного порыва протестантского принципа за рамки уже существующего, данного. Протестантизм может закончиться, но протестантский принцип – нет. Даже официальной программы и образцовой философии протестантизма в силу принципа не может быть, ибо принцип – против всех установленных форм.

Протестантский принцип – не сфера религии, вернее не только ее сфера. С нашей точки зрения он первостепенно важен для философии, понимания ее исконно сущностных характеристик. Протестантский принцип вносит (точнее возвращает) в философию дух идеализма. В соответствии с ним относительное – не абсолютно, и Абсолют как Бытие, трансцендентное обретает в философском дискурсе «второе дыхание». Этот идеализм учит правильно распознавать идеал, а не подменять его квази-идеалами. Он не выступает и против материализма. Ибо онтологический материализм, который считает, что все есть материя (основа, неуловимое в имманентном) прав. Не прав лишь тот вид материализма, который полагает, что все состоит из материи механистически-физического плана. Принцип показывает, что этот идеал как Бытие несколько отличен от близкого хайдеггеровского его понимания. Это не то Бытие, которое «говорит» нам и у которого есть вестники – поэты. Оно превосходит способности такого некритического подхода, сродственного догматической вере (Бытие есть и от него и нам, через нас и т. д. идут «импульсы», «знаки» и т. п.) Бытия в строгом смысле нет (в имманентном как его части), но есть интенция к нему, стремление к сбыванию. Его нет не только в смысле его трансцендентности имманентному, но и в контексте его темпоральности, переходности, становления.

Онтологическое (отношение на уровне Бытия) не онтическое (отношение на уровне сущего) – это почувствовал не только Хайдеггер, но и выразил в своей идее протестантского принципа Тиллих. И даже религия (как имманентный, исторический, даже временный феномен) не должна «заслонять» предельный интерес протестантского принципа. Эту идею восприняли и творчески развили теологи «безрелигиозного христианства».

Выводы. Здесь возникает еще один возможный и, как кажется, важный интерпретационный ход. Если протестантский принцип борется с любой статичной формой, с конечной реальностью и призывает бесконечное не заменять конечным, то эта борьба ведется и во имя бесконечности человеческой сущности и против человеческой конечности во всех ее видах, в том числе и смертности. Протестантский принцип – перешагивание, переступание через все имманентное, не отбрасывая его, но «имея в виду», его трансцендирование. Тиллих, внося воздух теологии в философию, возвращая ей идеализм, значение Абсолюта, Бога, Идеала показывает значение относительного лишь как относительного – техники, материальных благ, партий, вождей и политики вообще и т.д. Кроме того этот порыв от-

крывает смысл несовершенства, понимание его как порождающего постоянное превозмание, фундаментальную интенцию к Бытию. Исследователь тиллихового творчества Т. Зигфрид считает, что своим протестантским принципом – «ничего относительно не может считаться абсолютным» – Тиллих служит возрождению протестантизма [1, 68-85]. Смеем предположить, что и возрождению философии тоже. Ведь он снимает противоречие между внеконфессиональным поиском истины философией и теологией (реализованной всегда в конкретной форме), протестантский принцип делает возможным осуществление «теологического экзистенциализма». Преодолевая, «снимая» все относительное, трансцендируя любые формы имманентности принцип указывает именно на истину саму по себе вне ее ограничивающих рамок.

Литература

1. Siegfried T. The Significance of Paul Tillich's Theology for the German Situation. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 68-85.
2. Пименов С.С. Протестантский принцип Пауля Тиллиха (онтологический аспект). // Историко-философский ежегодник `2006 / И-т философии Ран – М.: Наука, 2006. – С. 265-278.
3. Тиллих П. Динамика веры // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. – С. 132-215.
4. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3, М. – С-Пб.: Университетская книга, 2000. – 415 с.
5. Тиллих П. Церковь и культура // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 256-275.
6. Отто Р. Священное. Перевод с немецкого: А.М. Руткевич. «Издательство СПбГУ», С-Пб, 2008. – 272 с.
7. Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. – С. 7-131.
8. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. К.: Основи, 1994. – 261 с.

© Sergey Taranov

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФЕНОМЕНУ СМІХУ В ТВОРЧОСТІ М. В. ГОГОЛЯ

О. В. Трохименко

аспірантка НПУ ім. М.П. Драгоманова

(Київ, Україна)

vvtformula@gmail.com

Анотация

Олга Васи́лиевна Трохи́менко. Антропологические параметры на феномена на смеха в творчеството на Н. В. Гогол. В статията се анализират социалните и антропологическите параметри на феномена на смеха в творчеството на Н. В. Гогол. В систематически-подреден вид са представени основните концепти на изследване на феномена на смеха както в историко-философската мисъл в цялост, така и в творчеството на Н. Гогол в частност. Обособени са значението и актуалността на проблема за феномена на смеха, смешното, осмиването в контекста на съвременната философска мисъл. Определя се, че смехът на Н. Гогол се представя като ценностно свидетелство за моралната истории на човечеството. Той се явява своеобразен протест против лъжата. Смехът у Н. Гогол е чисто субективно явление, имащо социален характер.

Ключови думи: смях, осмиване, ирония, хумор, шега, порок.

Аннотация

Ольга Васи́льевна Трохи́менко. Антропологические параметры феномена смеха в творчестве Н. В. Гоголя. В статье анализируются социальные и антропологические параметры феномена смеха в творчестве Н. В. Гоголя. В систематически-упорядоченном виде представлены основные концепты исследования феномена смеха как в историко-философской мысли в целом, так и в творчестве Н. Гоголя, в частности. Выделены значение и актуальность проблемы феномена смеха, смешного, высмеивания в контексте современной философской мысли. Определено, что смех Н. Гоголя предстает как ценностное свидетельство моральной истории человечества. Он является своеобразным протестом против лжи. Смех у Н. Гоголя – это чисто субъективное явление социального характера.

Ключевые слова: смех, высмеивание, ирония, юмор, шутка, порок.

Abstract

Olga Trokhymenko. Anthropological measurements of the phenomenon of laughter in the works of N. Gogol. This paper examines the social and anthropological dimensions of the phenomenon of laughter through the prism of creativity N.V. Gogol. In a systematic, orderly form outlines the basic concepts of the phenomenon of laughter as the historical and philosophical thought in general, and in the creative works of Nikolai Gogol in particular. Highlighted the importance and relevance of the phenomenon of laughter, humor, ridicule in the work of N. Gogol in the

context of contemporary philosophical thought. We found that laughter in Nikolai Gogol's works is a phenomenon that appears as valuable evidence of the moral history of mankind. Laughter by Nikolai Gogol - a protest against lies. Laugh at it purely subjective phenomenon of social issues.

Keywords: laughter, ridicule, irony, humor, joke, heart .

Актуальність та ступінь наукової розробленості дослідження.

Микола Васильович Гоголь є надзвичайно глибоким мислителем. Адже, звертаючись до його творчості, нам завжди є над чим задуматись, чому здивуватися, на що поглянути дещо по-іншому. Враховуючи, начебто, й різнобічну вивченість творчості Миколи Васильовича Гоголя, слід зазначити, що її деякі аспекти ще потребують більш вичерпного аналізу в сучасній літературознавчій, культурологічній та філософській думці. Сьогодні надзвичайно актуальною є і проблема сміху, трактування якої під різним кутом зору ми можемо віднайти у творах Микола Васильовича Гоголя. Адже сміх є явищем багатоаспектним, заснованим на різних уявленнях як про саму людину, так і про її сутнісні прояви та її відношення до оточуючих людей і світу.

Ще за часів Стародавньої Греції Аристотель і Платон вбачали у феномені сміху веселу забаву, яка була певним засобом душевного заспокоєння та відпочинку. Взагалі в епоху Античності проблема сміху мала об'єктивний характер, тобто, в центрі уваги було передусім смішне як таке, а не носій цього сміху. Платон визначав сміх як «задоволення душі» [19, 64]. Аристотель в «Поетиці» визначив об'єктом комедії «гірших людей», а смішне, як «помилку чи неподобство, що нікому не завдає страждань, і ні для кого не є згубним» [1, 153]. Отже, їх цікавила, насамперед, етика сміху, тобто, кого і що можна піддавати висміюванню, а кого і що неможна, і у якій мірі дозволяється шуткувати.

Цицерон, говорячи про причини, за якими оратору необхідно викликати сміх у людей, вказує на те, що це потрібно не тільки тому, що сама веселість, що була викликана оратором серед слухачів, робить їх доброзичливими до нього, не лише тому, що всі дивуються гостроті, що закладена доволі часто тільки в одному слові, особливо, коли воно було сказане при запереченні або при нападі. Однак, це необхідно й тому, що, збуджуючи сміх, оратор або розбиває, або заплутує, або знищує, або залякує, або утихомирює супротивника. Усі ці моменти ми можемо побачити і у творах М. В. Гоголя. Але особливо важливою дотепністю для оратора і мовця є тому, що вона пом'якшує і послаблює суворість і строгість, а оратор жартом і сміхом часто-густо руйнує обтяжливі звинувачення, від яких часом не так вже й легко позбавитися шляхом контраргументації [див., докл: 23, 112].

Представники західноєвропейської філософії Нового часу Р. Декарт та Т. Гоббс звернулися, на відміну від античних мислителів до суб'єктності та суб'єктивних вимірів сміху. Р. Декарт визначав сміх як «один з головних виразів радості, проте тільки помірна радість викликає сміх, особливо коли до неї домішується трохи подиву і ненависті, тобто, коли людина перебуває у винятково веселому настрої, причина цієї радості ніколи не викликає реготу, точно так само

і з іншої причини, а саме, коли людина сумна, у неї не можна викликати почуття сміху» [9, 533]. Таким чином, радість, що викликається благом є серйозною, відповідно, радість, що викликається злом, супроводжується сміхом або насмішкою.

Т. Гоббс розглядав гумор як акт «раптової слави» і пов'язував його із задоволенням суб'єкта від переваги над іншими [5, 43 – 44].

Значний вплив на сучасне розуміння сміху мала й німецька класична філософія. І. Кант надав класичне формулювання сміху. Він говорив, що «сміх є афект від перетворення напруженого очікування в ніщо» [14, 352]. Саме це поклало початок розгляду сміху як деякого психологічного механізму. Ідеї діалектичного розуміння єдності суб'єктивної та об'єктивної сторін гумору ми можемо зустріти у творчості Ф. Шеллінга і Г. Гегеля. Трактування сміху як результату взаємодії суб'єкта і об'єкта, як суб'єктивного сприйняття об'єктивного світу у В. Проппа [21], А. Дмитрієва [12], Л. Карасьова [15].

Теорія ж смішного у А. Шопенгауера виступає частиною теорії пізнання. Він вказує саме на гносеологічну цінність сміху, визначивши, що причиною виникнення сміху є ніщо інше, як усвідомлення розбіжності між відомим поняттям і реальним об'єктом [24].

А. Бергсон [3], М. Бахтін [2], В. Пропп [21] заклали засади філософсько-культурологічного аналізу сміху і сміхової поведінки. А. Бергсон зазначав, що сміх є суто людською особливістю. Тільки людина, на його думку, наділена властивістю сміятися. Представники філософського постмодернізму, зокрема, Ж. Дельоз [10] також приділили неабияку увагу сміхові у своїх працях. Л. Карасьов [15], Л. Столович [22] також досліджували міфопоетику та філософію сміху. Вагомий внесок у дослідження сміху зробив М. Бахтін [2], зокрема, своїми концептами народної сміхової культури, середньовічного гротеску та карнавалу. Сміх як світогляд аналізується у працях Д. Ліхачова [16]. В. Проппа [21] та Б. Дземідока [11], а А. Дмитрієв [12] звертався до розгляду гумору з соціологічної точки зору.

Що ж стосується дослідження сміху в творчості М. Гоголя, то тут важливими є, насамперед, роботи ранньої творчості самого М. Гоголя, і відповідно, дослідження сміху М. Гоголя у працях таких дослідників як Ю. Манн [17], К. Нікулча [28], Т. Козинцева [27], К. Ткаченко [29], М. Попович [20] тощо.

Сміх у Миколи Васильовича Гоголя постає як феномен, що насамперед засвідчує ціннісне ставлення в моральній історії людства.

Метою статті є теоретико-методологічний аналіз філософсько-антропологічних вимірів сміху в творчій спадщині М. В. Гоголя.

Виклад основного матеріалу. Микола Васильович Гоголь – в уособленні своїх персонажів - це представник своєрідного й самотнього сміху. Ми можемо цілком справедливо вважати його одним із піднесених мислителів. Саме він зміг показати, звідки необхідно починати людині йти до ідеалу, він змусив її сміятися і каятися. М. В. Гоголь є одним з найяскравіших представників людського гумору у літературі, або ж автором літературного жанру піднесеного сміху.

У творах М. В. Гоголя ми можемо знайти смішне з найрізноманітнішими відтінками почуття, починаючи від

старосвітської благодущності й закінчуючи сміхом, повним злості та презирства. Ми із впевненістю можемо сказати, що сміх у М. В. Гоголя ніколи не буває безтурботним. Якщо згадати один з найбільш позитивних, веселих і світлих творів М. В. Гоголя «Сорочинська ярмарка», то фінал цього твору доволі неоднозначний, так як одруження молодих героїв закінчується танцем бабусь: «Все танцювало. Але ще дивніше, ще більш нерозгадане почуття прокинулося б у глибині душі при погляді на бабусь, на старих обличчях яких віяло байдужістю моголи, що штовхалися між новою, живою людиною, що сміється» [6, 41]. Але в сміхові М. В. Гоголя домішана не тільки печаль, але й гнів, лють, протест. Тому, це і створює для читача надзвичайний колорит сатири письменника.

Є у М. В. Гоголя і благодущний, нешкідливий сміх. Але крім цих видів сміху у творах М. В. Гоголя ми також можемо побачити і багато забавного, багато сміху над пригодами. Забавною можна назвати, наприклад, сценку з Селіфаном, коли він вивертає екіпаж і пана в бруд, є також частка забавного і в першій зустрічі Городничого з Хлестаковим і в стрибанні Підколісного у віконце. Таким чином, виходить, що забавне є найбільш легким видом смішного. Також ми можемо побачити у М. В. Гоголя і добрий, і веселий, і ласкавий сміх, коли він говорить, наприклад, про народ, а говорить він про нього, звичайно ж, з почуттям радісної гордості.

«Ревізор» М. В. Гоголя – одна з кращих соціальних комедій. Саме у цьому творі Гоголь спромігся проникнути в сутність суспільних явищ. Він вказав на роль сміху, показав високий реалізм, сатиру, які злилися з втіленням соціальних ідей. Автор «Ревізора» безсумнівно сильно любив іронію. Адже, сюжети його творів вже є іронічні. Хіба не іронією є та помилка, яку допустили чиновники, прийнявши Хлестакова за ревізора? Це гірка іронія у відносинах чиновного світу, помічена М. В. Гоголем і існуюча в реальному житті. Сміх, на думку мислителя, є найсильнішим засобом впливу на суспільство. М. В. Гоголь сміється насамперед над самим життям тих часів в її комічних, негативних і потворних проявах. Він сміється над усім повітовим містом в цілому, і над його окремими мешканцями, і звичайно ж, над соціальними пороками суспільства.

Іронія властива як самому М. В. Гоголю, так і дійовим особам його творів. Вона багата найрізноманітнішими відтінками і досягає дивовижної тонкості. Прикладом такої іронії може бути розмова Чичикова з генералом Бетрищевим, якого Чичиков обманює вигаданою обіцянкою дядька, і якого він змушує сміятися над дурним вигаданим дядьком, і генерал сміється, не чуючи навіть, що сміється він над самим собою. Артур Шопенгауер дав цілком влучне визначення іронії: «Якщо жарт ховається за серйозне, то виходить іронія: наприклад, коли ми з удаваною серйозністю вислуховуємо чужі думки, протилежні нашим, і робимо вигляд, що поділяємо їх, допоки, нарешті, не з'ясується, що наш співрозмовник не розуміє вже ні нас, ні себе» [25, 147].

Важливо також і те, що у творах М. В. Гоголя ми можемо зустріти і приклади шкільного гумору, але чи будемо ми вважати гумором

з'єднання «веселості, що збуджується протиріччями життя з гірким жалем щодо ухилення людини від високого її призначення» [13, 228], тобто, так званий «сміх крізь сльози», або ж визнаємо за гумор, разом з Артуром Шопенгауером, сміх, що приховує за собою серйозний зміст. Звідси, іронія є об'єктивним явищем, розрахованим на інших людей, у той час як гумор, який, перш за все, спрямований на наше особисте Я, і може розглядатися у скості явища суто суб'єктивного.

М. В. Гоголю однаково доступні найрізноманітніші види сміху, починаючи від гіркового сміху, і закінчуючи добродушним і забавним жартом. М. В. Гоголь істотно відрізняється від багатьох інших представників сміхової культури як за вибором жертв для висміювання, так і за способом їх висміювання. Наприклад, сміх Вольтера можна назвати диявольським, і не тільки тому, що він висміював священні предмети, але й тому, що він сміявся над людським серцем.

М. В. Гоголь глибше заглядав у природу людини. Він сміявся не над невіглаством і хабарами, а, з одного боку, над дурістю і забитістю людини, і, з іншого боку, над лукавою його совістю. Коробочка забита й дурна, але хитра, і ця його неспритність живого розуму є швидше лукавством совісті, тому він готовий на будь-яку вигідну угоду. Чичиков же хоч і великий шахрай, але в той же час, дуже обмежена людина. І, звичайно ж, все життя в зображенні М. В. Гоголя проникнуто від цього невимовною вульгарністю. М. В. Гоголь глибоко відчував наскільки широкою і звивистою є людська натура, і тому дуже вдало ілюстрував це у своїх творах. Лукаву совість недалекої людини, те, що називається вульгарністю життя, висміював М. В. Гоголь нещадно, і саме цим він й відрізнявся від західних представників сміхової культури.

Але ще більш характерним є сам спосіб висміювання людських вад, застосований М. В. Гоголем, так би мовити, творча сутність його сміху. Ось, що говорить з цього приводу сам автор: «Кажу Вам: вірте цим словам ... Він добрий, він чесний цей сміх» [26]. Добрий цей сміх не тому, що він є поблажливим до певних недоліків людини, а тому, що кожен, завдяки такому висміюванню, придивившись уважно до себе, може знайти подібні вади у своїй власній душі. «Він (сміх), – говорить Микола Васильович Гоголь, даний для того, щоб посміятися над самим собою. І в кого вже немає духу посміятися над власними недоліками, краще тому вік не сміятися. Дасть він за нього відповідь» [26]. Сміх М. В. Гоголя страчує не особистість і не окреме суспільство, а загальнолюдські недоречності. «Не обуримось духом, – говорить М. В. Гоголь, - якби який-небудь Городничий, що розсердився, або, справедливіше, сам нечистий дух шепнув його вустах: Що смієтесь? Над собою смієтесь! Гордо йому скажемо: «Так, над собою сміємось» [26]. З огляду на це сміх М. В. Гоголя добрий, але, це «не той сміх, який породжується тимчасовою дратівливістю, жовчним болючим розташуванням характеру; не той також легкий сміх, який весь ніби «злітає» з світлої природи людини, «злітає» з неї, тому що на дні

її укладено джерело її, що вічно пульсує, але який поглиблює предмет, змушує виступити яскраво те, що промайнуло б, без проникаючої сили якого дріб'язок і порожнеча не злякали б так людину. Ганебне і

нікчемне, повз яке він байдуже проходить будь-який день, не зростає перед ним в такій страшній, майже карикатурній силі і він не скрикнув би, здригаючись: невже є такі люди» [26].

Сміх завжди потребує певної суспільної групи, тобто, він не може існувати поза суспільством, він потребує свого відлуння, але в той самий час, сміх завжди замкнутий у певному колі. Сміх – явище виключно антропологічного і суспільного характеру. Там де є сміх, ми можемо шукати відповідне соціальне підтвердження. Суспільство, що склалося історично, може сміятися над тим, що виходить за межі його рамок – над кожною ексцентричністю. Для суспільства смішним є все те, що не схоже на старе. І тому у більшості випадків це буде поверховий сміх. Таким чином, сміху немає тільки там, де є тільки одне чисте людське Я, що замкнуте в самому собі, але як тільки це Я вступає у живі стосунки з суспільством, виникнення сміху при цьому є неминучим.

М. В. Гоголь не вважає свій сміх благодушним або жіндиферентним до добра і зла, зовсім ні. Він досить-таки прямо визнає, що його завдання викликати сміхом презирство і жах перед пороком. Цей сміх чесний, тому що чуйний до відмінності між чеснотою і пороком. На думку М. В. Гоголя, порок цей соціальний необхідно викоринити. Наскільки водночас морально високим є сміх М. В. Гоголя видно вже з того, що у його творах важко знайти приклад, де б явно виступала несправедливість глузування.

М. В. Гоголь, зображуючи людську зіпсованість, одягнув її покровом дурості, змусивши глядача (читача), таким чином, сміятися над нею і через висміювання виносити жахи безправності. Вважаючи, що у самому сміхові торжествує чеснота над пороком, М. В. Гоголь, звичайно ж, вивів у всіх своїх творах тільки негативні типи, тільки порочних людей, внаслідок чого його твори відрізняються вражаючою єдністю дії, цілісності і простоти. Ось чому на закид у відсутність в його творах позитивних героїв, М. В. Гоголь пише: «Дивно, мені шкода, що ніхто не помітив чесного обличчя, що було у моїй п'есі. Так, було одне чесне, благородне обличчя, що діяло в ній під час продовження її. Це чесне, благородне обличчя був – сміх» [26]. Таким чином, сміх, що очищує душу глядача, є, на думку М. В. Гоголя, чесним обличчям комедії.

Микола Васильович Гоголь був справжнім художником у самому піднесеному сенсі цього слова. І ми можемо справедливо відзначити, що М. В. Гоголь як і Аристотель широко розумів очищаючу силу драматичного твору. Він також розумів, що і комедія, на однакових правах з трагедією, повинна очистити душу глядача від горя, примирити його з життям, викликати піднесення духу, почуття розчулення і благоговіння перед ідеалом.

В «Одруженні», наприклад, М. В. Гоголь описує цілу низку обмежених людей і показує, як вони в силу своєї затурканості ледь не скоїли непристойні вчинки, як вони ледь не піддали профанації священні закони любові і шлюбу. «Одруження» – це твір звичаїв і характерів. У ньому М. В. Гоголь піддав самому їдкому висміюванню властиві середньому класу суспільства риси: прагнення цього класу незаслужено

набувати до свого суспільного становища вищі соціальні виміри, вдаватися до невинуватених претензій на героїзм, шляхетність почуттів тощо. Як зазначає Ю. Манн, «смійні персонажі цього твору Гоголя тільки в ситуаціях, коли замість того, щоб грати роль організаторів виробничого процесу, вони не тільки не проявляють діяльності, необхідної інтересам їх класу, але прямо намагаються влаштувати свій матеріальний добробут, не вдаючись до праці» [18, 595]. А все це виникає з невігластва та обмеженості дійових осіб. Сміх М. В. Гоголя над Підколісним – найкращий приклад сміху над вульгарністю обмеженої людини. Абсолютно інший характер у Кочкарьова. Він поєднує в собі дві риси: діяльний темперамент і повне неробство, що впливає від порожнечі розуму і серця. Кочкарьов також смійний, як сваха, так само безтолково намагається клопотати, бігати, втручатися в чуже життя. Тому, сміх над Кочкарьовим – сміх над вульгарністю життєвої суєти.

М. В. Гоголь не придумував ніяких вивертів у побудові драми, не складав смійного, а намагався підслухати і підглянути це смійне в самому житті суспільства. Саме тому, його праця й удостоїлася найменування реальної і об'єктивної творчості [30].

Висновок. Отже, сміх Миколи Васильовича Гоголя добрий, і в той же час чесний. І добрий він, тому що чесний, тому що він не змішує пороку і чесноти; а не змішує він пороку і чесноти, тому що він істинно добрий, і має на меті допомогти людям розібратися в питаннях добра і зла, настільки актуальних і в наш час. Адже, сміх М. В. Гоголя – це, насамперед, протест проти брехні, вульгарності, протест, далекий від того, щоб потурати пороку, але й повний сердечної участі до жертв цього пороку, від чого ще різкіше впадає в очі жахливе становище, коли немає лиходіїв, негідників, а життя так і сповнене і злодійством, і підлістю, і брехнею. Таким чином, сміх М.В. Гоголя – це ціла стихія, основна функція якої – соціальне перетворення суспільства у відповідності до високих ідеалів гуманізму та справжньої людяності.

Література

1. Аристотель. Риторика. Поэтика / Аристотель. – М.: Лабиринт, 2000. – 221 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 541 с.
3. Бергсон А. Смех / А. Бергсон // Французская философия и эстетика XX века. – М.: Искусство, 1995. – 270 с.
4. Гегель Г. Сочинения в 14 т. / Г. Гегель. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1958. – Т. 14. – 440 с.
5. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – 731с.
6. Гоголь Н. В. Вечера на хуторе близ диканьки: в 2 ч. Сорочинская ярмарка / Н. В. Гоголь // Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород: повести. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – Ч. 1. – С. 14 – 41. – (Русская классика).

7. Гоголь Н. В. Женитьба / Н. В. Гоголь // Собрание сочинений в семи томах. – М.: Художественная литература, 1985. – Т. 4 – С. 91 – 146.
8. Гоголь Н. В. Ревизор / Н. В. Гоголь // Собрание сочинений в семи томах. – М.: Художественная литература, 1985. – Т. 4 – С. 5 – 90.
9. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. I / Р. Декарт / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654, [2] с., 1 л. портр. – (Филос. наследие; Т. 106).
10. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Академия, 1995. – 300 с.
11. Дземидок Б. О комическом / Б. Дземидок. – М.: Прогресс, 1974. – 223 с.
12. Дмитриев А. В. Соціологія мора: очерки / А. В. Дмитриев. – М.: РАН, 1996. – 213 с.
13. Зелинский В. Русская критическая литература о произведениях Н. В. Гоголя / В. Зелинский. – М.: Типо-литография В. Рихтер, 1903. – Ч. 3. – 248 с.
14. Кант И. Сочинения в 6-ти т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.
15. Карасев Л. В. Философия смеха / Л. В. Карасев. – М.: Изд-во РГГУ, 1996. – 223 с.
16. Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение и др. работы. – С.-П.: Алетейя, 1997. – 508 с.
17. Манн Ю. В. Поэтика Гоголя / Ю. В. Манн. – М.: Художественная литература, 1978. – 395 с.
18. Манн Ю. В. Творчество Гоголя: смысл и форма / Ю. В. Манн. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – 744 с. (Серия «Письмена времени»).
19. Платон. Диалоги. Книга вторая / Платон; [пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейман-Топштейн, С. П. Кондратьева; введ. ст. к 3 – 4 тт., к диалогам «Филеб», «Тимей», «Критий» А. Ф. Лосева; введ. ст. к диалогу «Государство» В. Ф. Асмуса; примеч. к диалогам, указ. и библиогр. сост. А. А. Тахо-Годи]. – М.: Эксмо, 2008. – 1360 с. – (Антология мысли).
20. Попович М. В. Микола Гоголь: Роман-есе / М. В. Попович. – К.: Молодь, 1989. – 208 с.: фотоіл. – (Библиотека юности). – (Уславлені імена; Вип. 71).
21. Пропп В. Я. Проблема комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 1999. – 288 с.
22. Столович Л. Н. Философия. Эстетика. Смех / Л. Н. Столович. – С.-П.: Тарту, 1999. – 383 с.
23. Чернявский М. Н. Теория смешного в трактате Цицерона «Об ораторе» / М. Н. Чернявский // Цицерон. Сборник статей. – М.: Узд-во Московського университета, 1959. – С. 105 – 144.
24. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М.: Наука. – Т. 1. – 672 с.
25. Шопенгауэр А. По поводу теории смешного / А. Шопенгауэр // Мир как воля и представление. Дополнения. / Пер. с нем. Ю. И. Айхенфельд. – Мн.: Харвест, 2005. – Гл. VIII. – С. 134 – 150.

26. Гоголь Н. Театральный разъезд после представления новой комедии [Электронный ресурс] / Н. Гоголь. – Издательский дом: Государственное издательство художественной литературы, 1949. – Режим доступа: http://royallib.ru/book/gogol_nikolay/teatralniy_razezd_posle_predstavleniya_novoy_komedii.html

27. Козинцева Т. Сміх як засіб відтворення цілісності (на прикладі творчості М.Гоголя) [Електронний ресурс] / Козинцева Т. – Режим доступу: <http://essuir.sumdu.edu.ua/.../1/kozyntseva.pdf>

28. Никулча Е. Карнавальное начало и театральность – (идея, стиль, язык) – в художественном тексте (произведения Э. Т. А. Гофмана, Н. В. Гоголя, М. А. Булгакова) [Електронний ресурс] / Е. Никулча – режим доступу до тексту: http://www.usb.md/limbaj_context/volcor/3/.../niculcea.pdf

29. Ткаченко К. А. Пушкин и Гоголь: к вопросу о карнавале [Електронний ресурс] / К. А. Ткаченко. – режим доступу до тексту: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vdu_b/2008.../08tkavok.pdf

30. Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы [Электронный ресурс] / Н. Г. Чернышевский. – Режим доступа: http://az.lib.ru/c/chernyshevskij_n_g/text_0210.shtml.

© Olga Trokhymenko

ПОСТНЕКЛАСИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ У ПОБУДОВІ ЕТИКО-ЕКОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

М. Б. Турчин

асистент кафедри філософії та соціології
Прикарпатського національного університету імені
Василя Стефаника
(Івано-Франківськ, Україна)
adresa_murosi@ukr.net

Анотация

Мирослава Богдановна Турчин. Постнекласическата методология при построяването на етико-екологичното знание. Анализира се етапа на формиране на екологичната етика в контекста на развитие на съвременната методологична парадигма. Определянето на екологията придобива нов научен статус, в който тя започва да се представя не толкова като «наука», колкото като ментална среда, в която се съединяват изследователските, идеологическите, философско-мирогледните и конкретно-организационните основи на управление на ресурсите. Съвременното знание започва значително повече да се обуславя от екологични, социални и етически аспекти. Новите методологически конструкти се строят върху основата на синтезиране на знанията и на социоhumanитарните, и на естествените науки. В резултат се концептуализират теориите на екоцентризма, на биоцентризма и на екобиоцентризма. Важен аспект на мето-

дологическите стремежи на новата наука става първостепенността на нейната ориентация към бъдещето. Та социоприродният поход на екологично основание има за своя цел прогнозиране и частично проектиране на бъдещето на социума.

Ключови думи: постнекласически етап, екологична етика, морал, нелинейност, системност.

Аннотация

Мирослава Богдановна Турчин. Постнекласическая методология у построении этико-экологического знания. Анализируется этап становления экологической этики в контексте развития современной методологической парадигмы. Определение экологии приобретает новый научный статус, в котором она начинает выступать не столько «наукой», сколько ментальной средой, в которой соединяются исследовательские, идеологические, философско-мировоззренческие и конкретно-организационные основы управления ресурсами. Современное знание стало значительно больше обуславливаться экологическим, социальным и этическим аспектами. Новые методологические конструкты строятся на основе синтезирования знания и социогуманитарных, и естественных наук. В результате концептуализируются теории экоцентризма, биоцентризма и экобиоцентризма. Важным аспектом методологических устремлений новой науки становится первостепенность ее ориентации на будущее. Ведь социоприродный поход на экологическом основании имеет своей целью прогнозирование и частичное проектирование будущего социума.

Ключевые слова: постнекласический этап, экологическая этика, мораль, нелинейность, системность.

Abstract

Myroslawa Turchyn. The Postnonclassical Methodology in the Building of Ethical and Ecological Knowledge. The phase of development of ecological ethics in the context of contemporary methodological paradigm is analyzed. Definition of Ecology acquires a new scientific status, meaning it is not so much «science» as the mental environment in which combines research, ideological, philosophical and organizational principles of specific resource management. Modern knowledge was conditional on environmental, social and ethical aspects. New methodological constructs are based on the synthesis of knowledge as the humanities and natural sciences. The result is a theory of ekotcentrism, biocentrism and ekobiocentrism. An important aspect of methodological aspirations of the new science is the direction for the future. For socio-natural approach to ecological basis aims to predict the future design and partial society.

Key words: Postnonclassical stage, environmental ethics, morality, nonlinearity, system.

Постановка проблеми. Постнекласична доба на відміну від попередніх періодів дослідницької раціоналізації видозмінює бачення наукової картини світу. Зокрема, зацікавлення науки

зосереджується на сфері практичної та етичної взаємодії людини зі світом природи. Постнекласика розгортає нове розуміння навколишнього природного середовища як цілісного організму, а не як механічної системи. Методологічні перебудови науки сприяли переосмисленню низки актуальних проблем ХХ ст. Період некласичної науки став перехідним етапом у процесі становлення сучасної нам наукової картини світу, що сформувалася в епоху нової парадигми мислення – постнекласичної. Важливим стає методологічне застосування системного підходу та принципів універсальності, цілісності, структурності, організованості та всезагальності. Наукова актуальність дослідження цієї проблеми є беззаперечною, адже нова постнекласична наукова парадигма виокремлює екологічне знання з-поміж інших і надає йому пріоритетності у міждисциплінарних дослідженнях.

Теоретичною основою дослідження є праці вітчизняних та зарубіжних науковців, зокрема таких, як В. Арутюнов, А. Єрмоленко, М. Кисельов, Е. Мошинская, Л. Сидоренко, В. Хёсле, Ф. Худушин.

Метою статті є аналіз становлення етико-екологічного знання у контексті постнекласичного етапу науково-методологічної парадигми.

Основна частина. Починаючи від другої половини ХХ ст., у структурі наукової теорії спостерігаються радикальні метаморфози. Ці принципи методологічні зміни науковці характеризують як четверту глобальну наукову революцію, що породжує новий етап розвитку наукового знання – постнекласичний. Головними його особливостями можна визначати наступні:

- по-перше, дослідження об'єкта, що вивчається, проводиться без його попереднього чи майбутнього розчленування на окремі частини, тобто, його доводиться вивчати як дещо цілісне, неподільне;
- по-друге, у ХІХ ст. наука мала свій власний предмет, що був цілковито відокремленим від предметів всіх інших наук. Тому між кожною наукою та її методами раніше існувала чітка відповідність: одна наука – один предмет. Тепер предмет однієї науки вивчається не лише нею, але й багатьма іншими науками;
- по-третє, з середини ХХ ст. революція у природознавстві переросла у науково-технічну революцію. В результаті абстрактне мислення почало торкатися і сфери практики;
- по-четверте, у сучасну епоху безперервно зростає соціальна роль науки, тому все частіше постає завдання більш щільного поєднання природничих і технічних наук із науками гуманітарними [5, 26].

У цей період формується і нове бачення методології науки. Методи, які застосовуються при вивченні природних об'єктів, стають відкритими і відходять від чітко визначених параметрів. Видозмінюється і саме трактування суб'єкт-об'єктних відносин. Сама ж наука у процесі дослідження переходить з форми монологу у відкритий діалог.

Нова парадигмальна орієнтація формується в контексті бурхливого розвитку екологічної кризи, породженої антропоцентрич-

ним, механістичним спрямуванням науки попередніх епох. А людина втрачає свій аксіологічний статус абсолютної та єдино вартісної істоти. Антропоцентризм зміщується в сторону біоцентризму, екоцентризму та екобіоцентризму. Таким чином, змінюється методологія науки. До речі, директор інституту Європейської екологічної політики Е. Вайцзеккер у своїй книзі «Політика на Землі. Реальна екологічна політика в епоху захисту навколишнього середовища» стверджує, що ми живемо напередодні нової парадигми, за якою економічна парадигма скоро повинна звільнити місце парадигмі екологічній [8, 29].

Новий тип раціональності зараз стверджується в науці й технологічній діяльності зі складними системами, що розвиваються і є людиновимірними. Л. Сидоренко констатує, що постнекласичний етап виявляє себе наступним чином: по-перше, на відміну від новоєвропейської науки, сучасна наука розглядає природу як цілісний організм, в який включено й людину, а біосферу – як глобальну екосистему. По-друге, вивчення системних об'єктів, що розвиваються і є людиновимірними потребує нових стратегій пізнання. По-третє, суттєву роль починають відігравати моральні засади. У діяльності зі складними системами орієнтирами є не лише знання, а й моральні принципи, що є заборонами на небезпечні для людини і природи дії [6, 23].

Тому і сучасний етап розвитку екологічної науки за параметрами, що означені дослідниками, може кваліфікуватися і як етап становлення постнекласичної науки. М. Кисельов зазначає, що дослідження екологічних систем, які є нерівноважними, складно-динамічними, комплексними, зі складним переплетінням соціально-політичних, економічних, технологічних та природних виявів, потребує орієнтації на статичність, нелінійність, поліваріантність, полісемантичність, плюральність. Отже, об'єктивізм, однозначність, аналітичність, жорстке кваліфікування, що є вимогами класичного природознавства, втрачають свою вагомість [6, 96].

Відхід від усталеної наукової методології був спричинений не лише переосмисленням світогляду в природничих науках та виявленням системності і організованості всесвіту як цілісної системи. Метаморфози світогляду були спричинені й онтологічною кризою, як наслідок неспівмірного розвитку технократичної сфери, який спричинив й деградацію природного простору (відповідно, власної сфери існування людства). Варто зазначити, що проблему екологічної кризи почали розглядати, починаючи з другої половини ХХ ст., і саме вона спричинила низку методологічних зрушень у межах переходу від некласичного типу раціоналізації до постнекласичного її типу.

За узагальнюючим визначенням М. Кисельова можна виділити три позиції, які визначають статус сучасної екології:

- дослідники, котрі працюють у галузі біологічної екології відстоюють думку, у відповідності до якої екологія належить до дисциплін суто біологічного профілю;

- позиція, згідно з якою сучасна екологія виходить за межі конкретної наукової дисципліни (а відтак втрачає сенс у пошуках строгого визначення свого предмету) і перетворюється на комплекс-

сну дисципліну, проблеми якої мають вирішувати представники мало не усіх напрямів і галузей як сучасної науки, так і різноманітних гуманітарних студій; інакше кажучи, екологія тлумачиться тут як загальнонауковий підхід, а не як окрема дисципліна;

- позиція, де стверджується, що сучасна екологія набула статусу світогляду людства, яке прагне уникнути екологічної катастрофи; іншими словами, екологія переросла рамки дослідницької діяльності у вузькому розумінні цього слова і постала як сукупність умонастроїв, що визначають прагнення до радикальних змін економічного устрою суспільства, діяльності політичних інституцій, суспільної моралі, правових засад, стилю мислення, засад природознавства, суспільствознавства, техніки, вироблення новітніх, «екологічних», форм свідомості, світогляду, норм, цінностей, ідеалів тощо [4, 79].

У процесі синтезування знання про природу у межах постнекласичної науки актуальності набуває і синергетичний підхід. Він дозволяє подолати лінійну ідеологію і здійснити перехід на новий рівень функціонування науки. Новий тип раціоналізації, продукований періодом постнекласики, констатує відкритість і багаторівневість елементів системи, що утворює навколишнє природне середовище. Самі ж природні чи соціально-природні об'єкти пізнання утворюють нижчі за ланкою системи об'єднаних організмів, що підпорядковуються нелінійним законам. Важливо, що всі без виключення структурні одиниці системи здатні до самоорганізації.

Оскільки засади класичного раціоналізму детермінували глобальну кризу людського існування, сучасна людина не вірить у надійність існування, заснованого на абстрактному мисленні. Вихід з кризового стану потребує як пошуку нових засад науки й технології, так і переосмислення самої людини – як водночас траекту і проекту. Отже, потрібно глибоко вивчити й оцінити як людське минуле – траєкт, так і можливе майбутнє – проект її культурного й цивілізаційного існування [6, 25].

Таким чином, глобальні проблеми постнекласичної науки доповнюються регіональними проблемами життя сучасних суспільств, зокрема тих, які перебувають у ситуації перехідних епох, які не лише руйнують стабільний порядок, але й суттєво торкаються сфери культури, науки, моралі. У вирішенні цих проблем значне місце відводиться науці та моралі як соціокультурним феноменам. Загалом, у різні періоди розвитку науки проблема моралі у сфері людської взаємодії із навколишнім світом трактувалася своєрідним чином. А. Єрмоленко зазначає, що парадигмальні зміни у стосунках людини із природою проходили наступні стадії:

- відносної єдності людини та суспільства з природою (онтологічна);
- втрати такої єдності в людській суб'єктивності (рефлексивна);
- прагнення відновити втрачену єдність на новому рівні філософії мовлення як регулятивного принципу подальшого розвитку технологічної цивілізації (комунікативна) [2, 23].

Продовжуючи, А. Єрмоленко стверджує, що до цих парадигмальних змін варто додати і метаморфози у сфері моральних належностей,

що пов'язані з практичною філософією природи, а саме – відносну єдність повинного і суцього, властиву докантовій метафізиці, їх роз'єднання новоєвропейською філософією свідомості, інспіроване Д. Г'юмом та І. Кантом, і, нарешті, різноманітні варіанти вирішення цієї проблематики сучасною етикою, в річищі якої можна виокремити голістську, онтологічну та дискурс-етичну парадигми [2, 23]. Натомість, моральний потенціал постнекласичної науки безпосередньо пов'язаний і з такими екстенціоналами, як «можливе», «дійсне», «гідне». Він фокусує багатовекторне спрямування і націлюється не лише на те, що є і може бути, але й те, чого немає і не може бути.

Мораль як теорія абстрактних принципів та загальних визначень не відповідає потребам сучасного суспільства, оскільки не існує моралі, відчуженої від людини та покладеної над нею [5, 9].

Моральний потенціал постнекласичної науки передусім відповідає новим орієнтирам науки у ситуації техногенної цивілізації, що є його необхідним обґрунтуванням.

Переорієнтації моральних принципів постнекласичної науки були спричинені тим, що в умовах екологічного занепаду людина починає розуміти свою екзистенційну приреченість змінювати власні потреби відповідно до тих вимог, які ставить природа. Звідси стає зрозумілим, що встановлюється нове відношення людини з природою – не монологу, а діалогу. Як зазначає Ф. Худушин: «Відношення до тваринного світу – сфера постійного морального виховання людини. Один і той же факт жорстокості може різними способами характеризувати індивіда у залежності від того, якими причинами вона викликана – життєвою необхідністю чи безглуздою примхою» [9, 48]. Раніше ці аспекти були характерні для гуманітарного знання, проте тепер через загальнонаукову картину світу вони визначаються пріоритетними принципами аналізу.

Етика постнекласичного етапу становлення наукового знання формується за новими принципами, на відміну від етичної системи попередніх епох. Зокрема, як вважає М. Кисельов, основними орієнтирами нової етичної парадигми виступають наступні положення:

- людина – із всіма своїми властивостями – є лише однією із багатьох репрезентаторів живого і як вид *Homo sapiens* включена в єдину глобальну екологічну систему;
- вона живе не лише у соціальному, але й у природному контексті;
- людина – не власник (орендатор) природи, а лише один з членів природної спільноти;
- людина не має жодних привілеїв, навпаки, на неї покладена відповідальність за стан навколишнього природного середовища;
- людина повинна культивувати у собі почуття «емпатії» – готовності та здатності почувати те, що відчувають інші, здатність дивитися на світ очима живої істоти [3, 169].

Таким чином, переосмислення науки призвело до відмови від абсолютизації принципу антропоцентризму. Ситуація постнекласичного становлення констатує духовну ситуацію, яка протистоїть будь-яким формам антропоцентризму. Вчені почали все більше схи-

лятися до установки, що не можна розглядати людину як вищу ланку біологічної еволюції чи вінець природи. Такі підходи обґрунтовали ще у неklasичній філософії XIX ст. А. Шопенгауер та Ф. Ніцше. Вони висловили для цього часу парадоксальну думку, що людина, ймовірно, випадає з ланцюга природних істот, вона не справляє враження вінця творіння.

Вивчення екологічної деградації навколишнього природного простору активізувало методологічні зрушення у всіх сферах науки. Водночас актуальним стало формування нової етики – етики, що відповідала б новим принципам, спрямованим на збереження екологічної гармонії планети, а не відштовхувалася від антропоцентричних пріоритетів. Відповідно, нові моральні пріоритети почали формуватися у межах екологічної етики – вчення, що досліджує моральний аспект у взаємовідносинах людини та світу природи.

Екологічна етика розробляє концептуальні обґрунтування сфери моралі у практичній взаємодії людини (уже не тільки як суб'єкта дії) з навколишнім природним середовищем. Наукова рефлексія представників екологічної етики породила низку аксіологічно обґрунтованих концепцій для розуміння сутнісної природи і шляхів розв'язання глобальних проблем сучасності. Важливим є виокремлення трьох рівнів: перший ступінь передбачає перебудову світу в системі «людина – світ»; другий – удосконалення і самовдосконалення людини; третій – системні, взаємопов'язані зміни в обох системоутворюючих елементах – у людині та світі (природі) [1, 71]. У цілому феномен науки став розглядатися не лише у логіко-методологічному, а й у соціально-культурному аспекті. С. Кримський пише про гуманітарну революцію, котра почалася з усвідомлення кризи неопозитивізму, скепсису до методологоцентризму – пріоритету методу перед смисложиттєвим усвідомленням суцього. У наш час цінним принципом пізнавальної діяльності стає знання, яке усвідомлює свої межі у сфері соціальності, яке здатне втілюватися у людських долях, відповідно до ідеалів гуманності, моральності та мудрості [7, 49].

Висновки. Методологічна переорієнтація науки постнекласики та розвиток етико-екологічної проблематики по-новому формулює сам предмет науки. Адже, якщо раніше основні теоретичні дискурси стосувалися часового виміру, то тепер пріоритетності набуває окреслення простору. Нового наукового обґрунтування та фундаментального вивчення категорія простору набуває у межах постмодернізму, що своєрідно торкається етико-екологічної проблематики. Водночас формуються нові методологічні принципи, що підпорядковуються нелінійним законам розвитку Всесвіту. Кризове становище технократичної цивілізації видозмінює наукове зацікавлення проблемами антропоцентричного характеру і переноситься у площину соціально-екологічних питань. Вищезазначені постулати приводять до висновку, що одним з найсуттєвіших зрушень у формуванні наукової картини етапу постнекласики є прикладне застосування аксіологічних та морально-етичних принципів.

Література

1. Арутюнов Х., Свінціцький М. Філософія глобальних проблем сучасності. – К. : КНЕУ, 2003. – 90 с.
2. Ермоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
3. Кисельов М. М. Біологічна етика в системі практичної філософії // Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 166 – 174.
4. Кисельов М. М., Деркач В. Л., Толстоухов А. В. Концептуальні виміри екологічної свідомості: монографія. – К. : Вид. Парапан, 2003. – 312 с.
5. Мошинская Е. Ю. Моральный потенциал постнеклассической науки. – Х. : Факт, 2005. – 159 с.
6. Сидоренко Л. І. Сучасна екологія: Філософські та етичні аспекти // Філософія. Антропологія. Екологія. – Альманах. – К. : Стилос, 2000. – Вип. Перший. – С. 93 – 101.
7. Феномен соціоприродних систем. Світоглядно-методологічні нариси. Монографія. – К. : ПАРАПАН, 2009. – 284 с.
8. Хёсле В. Философия и экология. – М. : Наука, 1993. – 198 с.
9. Худушин Ф. С. Природа и мораль. – М. : Знание, 1983. – 64 с.

© Myroslawa Turchyn

ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

БУДИСТКИЯТ МОДЕЛ НА СЪЗНАНИЕТО

Алесиян Пацев

преподавател по будистка философия в Пловдивския университет
„Паисий Хилендарски“ и основател на „Центъра за будистки
изследвания“

(Пловдив, София, България)

patsev@abv.bg

Анотация

Алесиян Пацев. Будисткият модел на съзнанието. В статията се разглежда будисткият модел на съзнанието. Елементите и силите, които изграждат потока на личността според абхидхармистката будистка традиция. Определят се два най-общи аспекта на потока на съзнанието. Процесуално-времеви аспект, който поддържа акта на осъзнаването и себеосъзнаването, както и съдържателно-пространствен аспект, който поддържа съдържанието на потока на съзнанието. В акта на смъртта връзките между елементите на потока на личността изчезват. Потокът също се разпада. Остават „схемите“ на самите конфигурации, който се запазват и могат да се преродят. Те ще създават основата на новото живо същество, или възможността за неговото създаване.

Ключови думи: Абхидхарма, будизъм, будистката концепция за личността.

Анотация

Алесиян Пацев. Буддийская модель сознания. В статье рассматривается буддийская модель сознания. Элементы и силы, которые составляют поток сознания личности с точки зрения абхидхармистской буддийской традиции. Исследуются два аспекта потока сознания. Процессуально-временной аспект, который поддерживает акт сознания и самосознания, и содержательно-пространственный аспект, который поддерживает содержание потока сознания. В процессе смерти взаимосвязь между этими элементами потока сознания исчезает. Сам поток также распадается. Остаются лишь «схемы» конфигурации этих элементов. Они сохраняются и могут впоследствии переродиться. Они также лягут в основу появления нового существа или самой возможность его появления.

Ключевые слова: Абхидхарма, буддизм, буддийская концепция личности.

Annotation

Alesiyen Patsev. Buddhist model of consciousness. The article examines the Buddhist model of consciousness, so as the elements and forces which make up the flow of the personality according to the

abhidharma Buddhist tradition. There are two general aspects of the stream of consciousness. Processing-temporal aspect which supports the act of awareness and self-awareness, and substantive-spatial aspect which maintains the contents of the stream of consciousness. The links between the elements of the personality disappear in the act of death. The flow also decays. What remains are the «schemes» of the configurations which can be reborn. They will form the basis of the new creature, or the opportunity of it creation.

Keywords: Abhidharma, Buddhism, Buddhist conception of personality

В общия поток на елементите създаващи личността, системата на съзнанието има относително константна конфигурация. Тя има център или „ядро“. „Ядрото“ на съзнанието се състои от три основни елемента - „чита“ (citta), „виджняна“ (vijñana) и „манас“ (manas). В различните системи на индийската философия, дори в школите на самия будизъм и елементът „чита“, и „манас“ имат различни нюанси и значения. Например тибетският еквивалент на «чита» е терминът „сем“. Той често се използва вместо „чита“. Превежда се като „мистичен ум“, т.е. противопоставен е на „рационалния ум“. «Сем» е също и специфична насоченост на ума, следствие на кармични тенденции. Когато се казва „сем“ се има предвид интуитивен ум, чието «седалище», според тибетските представи е сърцето. Именно този ум може да се счита за форма на духовното или философското усещане. Тибетското понятие за рационален ум е „иид“ (yid). В някои тибетски източници „чита“ се превежда като мисъл, или като смислов (съдържателен) аспект на ума и като нравствен аспект на ума.

В абхидхармистката философия „чита“ е в „ядрото“ на съзнанието. Тя е чистият абстрактен аспект на съзнанието. „Виджняна“ (vijñana) е елемент, който определя съдържанието на съзнанието. Елементът „манас“ (manas) определя аспекта на съзнанието от позицията на запазването на предишния, на изминалия момент време в настоящия. Около този център, или ядро се групират другите елементи, които му служат за опора.

Формата на конфигурацията, която има общия поток на съзнанието като отношение на „шестте бази“ с „ядрото“ не е случайна. Конфигурациите, както вътре в шестте бази, така и между шестте бази и ядрото са твърде сложни и всяка от тях е уникална. Това, което ги прави и конфигурации, и уникални е кармата. Тя се явява логическата схема на конфигурациите, тяхната константна структура. Тя определя и вътрешната структура на съзнанието и създава относително константна вътрешна конфигурация. Индивидуалната карма предпоставя както идването на съществото в света, така и „константността“ на конфигурацията на елементите на съзнанието. Следващият етап е същинската индивидуалност на конфигурацията, на базата на проявената жизнена константност на съзнанието.

Съдържание на потока на личността

Елементите, които изграждат съдържанието на потока на личността, най-общо се разделят на материални елементи – рупа¹, еле-

ментите които изграждат базата на съзнанието – “чита”, “виджняна” и “манас”, които изграждат ядрото на съзнанието и елементите на самото съзнание.

Идването на съществото в света е непосредствено следствие от действията му в неговото предишно състояние. Следователно, първичната кармична конфигурация е създадена от неговите действия в своето минало състояние. В нея е заложена жизнеността и жизнеспособността на съществото.

По-късно се появяват елементите, които изграждат потока на цялостната личност². Те се групират и изграждат наличието на т. н. „шест бази“, или шест органа (шат аятана)³. Това са: органът на зрението (saksur – dhatu); органът на слуха (srotra – dhatu); органът на обонянието (ghrana – dhatu); органът на вкуса (jihva – dhatu); органът на осезанието и тактилноста (kaaya – dhatu) и самата способност на интелекта (mano - dhatu).

Появяват се и обектите на тези органи или основи на съзнанието. Шестте обекта на тези основи са: цвят (rupa – dhatu), звук (sobda – dhatu), мирис (gandha – dhatu), вкус (rasa – dhatu), осезание (sprastavya – dhatu), нечувствени обекти (dharma dhatu).

В резултат на шестте органа на съзнанието и техните обекти се появяват и шест съзнания – корелати:

Зрително съзнание (saksur – vijñāna – dhatu);

Слухово съзнание (srotra – vijñāna – dhatu);

Обонятелно съзнание (ghrana – vijñāna – dhatu);

Вкусово съзнание (jihva – vijñāna – dhatu);

Тактилно съзнание (sprastavya – vijñāna – dhatu);

Чисто съзнание (mano- vijñāna - dhatu).

Съзнанията – корелати се появяват тогава когато елементът на чистото съзнание се свърже с някоя от шестте бази.

По-късно към тези основни конфигурации се появяват и елементите на цялостния поток на личността. Според Енциклопедия Абхидхарма те са 46. Делят се на чисти елементи, или ментални фактори и сили. Силите биват морални и неморални.

Чисти елементи, или ментални фактори

vedana (чувство, усещане на приятното и неприятното);

samjñā (представа);

cetana⁴ (усилие на съзнанието);

sparsa (съприкосновение);

chandas⁵ (желания);

mati, (pradgna)(разбиране);

smṛti (памет);

manoskāra (внимание);

adhimukti (намерение);

Samadhi (съсредоточение).

Морални сили

Съществуват и десет добри елемента, т.н. “морални сили”, които според класификацията на Абхидхармакоша съставят втория кръг на личността. Някои от тях могат да липсват или да нямат необходи-

мата “вътрешна енергия”. Те се появяват в благоприятните моменти на съзнанието. Това са:

spaddha (убеденост във възмездието, чистота на духам; чувство за справедливост);

apramada (съхранение и използване на благоприятните елементи на битието);

prairadhi (готовност към умствени усилия);

ureksa (невъзмутимост, безразличие);

hrf (скромност и срамежливост в отношението към самия себе си);

apatrapya (отвращение към лошите и порочни помисли на другите хора);

alobha (отсъствие на страстна любов, страстна привързаност);

advesa (отсъствие на ненавист);

arhimsa (не причиняване на насилие);

Неблагоприятни елементи в потока на съзнанието

В неблагоприятните моменти на съзнанието се появяват и “лошите” елементи. На първо място това е елементът на неведението (moḥa), следват елементът на безотговорността (pramada); елементът на менталната леност (kausidya); елементът, който дава недоверието във възмездието (aswraddha); елементът на пасивността и леността (styana); елементът на привързаността към насладите (auddhatya). Тези елементи, според писанията могат да бъдат и неутрални защото зависят най-вече от интелектуалните дадености.

Определено “лоши” елементи са: безсрамието към самия себе си (ahrikyā) и безсрамието към другите (apatrapya). Тези елементи се появяват в неблагоприятните състояния на съзнанието, но винаги на базата на липсата на скромност, липсата на критичност към себе си.

Порочните елементи

злоба (krodha);

лицемерие и хитрост (mraksa);

завист (matsarya);

ревност (irsya);

предразсъдъци (pradasa);

причиняване на вреди (vihimsa);

липса на искрено приятелство (upanāha);

измама (maya);

вероломство (satya);

самодоволство (mada).

Елементите индрия и вишая

Конфигурацията на живото същество не може да съществува без наличието на елемента на субективно чувственото, или елемента на субективността. Той често се мисли като самата усещаща същност (възприемаща способност) или нейно основание и се нарича “индрия”.

“Индрия” се явява винаги в единство с нейния обект - “вишая”⁶. Обектът не се разделя от субекта, както по-късно принципът на

съзнанието ще бъде винаги двоен, т.е. целостта на съзнанието ще бъде винаги съзнание за нещо и отношение за нещо.

“Индрия” и “вишая” (или по скоро тяхното единство) влизат в скандхите на още нероденото същество. Това е елементарното чувстване. То става в петата степен (шат-аятана, шестте бази) и шестата (спарша) степен от дванадесет степенната формула на зависимия произход.

Елементът “индрия” е опората на съзнанието. В абхидхармистката литература е прието “индрия” да се счита не самият орган на чувството, а възприемащата способност. Но тук възприемането следва да се разбира не в неговия физиологичен аспект, а в чисто психическия му аспект. “Индрия” е способността да се види или да се усети, т.е. една способност за възприемане изобщо.

Абхидхармакоша не разглежда “индрия” като същинско усещане. “Индрия е това, което храни съзнанието”, “Индрия е опората на съзнанието”⁷. До усещането е по-близо чистото съзнание. Но чистото съзнание не е възприемащото съзнание. Възприемащото съзнание (*vijñānam prativijñaptih*) има винаги своето съдържание като обект. Обектът се възприема и като пространствено отношение, и като модалност, и като времево отношение. Именно тези елементи изграждат съзнанието за отминалия момент. Това е една от най-важните особености в будистката теория за съзнанието.

Класификации на структурата на емпиричната личност

Има различни класификации като “количество” елементи, които образуват основата на съзнанието и личността. Те се различават не само количествено, но и като пространствени конструкции и съответно отношения. Различните школи имат свои класификации на структурата на емпиричната личност и съзнанието.

Класификацията на Абхидхармакоша е следната:

В центъра на “кръговете”, образувани от елементите е “чита”. Тя е фокусът, около който се намират останалите елементи, изграждащи съзнанието. Различните интерпретации на елемента “чита” дават и различни класификации. При едни “чита” се разглежда просто като елемент, при други - като елемент, който има три страни. Това разделение е много важно, защото при положение, че “манас” е част от “чита”, то съответно паметта или нейният принцип може да бъде присъщ на “чита” и да не се разпада при разпадането на другите елементи. Ще разгледам класификацията където самата “чита” е тривалентна.

Кръговете са общо четири. В различните школи числото им се колебае като достига до десет (*Atthasālini*) дори повече, като е различно и числото на елементите.

Според класификацията на *Atthasālini*⁸ първият кръг съдържа 5 елемента, вторият също 5, третият 8, четвъртият 5, петият 7, шестият 3, седмият 5, осмият 12, деветият 6, и десетият 9. Според класификацията на *Abhidhammatthasāṅgaha* първият кръг съдържа 7 елемента, вторият 6, третият 13, четвъртият 3, петият 2 и шестият 1.

Първият кръг в класификацията на Абхидхармакоша е съставен

от десет елемента. Това са менталните фактори, които винаги присъстват в съзнанието:

- 1.vedana⁹ (чувство, усещане за приятно и неприятно);
- 2.samjna (представа);
- 3.cetana (усилие на съзнанието);
- 4.sparsa (съприкосновение);
- 5.chandas (желания);
- 6.mati (pradgna) (разбиране);
- 7.smrti (памет);
- 8.manoskara (внимание);
- 9.adhimikti (намерение);
- 10.samadhi (съсредоточение).

Вторият кръг също е съставен от десет елемента:

- 1.spaddha (убеденост във възмездие, чистота на духа, чувство за справедливост);
- 2.apramada (съхранение и използване на благоприятните елементи на битието);
- 3.prairadhi (готовност към умствени усилия);
- 4.upeksha (невъзмутимост, безразличие);
- 5.hrf (скромност и срамежливост в отношението към самия себе си);
- 6.apatrapya (отвращение към лошите и порочни помисли на другите хора);
- 7.alobha (отсъствие на страстна любов, страстна привързаност);
- 8.advesa (отсъствие на ненавист);
- 9.arihimsa (не причиняване на насилие);
- 10.virya (мъжество).

Третият кръг е съставен от два елемента:

- 1.vikara (установяване контакт с обекта);
- 2.vitarka (търсене, искане, първична насоченост на съзнанието към обекта).

Тези елементи са просто “направление” или своеобразно “усилие” без да стават факт на съзнанието. Те се превръщат във факт на съзнанието когато станат мисъл. Според някои интерпретации именно vikara и vitarka са своеобразни мисловни усещания, които могат да направляват и да дават енергия на самата мисъл.

Четвъртият кръг е съставен само от един елемент:

- 1.kaukrtya (възможност за разкаяние).

Съдбата на съзнанието в прераждането

Съзнателният поток се превръща в континуум от времеви модалности, където миналото, бъдещето и настоящето не се смесват или наслагват едно върху друго, а влизат в особено единство. Това единство на времевите модалности, като появяването на миналото като настояще (а не в настоящето), както и на своеобразното бъдеще като настояще (а не в настоящето) са в основата на “обема” на съзнанието и се разрушават в акта на смъртта. Съдържанието на съзнанието

(виджния) следва да съдържа съзнанието за отминалия момент и отношението между елементите като пространство.

Следователно съзнанието има два аспекта – съдържателен (пространствен) аспект и процесуален (времеви) аспект. И двата аспекта се подчиняват на принципа на конфигурацията като създават обема на съзнанието и осъзнаването като миналото, проявено като настояще. Тези аспекти на съзнателния поток нямат субстрат или носител, т.е. субстанциален Аз или душа¹⁰. Процесуалният както и съдържателният аспект на съзнанието са свързани с времето и пространството като “моменти на проявлението” на съзнанието.

Чистото съзнание (елементът чита) няма обект, не се явява съзнание за предишния момент. То няма обем и съдържание и следователно не е времево и не е пространствено.

Важно “условие” на учението за съзнанието е неговата “съдба” в прераждането. Това условие също има два аспекта. Първият е съдържателният. Елементът на чистото съзнание „чита“ (cita) се явява център на отношенията между елементите и като такъв е основната връзка на общата конфигурация. При разпадането на връзките чистото съзнание се превръща в абстрактно. От него изчезват както отношенията така и елементите, които дават общата индивидуалност. Чистата “чита” няма обем, няма съдържание, а значи няма обект и съответната насоченост към него. Като такъв елементът на чистото съзнание губи всички качества с изключение на абстрактността си.

Според процесуалният аспект, “чита” също никога не може да бъде един и същ елемент, доколкото е моментно появяването и изчезването, т.е. доколкото самата тя е дхарма.

Смъртта прекъсва връзките между елементите и конфигурацията. И абстрактната „чита“, и създадената през времето на живота конфигурация се освобождават. Създадената конфигурация е основа на новото прераждане. От една страна в него е възможността за прераждане, от друга – индивидуалността и спецификата на съществото, което ще се прероди.

Според някои представи връзките между конфигурациите могат да не се прекъснат напълно¹¹. Запазването на някои от тях в обема на съзнанието може да засегне единствено паметта и тя или нейни елементи да се съхранят в бъдещото прераждане.

В сферата на живота именно паметта създава единството на съществото. Тя създава и неговата индивидуалност.

Според будистката доктрина едно съзнание достигнало Просветлението, например това на Архата в представата на Тхеравада или на Бодхисатвата в Махаяна на самия Татхагата (нека да си припомним Джатаките¹²), може да запази паметта за редица от преражданията¹³.

За ранния будизъм самосъзнанието и Аза, техните уникални връзки и отношения в самата конфигурация на елементите, са различни в различните времена (възрасти) на съществото. В процеса на живота те се усложняват и нарастват количествено. Така например не само личността на детето, но и самосъзнанието му е различна от това на юношата; личността и самосъзнанието на юношата е различ-

на от тази на младежа, зрелия мъж, стареца и пр. Това, което запазва индивидуалното през процеса на възрастово развитие не е стабилността на връзките между елементите, а паметта. Нейното запазване в този процес е запазването на уникалността на съществото. В този смисъл прераждането може да се мисли като разрушаване на индивидуалното, но и като възможност за запазване на някаква форма на памет за този процес.

Времето като непосредствено ставане на потока на съзнанието

Когато се разглежда съзнанието от будистки позиции основното е сравнението с поток, който от една страна поддържа константността на конфигурациите от елементи, от друга е и винаги различен, като течащата река или горящия огън¹⁴.

Самата постановка на това определение на съзнанието е непосредствено свързана с теорията на моментите. Смисълът на съзнаването е, че то винаги е "съзнание" за отминалия момент. Когато отминалият момент се свърже с миналото, той се превръща в себепонятие. Съзнанието може да направи действителен миналия времеви модус, то "изтегля миналото" в настоящето. От тази позиция и усещането, и възприятието, и чувствеността, и мисленето, и съзнанието имат за свой предмет един обект, който вече е "бил", никога не е "сега", независимо че се възприема и мисли като непосредствено даден.

Съзнанието като поток е опосредената от мисленето връзка с времевите модуси. Например, фактът че самата мисъл, както и всеки психически процес предполага собствен латентен период. Едно усещане, възприятие, мислене и пр. никога не може като време да бъде в хипотетичния момент "сега", а винаги в миналото. Това обяснява "психическия поток". От тази позиция не следва ли, че всяко съществуване е в миналото и целият наш живот е в него?

"Манас" е елементът, който се явява връзката между два момента. Той запазва миналия времеви модус в настоящия. Според Васубандху „елементът "манас" не е нищо друго освен съзнанието за предишния момент"¹⁵. Навлизането на предишния момент в настоящия е единство и едновременност на различните времеви модалности (моменти), което само по себе си е ново качество, симултанна еднокачественост, или съзнание. По този начин времето се явява основен елемент в изграждането на съзнанието и в акта на осъзнаването.

Запазването на предишния момент в мига на проявяването е своеобразно траене на елемента, но траене като непосредствено присъствие на нещо, което е отминало, или явяването на миналото в едно непосредствено "сега" и като "сега". Миналото се превръща в настояще, т.е. придобива непосредствена действителност, а действителното минало се превръща в съзнание. В съзнанието и като знание за самото себе си, и като непосредствен акт на осъзнаване присъства най-вече запазеното като настояще минало. То, от друга страна, е възможност за "текучество" на общия поток на съзнанието. Настоящото се превръща във фокус, отправна точка или възможност за отправна точка в различните времеви модуси. Именно съзнанието дава тази възможност за начало на времевостта и като минало, и като бъдеще.

“Траенето като отминалост” и “траенето като ненастъпилоост” е същност на самата съзнателност, или основата на съзнателността е времето като възможност за непрекъснатото конструиране на актовете на осъзнаването и съзнанието.

Ако предположим, че от потока на времето изчезне елементът на осъзнаване на течението на времето и остане единствено траенето, то съзнанието веднага би изгубило собствената си самотъждественост. Възможна ли е някаква форма на съзнателност и усещания без самотъждественост, или самотъждествеността идва с осъзнаването на времевите модуси – миналото и бъдещето като настояще? Полето на съзнанието се състои от тези времеви модуси. Наличието им като понятия в съзнанието изисква мисленето и се явява връзката на съзнание и мислене. Чистата съзнателност или, според будистката терминология, елементът «чита» не изисква мислене, но времевите модуси, както и обемът на съзнанието не могат без мисленето. Самотъждествеността на съзнанието е съзнателно мисловен континуум. Това ще рече, че мисленето определя формата, координатната система и аспектите на съзнанието. Следователно, изменението в мисленето е изменение и на съзнанието.

За научната традиция мисленето, разглеждано като психичен процес или не, възниква на базата на съзнанието, или съзнанието се явява негово условие. Но ако разглеждаме съзнанието от позицията на собствената му самотъждественост, или от позицията на самосъзнанието и на субекта, мисленето се явява условието за тях.

Литература

1. Васубандху Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.первый: Анализ по класам элементов. Пер. с санскр., введ., комент., ист-филос., исслед. В.И.Рудого. М., 1980
2. Васубандху Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.третий: Учение о мире. Пер. с санскр., введ., комент., ист-филос. исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб., 1994
3. Васубандху. Абхидхармакоша разд.1-2. Издание подготовили В.И.Рудой, Е.П. Островская. М.1998.
4. Пацев А. Будисткото философско мислене С. 2009
5. Пацев А. Будисткото учение за анатмана (не-душата) С. 2013
6. Роземберг О.О. Проблемы буддийской философии М. 1990
7. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму М. 1988
8. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов СПб 1995
9. Abhidhama Philosophi. By Dr.Satxendra Kumar Pandey Delhi 2002.
10. Abhidharmakosa. Delhi 1994
11. Analytical Study of The Abhidharmakosa by Sukomal Chaudhuri Calcutta, 1983
12. Conze E. Further Buddhist Studies Selected Essays Oxf., 1975.
13. De Silva L.N. The Problem of the Self in Buddhism and Christianity. Foreword by Jonn Hick Delhi 1982
14. Stcherbatsky Th. The soul theory of Buddhhist. Delhi 2003.

15. The Abhidhamma Philosophy or the Psicho-Ethical Philosophy of early Buddhism, vol. 1, Delhi 1982

¹Това са материалните елементи или материалните „качества“, т.н. четирите велики елемента:- елементът на земята или елементът на твърдостта (патхави); елементът на водата или елементът на връзката и свързаността (ано); елементът на огъня или на топлината (теджо) и елементът на въздуха или на движението (вайо).

²Това става в четвъртата нидана от дванадесет степенната формула.

³Това става в петата нидана от дванадесет степенната формула за взаимозависимия произход.

⁴Според Асанга, четана ориентира съзнанието в сферата на доброто, не доброто и неутралното. Виж Le Compendium (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga/Traduit et anote par W, Rahula: Publications de l' Ecole Fransaise d'Ecstreme-Orient. Vol.78 P.,1971.

⁵ Асанга определя желанието като „жажда за дейност“ Le Compendium (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga/Traduit et anote par W, Rahula: Publications de l' Ecole Fransaise d'Ecstreme-Orient. Vol.78 P.,1971. p.6.

⁶ Според Васубандху, АК,2,1а, „независимо че индрия е орган и се явява двоен то индрия, в смисъл на част или елемент от потока на съзнанието т.е. в смисъл на усещане, се явява един елемент“.

⁷ АК, разд. 1.

⁸ Сборник с коментarii и разяснение върху Абхидхарма, главно върху Dhammasangani.

⁹ Според будизма това е, преди всичко, способността за различаване на приятното от неприятното, която впоследствие прераства във възможност за различаване на доброто и злото.

¹⁰ За определен носител на аспектите може да се говори в системата Самкхя-йога където общата представа за съзнанието е близка до абхидхармистката, но самото съзнание се разглежда като субстанциален носител на неговите аспекти.

¹¹ Това става когато самата „чита“ е тривалентна, т.е. съдържаща в себе си „манас“.

¹² Древни сказания за различните прераждания на Буда.

¹³ Визирам религиозно схващане.

¹⁴ В ранния будизъм са съществували варианти на общото схващане за потока на съзнанието. С. Суганишири (1995) пише, че Тхеравада счита, че съзнанието е сякаш „разлято“ по цялото тяло и всяко изменение в целостта и съгласуваността в тялото изменя ритъма и целостта в потока на съзнанието. За център на съзнанието тхеравадините са смятали сърцето (хридайя).

¹⁵ АК, 1, 18.

© Alesiyana Patsev

ПАРАЛЛЕЛИ АДВАЙТЫ ВЕДАНТЫ С ИДЕЯМИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИНДИЙСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ БХАРТРИХАРИ

Мирена Атанасова,

доц. д-р в Софийския университет „Св. Климент Охридски“, в момента лектор в Солунския университет „Македония“, Гърция
mirena.patseva@gmail.com

Митко Момов,

доц. д-р във Великотърновския университет „Св. Кирил и Методий“
mitko_momov@abv.bg

Анотация

Мирена Атанасова, Митко Момов. Параллели Адвайты-веданты с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари. Текстът представя основни идеи на учението за недуализма Адвайта Веданта във философията на езика на Бхартрихари (V в.) и неговия трактат „За изреченията и думите“. Спецификата на трактовката на Бхартрихари е в тждеството на Атман и Брахман с принципа на речта (Шабда). Проследяват се и някои европейски паралели – с християнски религиозни текстове, с постановки на древногръцки философи, с трактовката на езика на Вилхелм фон Хумболт, както и с по-съвременни автори като Пол Рикьор и Цветан Тодоров.

Ключови думи: недуализъм, Бхартрихари, Шабдабрахман

Annotation

Mirena Atanassova, Mitko Momov Advaita Vedanta parallels with the ideas of mediaeval Indian thinker Bhartrihari. The text presents basic ideas of the non-dualistic doctrine of Advaita Vedanta in the philosophy of language of Bhartrihari (V century) and his treatise «On the sentences and words.» The specifics of Bhartrihari's interpretation is the identity of Atman and Brahman with the principle of speech (Shabda). Some European parallels are suggested.- with Christian religious texts, ideas of some ancient Greek philosophers, with the interpretation of the language of Wilhelm von Humboldt, as well as more contemporary authors such as Paul Ricoeur and Tzvetan Todorov.

Keywords: non-dualism, Bhartrihari, Shabdabrahman

Аннотация

Мирена Атанасова, Митко Момов. Параллели Адвайты-веданты с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари. Текст представляет основные понятия недуалистической доктрины Адвайта Веданта в философии языка Бхартрихари (V-ого века) и в его трактате «О предложениях и словах.» Специфика интерпретации Бхартрихари является в провозглашении идентичности Атмана и Брахмана с принципом речи (Шабда). Предлагаются некоторые европейские параллели – с христианскими религиозными текстами, идеями древнегреческих философов, интерпретацией языка Вильгельма фон Гумбольдта, а также идеями более современных авторов,

таких как Поль Рикер и Цветан Тодоров.

Ключевые слова: не-дуализм, Бхартрихари, Shabdabrahman

Название *адвайта* означает буквально «недуализм» или отрицание двойственности. Отрицается разделение между Брахманом и Атманом. Брахман - это верховная космическая сущность, целостная и единственная реальность. Брахман бескраен, вездесущ, всемогущ, невещественен (не состоит из отдельных тел) и безличен. Он вне наших чувственных восприятий. Только из-за *незнания (авидья)* мы ассоциируем его с воспринимаемыми материальными объектами, хотя, в сущности, он не имеет формы и чувственных характеристик. Определяют его, прежде всего, через отрицание, по методу *нети-нети* (ни то, ни это). Брахман – это основа сил и субстанций существующего. Он есть источник света и, в силу этого, есть познание. Сила, которая скрывает Брахмана от наших ощущений и представляет его нам иллюзорно в виде отдельных форм, есть *Майя (иллюзия)*. Она передает нашему сознанию сенсорную информацию, за которой скрывается реальность единой невещественной сущности Брахмана [10].

В рамках учения адвайты-веданты Брахман тождествен индивидуальной душе – *Атману*. В результате неведения (*авидья*) Атман считается живым существом (*джива*), которое существует как нечто отдельное и уникальное. В сущности, он идентичен конечной реальности – Брахману.

Единство конечной реальности и индивидуальности формулируется впервые не в адвайте-веданте. Оно присутствует в каждой из Вед, будучи сформулировано следующим образом:

Сознание – это Брахман (prajNAnam brahma [12]) Ригведа

Я есть Брахман (aham brahma asmi) Яджурведа.

Ты есть это (tat tvam asi) Самаведа

Атман есть Брахман (ayamAtmA brahmA) Атхарваведа

Четыре выражения, называемые махавакья, не единственные, но они одни из наиболее известных формулировок единства. Они появляются в Ведах и обсуждаются в Упанишадах [11].

Идея единства Брахмана и Атмана присутствует у наиболее значимого индийского мыслителя в области философии языка – Бхартрихари. Его близость к школе адвайты-веданты подчеркивается и его учениками, и более поздними его исследователями (Iyer 1969, Sastri 1959, King 1999). Помимо близости к адвайте, исследователи находят в его творчестве и точки соприкосновения с буддизмом [9], со школой вайшешика и с кашмирским шайвизмом [8].

Идентичность индивидуальной души и конечной реальности формулируется в основном сочинении Бхартрихари – *Вакьяпади*. Специфика его трактовки состоит в том, что она вписывается в контекст еще одного единства – *Шабды (слово, речь, звук – санскр.) и Брахмана*. Бхартрихари считается предшественником или предтечей монистской доктрины. Его учение повлияло на развитие недuali-

стической философии Манданы Мишры (VI – VII в. в.), современника Ади Шанкары.

Бхартрихари следует традиции древних индийских грамматиков – Вьяди, Панини, Патанджали. Его относят к школе Панини, несмотря на то, что между ними существует хронологический интервал, по крайней мере, в одно тысячелетие (Панини жил в V веке до н. э., а Бхартрихари – в V веке н. э. [13]). В его время золотая эпоха санскритской традиции (Панини, Патанджали и Катьяяна) уже закончилась и к философии языка подходили и оценивали ее с различных точек зрения.

Основное философско-языковедческое сочинение Бхартрихари «О предложениях и словах» – *Вакьяпада* [14] состоит из трех частей – *канд*: *Брахма канда*, *Вакья канда* и *Пада канда* и известно также под именем *Триканды* [15]. Три части названы по первому стиху в каждой из них, и, по мнению некоторых исследователей, такое разделение не является оригинальным, а произведено позднее [5, 28]. Текст организован ритмически в форме стихов – *kArika*, пояснений и комментариев к ним – *vRtti*. Чтение основного текста напоминает декламацию. По мнению некоторых исследователей, сам Бхартрихари является автором комментариев к первой канде [16].

Первая часть посвящена общетеоретическим вопросам философии речи. Вторая глава рассматривает предложение как базисную языковую единицу, которая представляет собой нерасчленимое единство и концентрируется на психолингвистической проблеме ее понимания. Бхартрихари защищает тезис о том, что значение предложения не может рассматриваться как конструкция из отдельных семантических единиц, а появляется в сознании как *инсайт* (*пратибха*). Третья глава рассматривает отдельные грамматические категории: действие, время, лицо, род, комплексные формации и др.

Первая глава, названная *Брахма канда*, начинается с формулирования тождества *Шабды* – речи или слова в самом общем смысле и *Брахмана* – конечной реальности. Ее первый стих гласит:

1. *Безначальный и бескрайний Брахман, чья сущностная природа есть речь (шабда [17]), – вот причина реализации речевых звуков. Он проявляется в объектах, он есть начало мира [6, Часть I. 1.].*

В пояснении к стиху говорится, что космос и проявления объектов проистекают из одного общего источника – Брахмана, идентичного *шабде* (речи). Единство основывается на следующих общих характеристиках: его единицы представляют собой начальное потенциальное состояние отдельных проявлений. В них трансформации находятся в латентном состоянии. Разнообразие не расчленимо и не выражено. Они лишены внутренней последовательности (Bhartrhari 1965 Часть I. 1. – пояснения к стиху).

Тождественные сущности: и Брахман, и Атман, и речь проявляются во множестве конкретных объектов, элементов сознания и речевых звуков. Проявление единства в отдельных вещах объясняется множественностью их сил (*шакти*). В Брахмане сосуществует множе-

ство сил, подобно тому как в нашем сознании сосуществует много мыслей о людях и объектах, но их множество не нарушает единство сознания (там же 1. 2). Силы, которые имеют общую исходную точку, управляются *Временем* (I. 3). Оно диктует основные трансформации (рождение, развитие, изменение, упадок, разрушение и смерть).

Как постичь *Шабдабрахман*? Можно рассматривать единство слова и конечной реальности или созидательного принципа, по крайней мере, в двух планах:

1. Обе сущности – Брахман и Шабда – представляют собой *энергию*. Их основа – вибрация, их можно рассматривать и как активный процесс в физическом смысле – как потенциального созидателя и разрушителя. Н. В. Исаева предлагает в качестве образной метафоры *пружину*, которая не может не разжиматься [2].

2. Слова определяют границы человеческого мира и придают ему определенные формы, т. е. конструируют его. Человеческий мир, то, что мы воспринимаем в реальности (Брахман), имеет в качестве своей сущностной природы Шабду или оформлен с помощью единиц познания – слов.

Проследим последовательно два аспекта единства в некоторых стихах и пояснениях в *Вакьяпади*.

1. Бхартрихари раскрывает представление о слове как энергии в ряде стихов первой канды. Космос развивается из Брахмана, который представляет собой слово без внутренней последовательности, в латентном состоянии. В наиболее общем космическом плане энергетический заряд Шабдабрахмана прослеживается и в психолингвистическом, и в чисто человеческом, житейском плане.

С одной стороны, слова обладают силой (*шакти*) объяснять свою собственную форму и одновременно с этим значение объектов, к которым относятся (I, 56). Кроме шакти, однако, Бхартрихари говорит и о другом виде силы: речь обладает энергией (*крату*). Она существует в ней *подобно желтку в яйце* и может походить на *внутренний двигатель* (I. 51). Как одно слово, состоящее из отдельных звуков, присутствует в нашем сознании в виде единого целого (без отдельных частей и произносительных вариантов), так и целое высказывание или целый пассаж предстает в нашем сознании как целое. Когда человек начинает говорить, внутренняя речь (*спхота*) превращается в отдельные слова, каждое из которых имеет свою протяженность. Отдельные речевые единицы порождаются *спхотой* и располагаются линейно в виде выражений со своими внутренними делениями (I. 51. пояснение). Из инвариантной внутренней речи произрастают вариативные проявления.

Силы отдельных речевых звуков, слов и предложений различны и обладают различным воздействием. Но они имеют и общие черты и могут смешиваться (I. 86). Так же как считается, что цвета обладают силой и могут вызывать определенное воздействие, так и слова могут обладать силой уничтожать вредное воздействие [18], (I. 136).

Помимо того что слова обладают силой, они могут создавать и качества (*дхарму*). Поэтому люди должны использовать только правильные слова (I. 137). Они являются источником добра и священ-

ного счастья. Верно и обратное – слова могут причинять и вред. Поэтому задача грамматики – сохранять культурно-языковые традиции и передавать их от поколения к поколению. Силой слова обладают те, кто познал истинную природу вещей. Они беспрепятственно постигают сущность вещей с помощью внутреннего зрения. (I. 141).

Как можно постичь Брахман и энергию слов? Для этого предлагаются различные способы: выход из капсулы собственного эгоизма, прекращение чувственной деятельности, удовлетворение без помощи внешних средств, отсутствие желаний, стремление избежать воздействия Времени. Для Бхартрихари основное средство постижения абсолюта есть *Веды* и традиция (I. 5.). *Веды* служат основой человеческой сущности, поскольку человек есть, прежде всего, познание. От них ведут свое начало культура и научные дисциплины. Они создают и организуют человеческую Вселенную. (I.10.). Когда мы их практикуем, глубокая тьма заменяется ясным негасимым светом (см. там же, в пояснении к стиху). Учителя, постигшие истину, воспринимают тонкую неуловимую Шабду и хотят поделиться ею, поэтому они трансформируют единство в слова. Слово, не переставая быть единым, принимает различные формы (там же).

В попытке постижения истины людям нужно следовать традиции, а не рассчитывать на свой собственный ограниченный опыт и разум. Если человек опирается только на свои рассуждения, весьма вероятно что он может упасть или свалиться в пропасть подобно слепцу, двинувшемуся по трудной горной дороге без поводыря. Он ощупывает дорогу руками и судит о целом (горной местности) только по его малой части, о которой, в свою очередь, судит по ощущению своих пальцев. Так и уверенный в себе отдельный человек, основываясь только на умозакключениях, без стойкого следования традиции, неминуемо ошибется и может пострадать (I. 41).

Традиция, бытующая в словах, есть та, что освещает путь. Правильные слова являются средством для постижения ценностей (I. 27), поэтому их необходимо изучать. Наука о Шабде – грамматика – есть самое духовное учение и самый важный из вспомогательных текстов Вед (I. 11). С ее помощью можно понять все остальное. Познание правильных форм – это путь приближения к недифференцированному слову – Брахману (I. 14). Помимо того что грамматика – это средство для устранения недостатков речи, она является и средством очищения других познавательных дисциплин и, в конечном счете, представляет собой путь к освобождению (*мокше*). Поэтому грамматика наиболее близка к Брахману. Она есть самое духовное учение и самая важная из наук, поясняющих *Веды*. С ее помощью восстанавливаются *Священные тексты* [19], (I. 11).

2. В пояснении к первому стиху говорится, что все проявления Брахмана, хотя и различаются по виду одно от другого, происходят из сущности *шабды*. Это утверждение, вызывающее недоумение у современного читателя, имеет эпистемологическое объяснение: в нашем познании мы идентифицируем объекты с помощью слов, наше познание вплетается в них, оно является их естеством. Разделение процессов на начало, существование, изменение и конец может осу-

ществляться только посредством слова (I. 1. пояснение). В единстве заложено семя, потенциал того, что позднее дифференцируется (I. 4.). Поэтому слово представляет собой сущностную природу Брахмана. Основополагающий принцип называется *вечным звуком (акшарой)*, он является причиной реализации речевых звуков (I. 1. пояснение).

Начальная абстрактная формулировка принимает более конкретные очертания в следующих стихах: Слова подобны свету, и так же как он имеют двоякую силу: с одной стороны, они озаряют свою форму и в то же время делают видимыми вещи вокруг них (I. 55.). Не названные объекты остаются во мраке неизвестности. Только названные становятся доступными как объекты нашей мысли. Слово проектирует в сознании форму объекта (I. 13). Таков принцип осознания. Поэтому слово является первичным для познания (I. 56.). Через него раскрывается мир. Оно дает разнообразие форм (I. 12). Классы вещей следуют за классами слов (I. 15.). Не только познание, но и общение также зависит от наличия подходящего слова. При этом форма слова играет первостепенную роль по отношению к его значению. Так происходит потому, что форма вовлекает объект в схему действия (*крию*), на базе которой осуществляется понимание (*пра-тибха*) (I. 57.).

В индийской науке Бхартрихари считается обобщающим выражением вековой философско-лингвистической традиции, начало которой можно найти еще до Панини и Яски (V и VII в. в. до н. э.). Ашток Аклуджкар определяет философское учение *Вакьянади* как наиболее старую, доступную и самую ясную связь с традициями *Ваак - мистицизма* ведического периода [20].

Исследования монистического учения адвайты-веданты и Бхартрихари многочисленны и разнообразны. Один из возможных подходов к постижению восточных учений – сравнение их с признанными авторитетами нашей традиции. Однако сопоставление с западными авторами может быть обманчиво и рискованно, ввиду различий в использовании понятий и специфики контекста. Некоторые индологи возражают против сопоставления с неиндийскими и современными мыслителями. И это вполне объяснимо, если иметь в виду неперебиваемые понятия восточных мыслителей, для объяснения которых нужен широкий философский и культурный контекст. И все же некоторые авторы проводили параллели с идеями средневекового индийского мыслителя Бхартрихари в области современной семантики (Фреге), философии (Витгенштейн, Хайдеггер, Дерида) и лингвистики (Соссюр).

Первая аналогия с западным миром есть единство Создателя и Слова, сформулированное в *Евангелии* от Иоанна: *В начале было Слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог* (Иоанн I, 1.). Не только в религии, но и в западной науке не хватает философского аналога термина *Шабдабрахман*. На определенном этапе развития древнегреческой мысли в таком смысле можно понимать термин *логос*. Его этимология связывает значение речи и энергии (как оппозиция *эргону*). Вопреки тому что этот термин часто переводится как *слово*, он идентифицируется не с отдельно взятой языковой единицей в грам-

матическом смысле, а, скорее, с языковой способностью и практикой. Термин был введен в западную философскую мысль Гераклитом (535 – 475 до н.э.). В своем раннем употреблении он означал источник и фундаментальный порядок в космосе. Стоики понимали этот термин так же, как индийские монисты. Для них *логос* – это священный всепроникающий принцип, действенный разум, одухотворяющий мир. Позднее, в начале первого века н. э., *логос* стал рассматриваться как принцип созидания, тождественный божественной мудрости и образу. Со времени Аристотеля и далее, однако, начинается идентификация *логоса* с логикой. В риторике Аристотеля *логос* рассматривается как один из способов убеждения, наряду с *патосом* (обращением к эмоциям) и *этосом* (обращением к морали). *Логос*, рассматриваемый как логика, удаляется от восточного концепта.

В своем анализе взаимоотношений между языком и реальностью в *Вакьяпади* Сароджа Бхате обращает внимание на разделение существующего на два уровня: одно – это непосредственное настоящее (*sampratisattA*), а другое – вторичное, которое существует в сознании и связано со словами (*aupacArikl sattA*) [7, 71-71]. Разделение существующего на уровни – специфическая характеристика философско-антропологической трактовки языка Вильгельма фон Гумбольдта. Как у Бхартрихари, так и у Гумбольдта язык служит предпосылкой для мышления, а также имеет власть над восприятием [1, 76]. Это связано с тем, что предмет приобретает для нас реальность только через понятие, которое опять же невозможно без слова. Слово отражает не сам предмет, а его ментальный образ. При этом оно добавляет и собственный смысл. Поэтому, с точки зрения Гумбольдта, язык создает специфическую позицию по отношению к миру или мировосприятию. Как звук занимает промежуточную позицию между человеком и миром, так и язык как целое занимает промежуточное положение между человеком и природой. Это промежуточный мир (*Zwischenwelt*). *Наш язык представляет бытие как форму... всякий язык образует вокруг народа круг... из этого круга человек может выйти, только чтобы попасть в круг, образованный другим языком* [1, 80]. Промежуточный мир языка характеризуется своей *внутренней формой* [1, 100]. Гумбольдт объясняет свое преклонение перед санскритом тем, что санскрит является примером чистого синтеза формы и понятия.

На заре обособления европейского языкознания один из первых специалистов по санскриту определял язык не как продукт деятельности (*Ergon*), а как саму деятельность (*Energeia*). Язык необходимо представлять себе как созидание (*Erzeugung*) [1, 69,70]. Такой энергетический или генеративный аспект языка долгое время был на заднем плане в европейском языкознании. Сегодня мы можем его найти как в постструктуралистской интерпретативной перспективе, так и в перформативном подходе к языку. Поль Рикер видит в этой функции языка его открытость в противовес закрытости знаковой вселенной [3, 90]. Отношение Гумбольдта к языку скорее специфическое, а не общепринятое в европейской науке. И все же некоторые его идеи, созвучные идеям Бхартрихари, такие, как креативный аспект

речи, получили свое развитие в работах А. А. Потебни и у представителей неогумбольдтианства (Кассирер, Вайсгербер). Идеи Гумбольдта близки и языковедам – сторонникам так называемой *Гипотезы о лингвистической относительности* [22], как классическим (Э. Сепир и Бенджамен Ли Уорф), так и современным (Дан Слобин, Джон Люси, Джон Гамперц и Стивен Левинсон).

Джон Д. Келли сопоставлял позицию Бхартрихари с позицией Уорфа и М. Бахтина. Он также ссылается на Юлию Крыстеву и Цветана Тодорова [Kristeva 1989 по 9, 193]. Прочитируем некоторые высказывания Цветана Тодорова, чтобы попытаться перекинуть мост от позиции современного автора болгарского происхождения к позиции средневекового индийского мыслителя: «... мы рождаемся в среде, использующей определенный язык... Но язык – это не нейтральный инструмент, он пропитан мыслями, действиями, оценками, идущими от прошлого, он пронизывает действительность особым образом и постоянно внушает нам определенный взгляд на мир. Ребенок не может не впитать его, и это передается от поколения к поколению [4, 86]. Как центральный элемент культуры, язык представляет собой ... продукт конструирования [4, 93].

Литература и примечания

1. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984.
2. Исаева Н.Б. Слово, творящее мир: грамматическая онтология Бхартрихари, М.: 1995.
3. Рикьор П. Конфликтът на интерпретациите. София: Наука и изкуство. 2000.
4. Тодоров Цветан. Страхът от варварите. София: Изток – Запад. 2009.
5. Aklujkar Ashok An introduction to the study of Bhartrhari, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari, University of Poona, 1992, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
6. Bhartrhari The VAKyapadla with the vRtti, Chapter 1, English translation with exegetical notes by S. Iyer, Poona, 1965.
7. Bhate Saroja Bhartrhari on Language and Reality, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari, University of Poona, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
8. Bronkhorst Johannes Studies on Bhartrhari, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, University of Poona, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
9. Kelly John D. Meaning and the limits of Analysis: Bhartrhari and the Budhists, and post-structuralism, in Bhartrhari Philosopher and Grammarian, Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari, University of Poona, 1992, Motilal Benarsidas Publishers, Delhi, 1997.
10. King Richard Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought, Edinburg University Press, 1999

11. Sharma Arvind Advaita Vedanta: An Introduction, Motilal Banarsidass, 2004.

12. В качестве системы транслитерации санскрита от деванагари на ASCII использована Harvard-Kyoto Convention.

13. По мнению некоторых исследователей, ссылающихся на китайского паломника Ай Цинга, Бхартрихари жил до середины VII века – до 651 г.(Rathore 2000: 16)

14. Предложение (vAkyā) и слово (pada).

15. Название Триканды созвучно индийской традиции наименования в соответствии с разделением текста, известного нам из древнего сочинения Паниин Аштадхьяи – восемь частей.

16. Среди известных имен комментаторов: Харивришабха, Пунараджа, Хелараджа. Позднее Вакьяпада стала объектом научных исследований, комментарии и опытов сопоставления как в Индии, так и в западном мире. Среди индийских – тезисы A. Aklujkar, S. Varma, S. Iyer, а среди иностранных – M. Biarreau, J. Bronkhooorst, G. Cardona, J. Houben.

17. Идея Шабды, представляющей собою слово в общем смысле или речь в качестве изначального принципа Брахмана, дала название первой канде – Шабдабрахман.

18. В пояснении к стиху помимо цвета называются и другие качества, которые вызывают видимый и невидимый эффект, – это вкус, запах, прикосновение – в комбинации или по отдельности. К ним относятся также вино и вода из священных мест. Подобным же образом, хотя и косвенно, воздействует на человека и повторение словесных формул (мантр).

19. В индийской традиции считается, что само перечисление речевых звуков также имеет сакральное значение.

20. Ригведа содержит гимн богине Ваак – персонификации речи.

21. Ашок Аклуджкар не скрывает, что индийцы гордятся тем, что Бхартрихари отличал значение (Sabdartha) от референта (vastvartha) за много веков до Готлиба Фреге.

22. Она формулирует зависимость мышления от языка. Восприятие, память и наши когнитивные процессы как целое базируются на языковых категоризациях.

© Mirena Atanassova, Mitko Momov

КОНСТИТУИРОВАННОСТЬ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Т. А. Мозговая

аспирантка кафедры философии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова

(Киев, Украина)

mozgova@gmail.com

Анотация

Татьяна Анатолієвна Мозгова. Конституірованост на повсе́д-невността в японската културна традиция. В статията е осъществен опит за сравняване на източния и западния модел на мислене по примера на японския и западноевропейския концепт за рационалност. Твърди се, че проблемът за небитийната природа на времето като особена форма на организация битието в японската културна традиция се явява резултат на многовековния синкретизъм на шинтоистските, будистките, конфуцианските и даоистките мирогледни представи. Главно внимание е съсредоточено върху осмислянето на спецификата на небитийното разбиране на природата на времето, в основата на което лежи източното учение за небитието.

Ключови думи: шинтоизъм, будизъм, конфуцианство, даосизъм, източна концепция на небитието, битие, небитие, време, небитийна природа на времето, правилно време, да следоваш времето, пространствено разбиране на времето.

Аннотация

Татьяна Анатольевна Мозговая. Конституированность повседневности в японской культурной традиции. В статье осуществлена попытка сравнить восточную и западную модель мышления на примере японского и западноевропейского концептов рациональности. Утверждается, что проблема небытийной природы времени как особой формы организации бытия в японской культурной традиции, является результатом многовекового синкретизма синтоистских, буддийских, конфуцианских и даосских мировоззренческих представлений. Главное внимание сосредоточено на осмыслении специфики небытийного понимания природы времени, в основе которого лежит восточное учение о небытии.

Ключевые слова: синтоизм, буддизм, конфуцианство, даосизм, восточная концепция небытия, бытие, небытие, время, небытийная природа времени, надлежащее время, следовать времени, пространственное понимание времени.

Abstract

Tatiana Mozgovaya. Determination of Ordinary Life in Japanese Cultural Traditions. There is attempt to compare Eastern and Western models of thinking on examples of Japanese and European types of rationality in this article. The author emphasized that the problem of not-being nature of time as a special form of being organisation in Japanese spiritual tradition is a result of traditional syncretism of Shinto, Zen Buddhism and Taoism worldviews. The aim of the study was

comprehension of the specific of not-being nature of time, which is based on the Oriental conception of not-being.

Key words: Shinto, Zen Buddhism, Taoism, not-being, not-being nature of time, not-dual model of the world, Oriental conception of not-being, Oriental conception of not-being, being, not-being, time, not-being nature of time, spatial understanding of time.

Актуальность. Проблема взаимосвязей Востока и Запада с их традиционно противоположными, но вместе с тем и имеющими ряд общих черт культурами, всегда оставалась одной из наиболее сложных задач ученых всего мира. Трудность восприятия и понимания культуры Востока в оценочной шкале и традиции понимания западной культуры неоднократно отмечалась как зарубежными, так и отечественными исследователями. Исследование воздействия одной культуры на другую, их взаимодействия в процессе развития мировой цивилизации оказалось весьма непростым предприятием в силу очень многих обстоятельств. В этом смысле весьма показательной является культура Японии, которая долгое время находилась практически в полной изоляции от внешнего мира. Вначале эта изоляция была обусловлена географическими причинами, а именно, островным положением страны, а затем – ситуацией, искусственно созданной правящей феодальной верхушкой японского общества, которая любыми способами стремилась сохранить свое господство. Очень важным для исследований ученых в этой области является и тот факт, что основные контакты японцев с представителями других стран и цивилизаций зафиксированы во времени, что делает Японию уникальным объектом для изучения процессов проникновения чужеродного материала, в культуру самостоятельно развивающегося народа. Поэтому внимательное и филигранное изучение контекстуальных особенностей возникновения и становления японской культурной традиции позволит нам, во-первых, постичь специфику конституированности бытия в восточной культурной традиции, и, во-вторых, расширить в дальнейшем рамки возможного диалога между Востоком и Западом.

Степень исследования проблемы. Анализ публикаций и исследований по данной тематике характеризуется сегодня относительно небольшим количеством научных работ. Особенно это касается изучения небытийной природы времени и пространства российскими и украинскими философами и культурологами-востоковедами. Объясняется это тем, что основательное изучение феномена дальневосточной культуры и философии невозможно без знания японского языка. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что в советский период наиболее известными специалистами в области исследования японской культурной традиции были Т. Богданович [3], Т. Григорьева [5;6], А. Игнатович [7], Ю. Козловский [10], Н. Конрад [11], А. Мещеряков [12]. В последние годы исследования в области изучения японской культуры и философии стали успешно развиваться. Появились новые фундаментальные работы таких отечественных философов и культурологов-востоковедов как И. Безруков (Россия) [1; 2], Г. Васик

(Украина) [4], С. Капранов (Украина) [9], Е. Скворцова (Россия) [13], К. Солонин (Россия) [14], А. Стрелкова (Украина) [15], Н. Трубникова (Россия) [17].

Целью статьи является осмысление специфики небытийного понимания природы времени в основе которого лежит восточная концепция небытия, которая рассматривает небытие как добытие, а бытие и время соответственно как оформленную манифестацию небытия и перемен.

Изложение основного материала. На современный японский язык термин «время» переводится как джикан. Первый иероглиф слова «время» – джи – древнекитайского происхождения. Может переводиться как «момент» (не в смысле момент-мгновение, а скорее момент-случай), «пора», но чаще всего джи переводится как «время». Элементами этого иероглифа есть иероглифические ключи – «солнце» (или «день»), «земля» и «мера измерения». В более общем значении – это идея циклического обновления природы. В связи с данным значением джи скорее приобретает смысл «поры» или «сезона» года. Тем самым, одновременно указывается на определенный вид деятельности, а также и на образ жизни человека: весна – сажать, лето – поливать, осень – собирать, зима – сохранять. Но даже не в этом кроется глубокий смысл иероглифа джи, а прежде всего в том, что он несет в себе требование «соответствия времени» (соответствия моменту-случаю), то есть соответствовать тому, что случается в природе, в человеческом сообществе и т. д. «Следовать времени» означает – принять перемены: случилось прийти – приходиться, случилось уйти – уходить. Тем, кто умеет спокойно следовать времени и покоряться, не владеет ни скорбь, ни веселье. Эта покорность изменчивости сочетается с некоей «нескованностью» или «определенной неопределенностью» значения иероглифа джи.

Второй иероглиф кан переводится как – «промежуток», «расстояние», «интервал». Основным знаком этого иероглифа является иероглифический ключ «ворота». В более общем значении – это идея (вид, образ) вхождения в таинственный мир времени. Высокие ворота-тории нередко ярко-красного цвета с далекой древности олицетворяют в Японии авансцену культового пространства и встречаются сегодня повсеместно, даже глубоко в лесу. В поле, на склоне холма, у обочины дороги – всюду путешественник наталкивается на скромные деревянные строения, ведущие в сверхъестественный мир kami (синтоистских божеств) данной местности. Для японцев невидимый мир так же реален, как и тот, где проходит «бренная жизнь». Такое восприятие видимого и невидимого объясняет существование божеств kami. Эти божества – добрые и злые, населяющие растения, деревья, камни, животных, рождены воображением японцев, которые боятся их и боготворят. Места обитания синтоистских божеств kami японцы оцепляют огромными канатами, а у входа в их владения они воздвигают ворота - тории.

«Покорность изменчивости» восточных мудрецов отнюдь не означает безмятежности, спокойствия и нежелания перемен, это скорее уравновешенность (ва). Но удержание равновесия является ре-

результатом непрерывного взаимодействия с окружающим миром – в постоянно изменяющихся условиях. Равновесие сохраняется, пока человек изменяется в соответствии с порядком изменений всего остального мира. Словосочетание «быть ко времени», или же «быть своевременным», очевидно, наиболее полно отражает восточное (дальневосточное, то есть японское) понимание идеи покорности изменчивости и одновременного соответствия моменту.

Японская культурная традиция, в отличие от европейской, не связывает понятие изменения с обнаружением некоей «ущербности» или «недостатка бытия», а, напротив, в явлении перемен обнаруживается богатство жизни. Перемены – это не просто изменения, а это естественные изменения, и противостоит им не покой, а противоестественные изменения. Потому рождению противостоит ни смерть (они взаимообратимы), а вырождение. Вследствие этого для европейской традиции, – изменчивость – это недостаток бытия и более того, даже ущербность жизни, поэтому поиск истины всегда сопряжен с поиском неизменного и вечного начала. Для восточной же традиции, – изменчивость – это полнота жизни, и соответственно, истина познается в мгновении, в намеке, в красоте мимолетного.

Особое понимание времени на Востоке является следствием своеобразия (в европейском смысле) в понимании диалектики бытия и небытия. Если на Западе небытие понимается как нечто, куда все безвозвратно исчезает, то на Востоке – как нечто, откуда все появляется. Небытие, согласно восточным учениям, не является чем-то потусторонним, внушающим ужас и страх, не является знаком или символом смерти, а имеет совершенно противоположное значение – прежде всего это потенция всего сущего.

Итак, все уже есть в потенции, т. е. в небытии, и время от времени появляется в бытии феноменального мира. Небытие содержит вещи в невыявленной и в непроявленной форме. Без уяснения этого постулата невозможно понять специфику структурирования мира восточным мышлением. Действительное бытие постоянно определяет себя из небытия, другими словами, бытие всегда является проявленной или выявленной манифестацией небытия, в свою очередь, время – проявленной формой или манифестацией перемен.

Идея потенции всего сущего тесно переплетается на Востоке вообще, и в Японии в частности, с особым пониманием времени. Небытийная природа времени как небытия уходит своими корнями в традиционное японское мирозерцание, в первую очередь в представления синтоизма и буддизма о конечной реальности как о «здесь и теперь». Время в синтоистском представлении всегда есть «теперь» (яп. – «нака-има» – время между прошлым и настоящим), оно дискретно и лишено длительности. Так как каждый момент – нечто целостное, самостоятельное, то он не может иметь ни начала, ни конца, не может быть связующим звеном между прошлым и будущим. Снять измерение с пространства и времени – этой цели подчинено и дзэнское искусство. Дзэн отрицает рациональное постижение истины, время в нем понимается как часть непреложного ритма космоса, который принадлежит духовному абсолюту, пронизывающему как

человека, так и вселенную в ее циклическом движении. Цель чайной церемонии или японских садов – полностью освободить человека от ощущения пространства и времени, потому часы в чайной комнате – это нонсенс.

Характеризуя небытийную природу времени, Т. Григорьева подчеркивает, что «все выплывает на время из Небытия, как волна, чтобы как волна, опять исчезнуть в океане Небытия» [6, 11].

Отсюда становится понятной определенная вневременность японского классического искусства. Очень сложно определить к какому веку относится та или иная танка - к VII или XVII в. В японских стихах и пьесах никогда не упоминаются исторические даты, но всегда присутствует время года. При этом сезоны года являются лишь моментами принципа вечной цикличности в природе и часто колорит той или иной пьесы зависит от того или иного времени года. Обновление поколений рассматривается лишь как часть круговорота Вселенной, в силу чего личность остается незаметной в бесконечном космическом процессе. Стянутость времени и пространства в одну точку, некую надвременность и надпространственность мы можем обнаружить и у современных японских писателей – все находится в одной плоскости.

Единое время как бы распадается на мгновения, или вечность проецируется в миге, мгновение несет на себя печать вечности, единое вырывается в единичном. Время ощущается как отдельные мгновения, а отдельные мгновения – как уникальный миг вечности. «Каждый миг человеческой жизни, – подчеркивал Д. Т. Судзуки, – в той мере, в какой он стал выражением внутренней сути, изначален, божественен, творится из ничего и не может быть восстановлен. Каждая индивидуальная жизнь, таким образом, есть великое произведение искусства. Сумеет или не сумеет человек сделать ее превосходным, неподражаемым шедевром, зависит от степени его понимания Пустоты (шунья), действующей в нем самом» [16, 31].

В Китае и Японии признание двустороннего движения породило у местного населения мысль об обратимом характере времени. Почему так случилось? Да потому, что идея небытия располагала к небытийному восприятию времени. Отношение к небытию как к залогоу жизни, т. е., все уже есть в невыявленной или непроявленной форме, породило понимание тенденции движения времени вспять.

Следует также подчеркнуть, что в японской грамматике не существует четко выраженного прошлого и будущего времени. Есть лишь двучленная система времен: не-прошлое время противопоставляется прошлому, при этом не-прошлое время объединяет в себе значение настоящего и будущего времен. При этом вектор времени направлен в прошлое и тогда, когда речь идет о будущем. Японцы нередко говорят, имея в виду будущее, т.е., то, что должно быть, как то, что находится позади нынешнего. Прошлое по японским меркам находится наверху, к нему поднимаются (яп. – «саканабору» - подниматься вверх по течению), т.е., поднимаются к истокам или же возвращаются к прошлому вспять, а потому настоящее находится внизу и к нему необходимо спускаться или нисходить.

Совсем иную картину мы видим в европейской культурной традиции. В европейской метафизике обнаруживается «рационально оформленное» понятие времени. Неразрывная взаимосвязь времени и изменчивости утверждается в основных текстах европейской философии: поэме Парменида, «Тимее» Платона, «Физике» Аристотеля.

В книге IV «Физики» Аристотель утверждает, что время – не само движение, но число движения в отношении «до» (предшествующего) и «после» (последующего). Для Аристотеля особенно важным в толковании времени является «теперь», в качестве того «неделимого», что обнаруживается во времени. В аналогии «время / теперь» = «линия / точка» выражена сама суть аристотелевского понятия времени, которое буквально «вросло» в европейское сознание и навсегда закрепило в европейской культурной традиции пространственное понимание времени. «...Мы больше никогда не расстанемся с этой аналогией, восполнившей ненаблюдаемость времени наблюдаемостью пространства, – аналогией времени с линией, которая репрезентирует траекторию движущегося тела» [8, 31]. О «точечности» аристотелевского времени и о том, как это понимание фактически напрямую заимствуется Гегелем, пишет Хайдеггер [18, 432]. В христианстве Бог выражает себя, прежде всего во времени. Он однажды сотворил мир, Иисус Христос однажды явился, и также однажды настанет День Суда. По прямому пути Бог приводит все в исполнение. Данный линейный и одновременно «точечный» взгляд на время в европейской культурной традиции явился предпосылкой позднейших идей прогресса и эволюции.

Но у Парменида, Платона, Аристотеля мы обнаруживаем еще один род взаимосвязи: время является необходимым элементом определения различия между миром чувственным и умопостигаемым, между миром временным, изменчивым и действительно-сущим. Порядок изменений задан умопостигаемым началом, вынесенным за пределы чувственно / изменчивого мира. Ведь у Гераклита наряду с «непрерывным потоком» существует Логос – как упорядочивающее начало. Следовательно, изменчивое – это несущее, а тем самым – и не-мыслимое, а сущее и истинное – это вневременное, неизменное, вечное. Для европейской культурной традиции истина и время являются взаимоисключающими началами, и при этом время всегда представляется как абстрактная мера абстрактного движения.

Для восточной же культурной традиции время не является чем-то беспредметным и восточный человек не вкладывает в это понятие абстрактный смысл. Ни одному восточному мудрецу не приходила мысль рассматривать время как монотонную длительность, которая образуется в результате однообразного движения качественно близких друг другу мгновений. Восточное восприятие времени изначально нацелено на конкретно-качественное и конкретно-действенное соотнесение с другими мгновениями и ситуациями, т.е., данное восприятие времени более нацелено на координирование поступков, чем на формулирование абстрактных теорий. Этот феномен отражается, прежде всего, в «лингвистическом факторе». Возможность подобного хода мысли (формулирование абстрактных теорий) как бы

«непредусмотрена» самим японским языком. В последнем отсутствуют «закостенелые» конструкты времени (вроде «линии» или «промежутка»), в которые постоянно попадает европейское мышление.

Мы привыкли к представлению о движении и времени как о постепенном восхождении от низшего к высшему. В основе структуры мышления западного человека лежит представление о причинно-следственной связи, обусловленности последующего предыдущим. Дело в том, что сознание, которое ориентировано на человека («человек есть мера всех вещей»), обречено на идею восхождения и прогресса. В этом заключается главное отличие движения человеческой истории от движения в природе.

В конечном счете, европейский антропоцентризм послужил краеугольным камнем преткновения для развития циклического восприятия движения и времени, как это характерно для Востока. И наоборот, отсутствие антропоцентрической структурированности восточного мышления привело к отсутствию идеи поступательного движения и отсутствию линейного вектора в понимании времени. По свидетельству самих японцев, идея поступательного движения – прогресса, когда новое утверждается за счет преодоления старого, была выдвинута у них лишь в XVIII в. их соотечественником Томинага Никамото. Изучив путь, пройденный буддизмом, конфуцианством и синтоизмом, ученый обнаружил, что последующее, как правило, представляет собой отрицание предыдущего. И только в середине XIX в. японцы из европейских книг узнали о существовании таких понятий как «прогресс» и «эволюция», не без труда нашли им адекватные эквиваленты, составив из старых иероглифов новые понятия. Японские мыслители признавали идею изменчивости и развития, но они никогда не выдвигали идею эволюции и не считали, что то, что приходит, выше того, что уже было, т.е., что одно заменяет другое. У японцев существовало свое представление о характере движения: не возникновение нового за счет старого, а восстановление старого в новом цикле, что и находило свое смысловое выражение в понятии «традиционализма».

Модель мира, в основе которой лежало определенное представление о движении и времени, не могло не сказаться на законах композиции в архитектуре, живописи, музыке, поэзии. «Многоярусные пагоды раскинулись вширь, в пространство, дворцы напоминают храмы, трон не возвышает человека над земной жизнью, даже стулья не понадобились, и люди расположились на циновках. Во всем стремление, не оторваться от земли, не возвыситься над нею, а приблизиться к ней» [6, 65.], т.е. отрицание любых «происков» антропоцентризма. Стил мышления не мог не отразиться и на лингвистической вербализации времени, и потому мы говорим: «Дни идут чередой», а японцы – «Один день находит на другой». Разные модели структурирования мышления привели к существованию разных культурных парадигм: Западной и Восточной.

Выводы. Понятие «небытия» и «времени» в японской культурной традиции не является по преимуществу предметом теории, не является неким «нечто», на что нам следует точно нацеливать

свою деятельность ума, поскольку «знание времени» (момента) не добывается логическим путем, а выступает результатом такого опыта, когда само время (порядок перемен) направляет наш любой поступок.

Литература

1. Безруков И. В. Буддийское истолкование понятия «небытие» Нисида Китаро как основа критики западной философской традиции [Электронный ресурс] / И. В. Безруков. – Режим доступа: http://issuu.com/anton_108/docs/name_1623e4/1
2. Безруков И. В. Нисида Китаро: Сравнительный анализ японской и западной философии: Автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03 / И. В. Безруков // Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб., 2010. – 23 с.
3. Богданович Т. А. Очерки из прошлого и настоящего Японии / Т. А. Богданович // История Японии. Сб. историч. произведений. – М.: «Русская панорама» - «СПСЛ», 2010. – С.73 - 157.
4. Васик Г. В. Екстатичність у західноєвропейській та японській екзистенційній філософії: порівняльний аналіз: Автореф. дис. ...канд. філос. наук: 09.00.04 / В. Г. Васик // Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2012. – 19 с.
5. Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный / Т. П. Григорьева. – М.: Искусство, 1993. – 464 с.
6. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция / Т. П. Григорьева – М.: Искусство, 1979. – 291 с.
7. Игнатович А.Н. «Среда обитания» в системе буддийского мироздания / А. Н. Игнатович // Человек и мир в японской культуре. Сборник статей. – М. : Главная редакция вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1985. – С. 48 - 71.
8. Жюльен Франсуа. О «времени». Элементы философии «жить» / Франсуа Жюльен. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. - 280 с.
9. Капранов С. В. «Ісе моногатарі» як пам'ятка японської релігійно-філософської культури доби Хейан / С. В. Капранов. – К.: Вид. дім “КМ Академія”, 2004. – 168 с.
10. Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии / Ю. Б. Козловский. – М.: Наука, 1975. – 183 с.
11. Конрад Н. И. Япония. Народ и государство./ Н. И. Конрад // История Японии. Сб. историч. произведений. – М.: «Русская панорама» - «СПСЛ», 2010. – С. 166 - 348.
12. Мещеряков А.Н. Эволюция понятия «островная страна» в японской культуре / А. Н. Мещеряков // Вопросы философии. – 2012. - № 8. – С. 72 – 84.
13. Скворцова Е. Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией / Е. Л. Скворцова // Вопросы философии. – 2012. - № 7. – С. 52 - 63.
14. Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия / К. Ю. Солонин // Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур. Отв. ред. Корнеев М. Я., Торчинов Е.А. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 77-94.

15. Стрелкова А. Ю. Принципи дзен-буддизму у філософії Дōгена: Автореф. дис. ...канд. філос. наук: 09.00.05 / А. Ю. Стрелкова // АН України, Ін-т філософії. – К., 2006. – 16 с.
16. Судзуки Д. Т. Наука Дзен – Ум Дзен / Д. Т. Судзуки. – К.: Преса України, 1992. – 176 с.
17. Трубникова Н. Н. Рассуждения о Японии как «стране Богов» в XVIII в. / Н. Н. Трубникова // Вопросы философии. – 2012. - № 8. – С. 85 – 94.
18. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – СПб.: Наука, 2002. – 447 с.

© **Tatiana Mozgovaya**

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА RELIGIOUS

СОВРЕМЕННЫЙ ВЕРУЮЩИЙ В КОНТЕКСТЕ ИЗМЕНЕНИЙ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УКРАИНЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Кулиш Н. С.

Преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук Хмельницкого университета управления и права

(Хмельницкий, Украина)

dobre3009@gmail.com

Анотация

Кулиш Наталия Стефановна. Съвременният вярващ в контекста на измененията на държавно-църковните отношения в Украйна: сравнителен анализ. В статията се разглежда проблема за трансформацията на позициите на съвременните вярващи и държавата в процеса на фундаменталните изменения, които станаха в независима Украйна. Авторът изхожда от това, че характеристиките, позициите, особеностите на вярващите от различните конфесии от съветския период и периода на независима Украйна в значителна степен се определяха от съдържанието и практиката на реализацията на съществуващите във всеки период държавно-църковни отношения. Сравнителният анализ на ред характеристики на вярващите от посочените периоди показва, че в позициите на носителите на религиозния мироглед под влиянието на измененията в съдържанието и практиката на държавно-църковните отношения и на другите фактори, действащи в независима Украйна, станаха и стават принципно важни трансформации. Нещо повече, измененията в позициите на вярващите, във виждането на своето място в обществото доведоха до обратно влияние на религиозните общности върху трансформацията в позициите на държавата по отношение на религиозно-църковния комплекс и самите вярващи. Това отчетливо се прояви в изменението на законодателството за свободата на съвестта, в практиката на неговата реализация на всички равнища. Съвременният вярващ в Украйна по тенденциите на измененията на неговите позиции се приближава до този тип вярващ, който е арактерен за съвременна Европа.

Ключови думи: современен вярващ, държавно-църковни отношения, сравнителен анализ, църква, Украйна.

Аннотация

Кулиш Наталья Стефановна. Современный верующий в контексте изменений государственно-церковных отношений в Украине: сравнительный анализ. В статье Кулиш Натальи Стефановны «Современный верующий в контексте изменений государственно-церковных отношений в Украине: сравнительный анализ» рассма-

тривается проблема трансформации позиций современных верующих и государства в процессе фундаментальных изменений, которые произошли в независимой Украине. Автор исходит из того, что характеристики, позиции, особенности верующих различных конфессий советского периода и периода независимой Украины в значительной степени определялись содержанием и практикой реализации существующих в каждый период государственно-церковных отношений. Сравнительный анализ ряда характеристик верующих указанных периодов показывает, что в позиции носителей религиозного мировоззрения под влиянием изменений в содержании и практике государственно-церковных отношений, других факторов, действующих в независимой Украине, произошли и происходят принципиально важные трансформации. Более того, изменения в позициях верующих, видении ими своего места в обществе привели к обратному влиянию религиозных общностей на трансформации в позиции государства по отношению к религиозно-церковному комплексу и самим верующим. Это отчетливо проявилось в изменении законодательства о свободе совести, в практике его реализации на всех уровнях. Современный верующий в Украине по тенденциям изменений его позиции приближается к тому типу верующего, который характерен для современной Европы.

Ключевые слова: современный верующий, государственно-церковные отношения, сравнительный анализ, церковь, Украина.

Abstract

Kulish Natalia. Modern believer in the context of changes of state and church relations in Ukraine: comparative analysis. In the article of Kulish N. S. «Modern believer in the context of changes of state and church relations in Ukraine: comparative analysis» the problem of transformations of modern believers' and country's positions in the process of fundamental changes, which happened in the period of independent Ukraine is considered. The author assumes that the characteristics, attitudes, features of the believers of various faiths of the Soviet period and the period of independent Ukraine is largely determined by the content and implementation of the existing practices in each period of church-state relations. Comparative analysis of some characteristics of believers of mentioned periods shows that the position of the carrier of the religious worldview under the influence of changes in the content and practice of church-state relations, and other factors acting in the independent Ukraine, fundamentally important transformation have taken place. Moreover, changes in the positions of the faithful, their vision of their place in society had the opposite influence on the transformation of religious communities in the state's position in relation to the religious and ecclesiastical complex and believers themselves. This is clearly evident in the change of the law on freedom of conscience, its implementation in practice at all levels. Modern believer in Ukraine according to the trends of change its position close to the type of the believer, which is typical for modern Europe.

Keywords: modern believer, state-church relations, comparative analysis, church, Ukraine.

Принципиальные изменения в сфере государственно-церковных отношений в Украине периода Независимости кардинальным образом изменили не только место и роль религии и Церкви в обществе, их отношения с государством, но и в значительной степени повлияли на самоидентификацию и взгляды верующих, на их позиции как граждан и членов конкретных конфессий. С другой стороны, трансформации в характере взглядов, типах реагирования, менталитете современных верующих, наконец – существенные изменения в их общественной позиции во многом предопределили изменения в отношениях государства и общества в целом к Церкви, верующим, религиозным объединениям и их структурам. В связи с этим представляет научный интерес сравнительное рассмотрение содержания, характера, тенденций этих изменений, их причинная связь с преобразованиями, которые произошли в парадигме отношений «государство – церковь», в правовом регулировании государственно-церковных отношений на всех уровнях за последние несколько десятков лет.

В современной религиоведческой, философской, социологической литературе по данной теме наибольший удельный вес составляют исследования отечественных ученых (М.Бабий, В.Бондаренко, Н.Гаврилова, Н.Дудар, Е. Дулуман, Е. Еленский, В. Климов, А. Колодный, П. Косуха, Б. Лобовик, М. Парашевин, А.Саган, В. Танчер, Л.Филиппович, П.Яроцкий и др.). Весомыми для понимания современного верующего как объекта разновекторных влияний представляются работы представителей зарубежной науки (Л. Андреева, Г.Гофман, Г.Моран, М. Мчедлов, М. Одинцов, А. Пчелинцев, А. Себенцов, С.Феррари, У. Флетчер, Л. Шангина, К.Элбакян и др.). Содержательны характеристики современных верующих в динамике и конфессиональном разрезе в исследованиях теологов, представителей церквей. В то же время, несмотря на множество научных публикаций, затрагивающих проблематику, касающуюся современных верующих в различных аспектах, обобщающих материалов о взаимозависимых изменениях позиций института государства, содержания государственно-церковных отношений и верующих на сегодня мало. Как правило, фрагментарно используется при этом компаративный анализ. Зачастую работы носят узко конфессиональный характер и не претендуют на обобщение.

С учетом этого представляет научный интерес сравнительное рассмотрение характеристик и позиций верующих в различных условиях (общественных, идеологических, правовых, духовных и других) реализации ними своих религиозных потребностей, суть происходящих изменений, их прогноз.

Убедительнее всего содержание таких изменений можно проследить, по нашему мнению, через ретроспективное сопоставление черт, особенностей, характеристик, которые были присущи типичному верующему советского периода и характеристик верующего, его общественного и правового положения в нынешнем украинском социуме. Взятое не само по себе, а в конкретных контекстах (полити-

ческих, идеологических, правовых, духовных), такое сопоставление позволит лучше увидеть содержание изменений, их причины, тенденции, оценить их как явления общественной и личной жизни, прогнозировать перспективы трансформаций социальных и духовных характеристик отечественного верующего.

В советское время религиозное мировоззрение было фактически единственно легально существующей идейно-мировоззренческой системой – оппонентом официальной идеологии. Законодательство о религии и церкви в Украинской ССР базировалось на документах общесоюзного значения, таких, например, как Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918 г.). Существовал целый массив циркуляров, постановлений, инструкции для служебного пользования, которые должны были содействовать «отмиранию церкви» как института.

Определенные сдвиги в отношениях «государство – церковь», «государство – верующий» произошли в середине 70-х годов XX ст., накануне Хельсинкского совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (1975 г.). Появившееся Положение о религиозных объединениях в Украинской ССР (1976 г.) [1, 531-539] было, по сути, вынужденным шагом власти к нормализации положения церкви и верующих в УССР. Этот документ, который представлялся как законодательный, но таким не был, снял ряд устаревших правовых норм, вводил несколько новых регулирующих правовых положений, которые расширяли возможности религиозных учреждений и верующих. Вместе с тем декларированные права, как и прежде, не подкреплялись конкретными законодательными нормами, на практике были далеки от реализации. Наличие значительного количества предостережений и запретов в указанном Положении, а особенно, – в негласных инструкциях относительно его применения («обязаны», «не должны», «не имеют права», «не могут», «запрещается») отражали по большей части запретительный, ограничительный характер документа, на который ориентировались партийные, государственные органы и религиозные организации до второй половины 80-х годов XX ст.

Эти нормы своей запретительной сущностью переносились на отношение государственных структур к собственно верующим и их религиозным потребностям. Курс, направленный на ограничение религиозных прав и свобод верующих, подтверждала и разветвленная система контролирующей религиозную сферу органов. Сборники законодательных актов относительно религиозной сферы даже к началу 80-х годов XX ст. издавались исключительно для «служебного пользования» под учетными номерами. Закрытый характер действующего законодательства на практике давал возможность чиновничеству на местах для безграничного правового волюнтаризма, субъективного толкования существующих регулятивных положений, ограничений прав верующих.

Верующий оказывался в положении субъекта права, не информированного даже о тех урезанных правах, которые были декларированы; субъекта, который в любой момент мог быть привлечен к ответ-

ственности за неизвестные ему проступки или нарушения; субъекта, которым можно было манипулировать, апеллируя к праву, идеологическим установкам и т.п.

Отсюда – такие общественные и морально-психологические характеристики тогдашнего верующего, как закрытость для общения, осторожность, боязнь откровенно высказывать свои истинные убеждения, неуверенность, неискренность в суждениях, двуличие, конформизм, готовность формально соглашаться с установками, которые навязывались официальными властями или партийными функционерами; терпимое отношение к двойным стандартам, обустройство себе отдельного, относительно закрытого жизненного пространства в координатах собственных убеждений и ценностей и т.п. Это была форма приспособления верующего к существующей командно-административной системе и господствующей системе мировоззренческих ценностей, которая пропагандировалась и навязывалась официальной пропагандой.

К концу 60-х гг. прошлого века статистика, контролируемая партийными органами, определяла количество верующего населения на уровне 10–12% опрошенного взрослого населения страны. Научные работники констатировали религиозность на уровне 15–20% [2, 31]. Социологические исследования начала 80-х годов прошлого века показывали, что среди взрослых граждан страны верующие составляли в среднем 15–20% в городах и 30–35% – в сельской местности [3, 66].

Украинские религиоведы Е. Дулуман, Б. Лобовик, В. Танчер выделяли три типа верующих в зависимости от их отношения к религии и степени религиозных убеждений: убежденные верующие; обычные верующие – те, которые могли допускать сомнения относительно истинности определенных религиозных догм или практической деятельности церкви, духовенства; те, которые колеблются между верой и неверием, соблюдают религиозные нормы формально, посещают церковь нерегулярно, не молятся дома и т.п.

Существенным было различие в статистических характеристиках верующих, дифференцированных по конфессиям (заметно отличались, например, данные о православных верующих и верующих протестантских конфессий), по образованию, возрасту, полу (75,3% – верующие женщины и 24,7% – мужчины), социальному положению, месту жительства и других параметрах [2, 34–37, 45, 49, 51].

Условия идеологического и правового прессинга на верующих во многом предопределяли не только общественные, но и морально-психологические характеристики тогдашнего верующего. Типичный портрет верующего отражал его как человека с низким уровнем образования, который не мог убедительно аргументировать свои убеждения, защищать их, опираясь на закон. Отсюда – его конфессиональная и общественная пассивность, неверие в возможность защитить свои права как верующего, инертность, деморализация. Свою веру он реализовывал преимущественно через традиционные проявления религиозного поведения (соблюдении церковного календаря, участие в религиозных обрядах и т.п.).

Новой точкой отсчета для качественных изменений в характери-

стике и позиции современного верующего стал период независимости Украины как государства. Конституция Украины, принципиально иные условия реализации Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях» (1991 г.), появление ряда новых законов, нормативных актов, положений, прямо или косвенно касающихся религиозной сферы, вопросов государственно-церковных отношений и, главное, – их новое восприятие в практическом сегменте реализации создали возможности для формирования нового типа верующего.

Изменился сам код реагирования государства, государственных структур на религиозные запросы верующих, религиозных организаций. Иллюстрацией сказанного может быть новая процедура подготовки ряда проектов законодательных актов, касающихся религиозной сферы, в частности процедура подготовки проекта Закона Украины «О внесении изменений в Закон Украины «О свободе совести и религиозных организаций», который разрабатывался в течение нескольких лет. Впервые в истории независимой Украины в рабочую группу по подготовке документа вошли представители религиозных объединений, рекомендованные Всеукраинским Советом церквей и религиозных организаций (ВСЦРО). Они вместе с юристами, религиоведами, представителями заинтересованных министерств и ведомств принимали участие в разработке принципиально новых норм Закона, учитывающих кардинальные изменения в жизни украинского социума, новое место религии и церкви в обществе. Были критически учтены все заслуживающие внимания предложения религиозных объединений и организаций, а также отдельных верующих. Документ был одобрен ВСЦРО как наиболее представительным органом конфессий (Всеукраинский Совет на сегодня представляет более 90% религиозных объединений, действующих в Украине).

Новая процедура подготовки документа, таким образом, отражала, помимо всего, стремление верующих, религиозных организаций создать такое законодательное поле, которое позволяло бы более полно удовлетворять религиозные потребности.

В этом аспекте показателен и пример правового разрешения проблемы идентификационных номеров. Как известно, часть православных верующих отказалась из религиозных соображений от присвоенных им органами государственной налоговой службы идентификационных налоговых номеров. Верующие усматривали в номерах признак апокалипсического пророчества. В противоположность прошлым практикам разрешения подобных конфликтов активная позиция верующих и церкви стали весомым побудительным фактором к принятию ряда законов Украины, которые должны были урегулировать и урегулировали данную проблему. Был принят Закон Украины «О внесении изменений в Закон Украины «О государственной регистрации юридических и физических лиц – предпринимателей» (2006 г.). Учет позиций этой категории верующих предусмотрен в Налоговом кодексе Украины (2010 г.).

По нашему мнению, факты результативного влияния верующих, религиозных организаций на содержание законов, нормативных ак-

тов создали прецеденты, которые помогают добиваться правильных решений и тогда, когда властные структуры пытаются провести законодательные нормы, которые противоречат согласованной позиции религиозных объединений, верующих, как это было с рядом законопроект, представленных на рассмотрение Верховного Совета Украины в 2012-2013 годах [4].

Все это дает основания утверждать, что практическое утверждение в Украине положений о свободе совести, равенстве религий, недискриминационных условиях реализации каждым верующим своих религиозных потребностей, приоритетность правовых норм в урегулировании отношений между государством и церковью, религиозными организациями и верующими создало в стране по сути новый климат, в котором формируется новый тип верующего.

Существенные изменения во взглядах, самом содержании религиозной духовности верующего периода независимости Украины исследовано в ряде монографий, тематических сборниках научных работ ученых Отделения религиоведения Института философии НАН Украины, в работах других украинских ученых. Нельзя не согласиться с утверждением В.Климова, что, в отличие от верующего времен «Положения о религиозных объединениях в Украинской ССР» 1976 г., современный верующий, к какой бы конфессии он не относился, понимает, что изменения, которые произошли в стране, существенным образом изменили условия реализации его религиозных запросов. Верующий не на словах, а реально получил возможность получать религиозное образование, беспрепятственный доступ к религиозной литературе и периодическим изданиям. Он свободен в своих религиозных предпочтениях и не может преследоваться по религиозным мотивам [5, 103].

Это не могло сказаться на количественном уровне верующих в стране. На начало 2013 г. верующими назвали себя 67% опрошенных [6, 23]. Для сравнения: в 1991 г. идентифицировали себя как верующие 43,3%, в 2009 г. – 70,7% опрошенных [7, 146; 8, 544]. Даже если учитывать факт завышенной религиозной самоидентификации, то нужно констатировать, что за годы независимости Украины произошел существенный сдвиг в обществе в сторону выбора религиозного восприятия и истолкования мира: больше половины взрослого населения страны декларируют себя верующими.

На смену осторожному, общественно пассивному, разочарованному, нередко запуганному верующему прошлого, который знал, что, например, истолкование единства вопросов веры и нации, отличное от официального, могло вести к идеологическим и правовым оценкам, подпадать под административную или криминальную статью, пришли новые условия реализации верующим свободы совести. Они изменили не только мировоззренческие, но и жизненные ориентиры верующего, его менталитет. Верующий стал свободным в обнародовании своих религиозных убеждений, религиозных и национальных ориентаций, политического выбора. За присущими конкретному верующему критериями отбора (вероисповедные особенности, церковное подчинение, язык богослужения, отношение к политическим

процессам в Украине и вне ее границ, отношение к идее единой Поместной Церкви, к реституции церковной собственности, к церковной истории и др.) он получил возможность свободно избирать приемлемую для себя церковь, религиозную организацию [5, 106]. Новые общественные, правовые условия, таким образом, дали возможность верующим не только осуществлять религиозный выбор, но на почве конфессионального тождества, сходной религиозной ориентации проявлять солидарную позицию в политических, национальных, культурных, духовных предпочтениях, проблемах правового обеспечения условий для деятельности конфессий, верующих.

В отношениях между верующими разных конфессий в Украине начали все больше доминировать отношения толерантности. Сегодня настроения религиозной, межконфессиональной нетерпимости даже на бытовом уровне вытесняются, а место декларативных заявлений о религиозной терпимости, толерантности постепенно занимает реальная, практическая толерантность отношений между верующими разных вероисповеданий. Социологические исследования последнего десятилетия свидетельствуют о достаточно высоком уровне декларирования толерантности наших граждан. Тезис «Любая религия, которая провозглашает идеалы добра, любви, милосердия и не угрожает существованию иного человека, имеет право на существование» поддержали 51,8% опрошенных в 2000 г., 47,2% – 2010 г., 46,8% – 2013 г. В то же время определенную часть верующих (14,4%) составляют убежденные в том, что «право на существование имеют лишь традиционные для нашей страны религии» [8, 32].

Демократические изменения в украинском обществе, в правовой базе за два десятилетия независимости содействовали тому, что верующие большинства конфессий в Украине стали менее консервативными, более свободными не только в светской, но и религиозной среде, в своем религиозном, религиозно-церковном выборе. Верующий, не будучи связанным с конкретной церковной структурой, остается свободным в поведении, образе жизни, в моральной ориентации. Нередко его понимание свободы распространяется и на свободное толкование положений Библии, богословских вопросов, необходимость посещения церкви и другие вопросы.

В этих условиях для характеристики верующего особенно важен такой показатель уровня религиозности, как институциональная религиозность (посещение церкви, исповедь, молитва и др.). По нашему мнению, он является содержательным признаком практического проявления религиозности, возможно, более важным, чем религиозная самоидентификация, поскольку, как было отмечено, последняя бывает довольно субъективной и означать скорее пожелание, чем факт. Согласно результатам исследований 2013 г., 74,5% респондентов сообщили, что они или не посещают религиозные храмы, или посещают реже одного раза в год, один или несколько раз в год [9, 554]. Тенденция необязательности по разным причинам систематической связи с церковными структурами, обозначаемой в последние годы понятиями «внеконфессиональности», «невоцерковленности», особенно наглядно прослеживается в православии: 28,8% православных

верующих указали, что они считают себя «просто православными», безотносительно к какой-либо из трех православных церквей [6, 27].

Современные верующие в Украине, как и за рубежом, все больше считают веру частным делом, которое не обязательно нуждается в со-участии единоверцев или Церкви. Такой верующий не обременяет себя участием в богослужениях, приходит в церковь в удобное для себя время. Распространенным мотивом его посещений остается внешняя демонстрация своей религиозности. Если ему что-то не нравится в церкви, то он вообще не будет ходить в нее. Поводом к новому посещению церкви по обыкновению становятся важные жизненные события: свадьба, крестины или похороны родных или знакомых. В активном возрасте потребности частого общения с единоверцами у него выражены слабо. Если ему и нужна церковь, то которая бы не обременяла его. Как справедливо отмечает архиепископ Игорь (Исиченко): «Позиция паствы остается апатичной: вы нам постройте храм, поставьте священника, наймите хор, найдите средства на их содержание, а мы еще подумаем, ходить ли нам в этот храм» [10]. Для определения этого типа верующего в научной литературе появились понятия: «просто христианин», «просто православный», «не практикующий христианин», «постсоветский православный», «невоцерковленный» верующий и др.

Такая религиозность по сути ни к чему не обязывает и, в то же время, открывает возможность пребывания в общественной «нише» заранее добропорядочных, справедливых, моральных индивидов. В 2000 г. поддерживали идею о том, что достаточно быть верующим, не исповедуя какую-либо конкретную религию 64,4% респондентов, в 2013 г. – 61,4% опрошенных [6, 30].

Таким образом, нынешний верующий, не будучи связанным с конкретной церковной структурой, остается свободным в поведении, в стремлении вести собственный, независимый образ жизни, свободно самовыражаться в соответствии со своими моральными, этическими или религиозными принципами. «Ныне типичным становится верующий, в структуре религиозности которого доминируют не догмы или обряды, а субъективное самоощущение своей сопричастности к Всевышнему, пропитанное определенным моральным стоицизмом, переживанием ситуации экзистенции, – справедливо считает профессор А. Колодный. – Человек начинает осознавать себя как часть другого, более Высокого, Величественного, Абсолютного, искать свою сущность в нем» [11, 22].

Качественным изменением в характеристике современного верующего стало переформатирование его правосознания. Реально происходит процесс уяснения верующим себя как субъекта права, формирования общих представлений о правах, обязанностях, законности, правомочности и гарантиях защиты своих прав. Безусловно, что такие изменения в вопросах правовой культуры, правозащиты разительным образом отличают нынешнее положение верующего от положения верующих еще несколько десятилетий назад. В то же время было бы неоправданным оптимизмом считать, что в этой области проблемы решены (остаются проблемы правового нигилизма, кор-

рупции, выборочного правоприменения, неосведомленность части верующих с основами права и др.).

Обобщая рассмотренное выше, есть основания утверждать, что в позиции, сознании, менталитете современного верующего под влиянием объективных и субъективных факторов, изменений в содержании и практике государственно-церковных отношений в украинском обществе периода Независимости произошли принципиально важные трансформации. Особенно контрастно они видны в сопоставлении с характеристиками верующих советского периода. Нельзя не констатировать мобильность распространения ряда тенденций, касающихся ориентаций и характеристик современного верующего, с Европы в Украину, где для них, во-первых, уже существует социальная и духовная почва, во-вторых, не представляется препятствием традиционный религиозный консерватизм, традиции и т.п., как это видим на примере распространения позиции «невоцерковленности».

Сказанное выше дает основания для вывода, что современный верующий в Украине является, с одной стороны, следствием трансформированного в годы Независимости содержания государственно-церковных отношений, а с другой – важным фактором формирования самих этих отношений, их совершенствования и корректировки. Однако однонаправленной, линейной детерминации здесь нет: модернизация позиции верующего нередко происходит быстрее, чем трансформации во властных (светских и церковных) структурах, чем изменения в правовом поле. Давая один из самых высоких в Европе уровней самоидентифицируемой религиозности, в целом сохраняя свою этнонациональную специфику, менталитет, нынешний верующий в Украине по тенденциям изменений его позиции (религиозной, общественной, правовой, политической, национальной и других) приближается к тому типу верующего, который характерен для современной Европы.

Литература

1. Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР // Відомості Верховної Ради Української Радянської Соціалістичної Республіки, 1976., № 46. – Ст. 420. – С. 531-539.
2. Дулуман Е.К. Современный верующий. Социально-психологический очерк // Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. – Москва: Политиздат, 1970. – 176 с.
3. Релігія і Церква років незалежності України / Історія релігії в Україні: у 10 т. / Редкол.: Колодний А. (голова) [та ін.]. – Т. 10. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – 616 с.
4. Звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента В.Ф.Януковича щодо актуальних питань державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. 23. 04. 2012. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1219%3A1&catid=50%3Aazv&Itemid=78&lang=uk. – Название с экрана.

5. Климов В. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» і зміни в характеристиці сучасного віруючого // Українській асоціації релігієзнавців двадцять років. Збірник наукових праць / За ред. А. Колодного. – Київ: Українська Асоціація релігієзнавців, 2013. – С. 95-107.

6. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційні матеріали Центру Разумкова до Круглого столу на тему «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?». 22 квітня 2013 р. – Київ: Центр Разумкова, 2013. – 76с.

7. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози / Відповідальний редактор Косуха П. І. – Київ: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України, 1994. – С. 146; Українське суспільство. 1992–2009. Соціологічний моніторинг. – Київ: Інститут соціології Національної академії наук України, 2009. – 560 с.

8. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» від 8. 02. 2011 р. – Київ: Центр Разумкова, 2011. – 82 с.

9. Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг /За ред. В. Ворони, М. Шульги. – Київ: Інститут соціології Національної академії наук України, 2013. – 566 с.

10. Ісіченко І. Східна християнська ідентичність і цивілізаційний вибір України [Електронний ресурс] // Наша віра. – Березень, 2011. – Режим доступу : http://nashavira.ukrlife.org/03_2011.html

11. Колодний А. Релігієзнавство як наука //Академічне релігієзнавство / За ред. А. Колодного. – Київ: Світ знань, 2000. – С. 17-62.

© Kulish Natalia

INCORPORATION OF UKRAINIAN CHURCH (KYIV METROPOLITANATE) RELIGIOUS AND POLITICAL PROJECT ON 2 ACTIONS (1ST ACTION)

Mykola Shkribliak

PhD, Department of religious studies and theology

Chernivtsy National University

(Chernivtsy, Ukraine)

transcendere@ukr.net

Анотация

Николай Василиевич Шкрибляк. Инкорпорация на украинската църква (Киевската митрополия): религиозно-политически проект в две действия (действие първо). В статията е осъществен историософски анализ на общественно-политическите и църковно-

религиозните трансформации от втората половина XVII в., станали върху земите, които сега образуват едината Украинска държава, показана е спецификата на реализацията на религиозно-политическия проект на московското правителство, насочен към присъединяване на украинската Църква (Киевската митрополия) в състава на Московската патриаршия през 1686 г. и е изтолкуван целия комплекс от средства на политическо и църковно-административно въздействие от страна на Московията от Переяславското съглашение от 1654 г. до избирането на хетмана И. Самойлович.

Ключови думи: Украинска Църква, Киевска митрополия, Константинополска патриаршия, Московска патриаршия, инкорпорация, събор, църковни канони, апостолски правила, постановления на съборите.

Анотация

Микола Васильович Шкрібляк **Інкорпорація української церкви (Київської митрополії): релігійно-політичний проект на дві дії (дія перша).** У статті здійснено історіософський аналіз суспільно-політичних і церковно-релігійних трансформацій другої половини XVII ст., що відбувалися на землях, які нині утворюють єдину Українську державу, унаочнено специфіку реалізації релігійно-політичного проекту московського уряду, спрямованого на приєднання Української Церкви (Київської митрополії) до складу Московської патріархії 1686 р. та витлумачено увесь комплекс засобів політичного і церковно-адміністративного впливу з боку Московії від Переяславської угоди 1654 р. до обрання гетьманом І.Самойловича.

Ключові слова: Українська Церква, Київська митрополія, Константинопольська патріархія, Московська патріархія, інкорпорація, собор, церковні канони, апостольські правила, постанови соборів.

Аннотация

Николай Васильевич Шкрибляк **Инкорпорация украинской церкви (Киевской митрополии): религиозно-политический проект на два действия (действие первое).** В статье осуществлено историософский анализ общественно-политических и церковно-религиозных трансформаций второй половины XVII в., происходивших на землях, которые сейчас образуют единое Украинское государство, показано специфику реализации религиозно-политического проекта московского правительства, направленного на присоединение украинской Церкви (Киевской митрополии) в состав Московской патриархии 1686 г. и истолковано весь комплекс средств политического и церковно-административного воздействия со стороны Московии от Переяславского соглашения 1654 г. до избрания гетьманом И. Самойловича.

Ключевые слова: Украинская Церковь, Киевская митрополия, Константинопольская патриархия, Московская патриархия, инкорпорация, собор, церковные каноны, апостольские правила, постановления соборов.

The main content of the article. As soon as the Pereyaslav pact

was signed in 1654 Moscow aimed at the incorporation of Kyiv Church into the Moscow patriarchate. Having started the realization of personal church expansive plans, Moscow tsarism faced unexpected and quite appreciable resistance from Ukrainian ministry. Silverster (Kosiv), Metropolitan of Kyiv, Halych and the whole Rus was decisively against the political union as far back as Pereyaslav pact. The Ukrainian archbishop seemed to realize that the loss of state independence will involve the loss of church autonomy and will make way for Moscow to russify and assimilate Ukrainian congregation. Even such a humble and entirely allegianceant person as Silvester Kosiv, the metropolitan of Kyiv, at once started to show his unfriendliness toward Moscow; didn't recognize Moscow voyevoda in Kyiv, didn't want to permit his people to make fealty to Moscow tsar, didn't let Muscovites to build on the land appertained by the church. It meant that even though the ministry didn't know the goals of Khmelnytsky's game, they could see clearly its consequences [18, p. 55]. the chain of some other facts proves the fact that the ministry didn't share the political intrigue of hetman B. Khmelnytsky. For instance, on January 16th 1654, when Moscow envoy, boyar Andriy Buturlin was to arrive to Kyiv, metropolitan Silvester, in (for) spite to Moscow government and hetman Khmelnytsky's plan, organized and personally carried out a solemn rogation in St. Sophia's Cathedral. When the divine service was over, tsar's emissary asked the metropolitan reproachfully: "Why at the time hetman Bohdan Khmelnytsky and all Zaporozhian Cossacks bowed before the great sovereign many times asking to take them in his ward, you never did this, didn't write and searched for tsar's favor?" [Quote from : 6, p.216]. The reply was too brave and unequivocal: "It's better to die than give ourselves up to strangers" – said the head of Ukrainian church. The metropolitan opposed the political plans of hetman B.Khmelnytsky and Moscow tsarism and flatly refused to put on oath to outlandish sovereign his ecclesiastics – clergymen, deacons, monks, nobility, servants and other nobility. Silvester Kosiv affirmed that "they are free people and that's why he won't make anybody to swear to tsar" [6, p.16]. However, the history will show that he lacked strength and support to resist Khmelnytsky's inviolate pressure. The metropolitan was forced to cede and soon he died (April 1657).

Many historians consider that B. Khmelnytsky conformed to the incorporation of Kyiv Metropolitanate starting from the first negotiations with Moscow. The proof is B. Khmelnytsky's letters to Moscow patriarch Nykon where hetman, before the Pereyaslav pact was signed, calls him "a supremer archpastor". To our mind such statements contain vivid ideological and political covert sense. First of all treaty clauses signed in spring 1654 don't contain any statement concerning incorporation (or any possible incorporation in prospective) of Ukrainian Church into the Moscow patriarchate. Right after the death of hetman, Moscow government declared the possible existence of these clauses. And secondly, if Khmelnytsky really had desired to change canon law of Kyiv Metropolitanate, he would have used Silvester Kosiv's death and asked the Moscow patriarch to constitute a new metropolitan of Kyiv. But he did everything in a different way: without informing Moscow about the

free metropolitan appointment, he personally appoints Chernihiv bishop Lazarus Baranovych as a locum tenens and announces the date of council convocation to elect new metropolitan. Council was to be held on August 15th, 1657 [16, p.201]. However hetman didn't make to see its decisions, B. Khmelnytsky died on July 27th.

Immediately after his death Moscow voyevodas start settling clerical question. They sent ambassadors to hetman Ivan Vyhovsky and higher ecclesiastical guidance lest they should dare to elect a new metropolitan without approval from Moscow. The most active in this matter showed Kyiv boyar-voyevoda Andriy Buturlin. He personally attained locum tenens of Kyiv Metropolitanate Lazarus and Pechersk archimandrite Inokentiy (Hizel) that they and their subjects "search for favour and go over obedience and blessing of the great sovereign Holiness Nikon, the patriarch of Moscow, all Great and Small and White Russia". Buturlin also attained so that without tsar's decree "no bishop should be sent for and metropolitan should not be elected without the blessing of the great sovereign and patriarch" [11, p. 370]. Not willing to aggravate the situation, bishop Lazarus Baranovych declared that everything will be decided after Bohdan Khmelnytsky burial [11, p. 373].

The date of council was drawing near and that's why the intrigues became only stronger. A. Buturlin with his henchmen nominated locum tenens Lazarus Baranovych for a new metropolitan, as he promised to go over obedience and spiritual guardianship of Moscow patriarch in case of his election [1, p.8]. The confirmation of his intentions was the fact, that before elections he agreed to resubordinate Chernihiv eparchy headed by him. However, parties to council dwelled upon three other nominees: bishop of Lutsk, Dionisius Balaban, archimandrite of Volyn, Joseph Nelyubovych-Tukalsky and bishop of Lviv, Arsenii Zheliborskiy [1, p.19]. According to the results one of the candidates obtained necessary quantity of votes and it was decided to postpone the elections "to Mykola autumn day" [1, p.25]. It seemed to be a futile delay of time, useful only for the ideological inspirers of tsar religious and political intrigues. On December 19th, 1657 bishop Dionisius (Balaban) hetman Ivan Vyhovsky's nominee was elected Metropolitan of Kyiv, Halych and the whole Rus having ignored bishop of Chernihiv, Lazarus Baranovych as a candidate.

Failure of Moscow adherents in Kyiv metropolitan electoral campaign incited tsar government to more radical actions. At first its representatives endeavoured to persuade I. Vyhovsky to recede sending metropolitan Dionisius to Constantinople for confirmation [11, p. 373-374]. Dionisius Balaban didn't go to Constantinople after all, but it doesn't mean that hetman conceded to the desire of Moscow. Rather vice versa. Because, when I. Vyhovsky finally broke off relations with Moscow and start negotiations with Warsaw, the metropolitan moved to him in Chyhyryn and never returned to Kyiv [5, p. 244]. So, the events were not in favor of Moscow. The Ukrainian party showed a complete defiance by means of its ecclesiastical and religious initiative and, moreover, shifted the residence of Kyiv metropolitan to the territory controlled by the hostile country. Despite this fact, Moscow government didn't despair to win over hetman Vyhovsky [7, 171-172; Compare: 12, p. 545]. However, on convincing

themselves in hetman's firmness, Moscow counted on Yurii Khmelnytsky. On October 27th, 1659 in Pereyaslav on prince A. Trubetsky's demand Yurii was elected the hetman of Left-bank Ukraine.

Ukrainian sergeant majors, confused with the quick course of events and destabilization of political situation, in which they participated [15, p.454], proved to be unable to take a sober view of situation and consolidate their efforts towards struggle against foreign ascendancy. Political uncertainty in Cossack sergeant majors environment and sometimes even connivance in the Moscow's religious and political plans let A. Trubovetsky at Pereyaslav General Council carry out 2 olographs that contained fourteen paragraphs generally destructive in its nature for Ukraine. The 8th paragraph assigned the legal status of Ukrainian Church. It was stressed particularly in this paragraph that "the Kyiv metropolitan and other Ruthenia ecclesiastics went over blessing of the saint patriarch of Moscow, all Great and Small and White Russia and he won't interfere with church rights" [1, p.264]. Metropolitan Ilarion (Ohienko) proves the existence of alternative variant of this paragraph that was delivered ex parte Y. Khmelnytsky by colonel Petro Doroshenko. According to the 8th paragraph Ukrainian Church was to stay further as part of Constantinople patriarchy [7, p.172]. Nevertheless, sergeant majors didn't support it.

Ukrainian archbishops didn't object either, as none of the Kyiv Metropolitanate archiereus was present there. In fact Kyiv Metropolitanate was presented (not clear from whose benediction) by the archimandrite of Kobryn monastery, Job Zayonchkovsky (was sent to Pereyaslav to swear in a newly-elected hetman), archpriest of Pereyaslav Hruhoriiy Butovich and some hieromonk from Pechersk. Archpriest Maksym Fylymonovych, henchman of Moscow patriarch headed this so-called church delegation [1, p. 272-273]. Owing to his support, article concerning the supremacy of Moscow patriarchy over Kyiv Metropolitanate became canonical, thus obligatory to be fulfilled. For this favor he was recompensed with generous gifts: sables for the amount of 500 rubles and 500 gold chervonets.

Having adopted beneficial for Moscow tsarism articles, Russian government and Moscow patriarch appointed the bishop of Chernihiv, Lazarus as a locum tenens of Kyiv Metropolitanate (this position at the order of B. Khmelnytsky archbishop already occupied after the death of metropolitan Silvester). Lazarus Baranovych appointment now the adherent of the idea of Moscow supremacy took place in October 1659, at the time when Dionisius was a metropolitan. This event had negative consequences: at first it lead to opposition and then resulted in the division of church hierarchies.

Having come to their senses, Cossack sergeant majors in December of the current year sent delegation on business to Moscow with intercession to repeal the 8th paragraph, claiming that "we, lay people, shouldn't speak about subordination to patriarch, and it will be enough to follow the commands of Constantinople patriarch" [17, p. 176-177; also: 4, p. 309]. It was clear that plan for incorporation of Ukrainian Church once again failed to find support: neither locum tenens Lazarus Baranovych, nor the clergy of Left-bank Ukraine didn't try to break off relations with Constantinople. The proof is the position of Ukrainian hierarchs invited

to the Great Moscow council 1666–1667, where the bishop of Chernihiv Lazarus was also present. Eastern patriarchs Paisiiy of Alexandria and Makariy of Antioch ordered before the beginning of solemn divine service in Moscow Cathedral of the Dormition so that none of the Russian and Ukrainian archiereus had a crosses on their mitres. The representatives of Ukrainian Church replied that hierarchs of Kyiv Metropolitanate have an exceptional privilege to have cross on mitre, granted by the Constantinople patriarch [10, p.370]. So Ukrainian archbishops demonstrated that they have right to decide on their own how to act. The aggressive behavior of Cossacks aroused warning of the council hosts from Moscow. They clearly showed that despite the Lazarus Baranovych's appointment a locum tenens, Dionisius still stays for them the Kyiv metropolitan [7, p.177-178].

On convincing the firm position of Kyiv Metropolitanate clergy, tsar government decides to use their old and effective method: they count on ordinary believers, appeal to lower social strata. Moscow agents with greater enthusiasm began persuading them in necessity of "exposing Ukrainian to tsar's administration" [10, p.190]. Discontented with Cossack sergeant majors and archbishop's oppression, anxious for hetman policy aimed at rapprochement with the Polish–Lithuanian Commonwealth, peasantry and petty clergy responded to tsar's promises and vastly supported his actions.

The leading role in religious and expansionist propaganda of Moscow kept playing Maksym Fylymonovych. With his help Moscow government and pro-Russian hetman Ivan Bryuhovetsky [15, p.481-482] planned to carry out the incorporation of Ukrainian Church. Fylymonovych was called out to Moscow. There on May 4th, 1661 patriarch deputy, metropolitan Pitirim ordained him to a bishop of Mstyslav and Orsany (Name day - Methodius). The contemporary Russian historian A. Kartashev writes that Maksym Fylymonovych was consecrate to a bishop only because "seemed to be obedient and reliable to Moscow". For this obedience the latter generously rewarded him with money and "sable fur" [9, p.682].

Illegitimacy of bargain (Fylymonovych's consecration to a bishop and his appointment as a locum tenens of Kyiv Metropolitanate) was obvious. Eparchy of Mstyslav was located on canonical territory of Kyiv Metropolitanate therefore only its head can consecrate to a bishop. Consequently neither clergy, nor Cossacks sergeant majors recognized archpriest Maksym a bishop, moreover a locum tenens. Kyiv metropolitan Dionisius himself reacted adequately on non-canonical consecration of Fylymonovych. The metropolitan anathematized him and consecrated Joseph Tukalsky, the archimandrite of Lishchyn (Viden) to a bishop of Mstyslav. The patriarch of Constantinople following Dionisius Balaban's example anathematized Fylymonovych because he get a high ecclesiastical post thanks to secular and by far foreign government. His act should be treated as a complete recognition of metropolitan Dionisius' ecclesiastical power in Kyiv Metropolitanate and a flat discord to Moscow intervention into its business. Here is what A. Kartashev wrote about this situation: "However neither Greeks nor some part of Southern bishops didn't accept this "impudent" Moscow claim to annex a complete Kyiv church. Never mind Dionisius (Boloban) the patriarch of Constantinople proclaimed

prohibition for Methodius to carry out a divine service. Moscow intercession to Constantinople had no success " [9, p.682].

On May 10th, 1663 earnest protector of Ukrainian Church, metropolitan Dionisius died. The necessity in another council became imminent. It was to be held in Korsun on December 9th – 10th of the current year. Besides new metropolitan election, members were to discuss the question of reaching a consensus between Orthodox clergy that was vital taking into account the deployment condition of civil war in Cossacks surroundings. Joseph Nelyubovych-Nukalsky, the bishop of Mstyslav and Anthony Vynnycky, the bishop of Peremis bid for the post of Kyiv metropolitan. None of them received the appropriate number of voices though the odds were in Joseph's favour. However, Joseph Tykalsky's power as a metropolitan, agreed to recognize only Right-bank Ukraine representatives (frankly speaking, Left-bank Ukraine representative simple were not present, as this territory was under Warsaw protectorate) [15, p.469]. Polish king Jan II Kazymyr confirmed in his decree both nominees as a metropolitan. In fact Joseph's Tukalsky's authority spread only on Right-bank Ukraine with Chyhyryn as a residence, and Anthony Vynnycky was a metropolitan on the territory of Halychyna, Volun and partly Podillya (metropolitan's residence was in Kamyanets-Podilsky and he had a status – exarch of Constantinople patriarch).

The appearance of two spiritual centers of one Church assist the consolidation of Ukrainian society. Once unified Kyiv Metropolitanate divided into two parts, each with its own two independent Orthodox jurisdiction. It resulted in the division of Orthodox clergy and laity. On being confused in this situation, one recognized Joseph Tukalsky the metropolitan, the others – Anthony Vynnycky. There was only one good thing about it, both metropolitans were subordinate to the patriarch of Constantinople and didn't intend to change anything in prospect.

At the same time, the fact that Y. Khmelnytsky abdicated his hetman post essentially destabilized ecclesiastical and religious life. In 1663 at Chorna rada owing to the help of Moscow government, Ivan Brukhovetsky called "strange in his speeches" (previously commander of Cossack camp) was elected as a new hetman [15, p.471]. Having used the opportunity, Moscow government began to "promote" to the Kyiv metropolitan once again a lowbrow archpriest Maksym (Methodius) Fylymonovych. For this reason Moscow even persuaded the patriarch of Constantinople to remove an anathema from him. So as we can see, in Ukraine power (both state and ecclesiastic) at last lapsed to the hands of Moscow tsar's henchmen.

However the situation was not in favor of Moscow. Moscow patriarchy found itself in a deplorable condition: inner ecclesiastic crisis, metropolitan Pitirim's struggle for spheres of influence, scandal over "rebellious" patriarch Nikon (Izvekov), preparations for the Moscow council 1666 – 1667. All this factors made the patriarchy once again deaden for some time its religious and chauvinistic instincts.

At that time Petro Doroshenko strengthen himself as an autocratic hetman of the Right-bank Ukraine, who oriented himself in foreign policy at the Polish-Lithuanian Commonwealth and Turkey. He even managed to captivate I. Bryuhovetsky with this idea. P. Doroshenko proclaimed

Joseph Nelyubovych–Tukalsky the lawful metropolitan of Kyiv, Halych and the whole Rus. Lazarus Baranovych, his clergy and believers of Left-bank Ukraine rose against it. In summer 1668 hetman Bryuhovetsky was ferociously killed by his own homagers, and metropolitan Joseph Tukalsky sent obtruded by Moscow Methodius Fylymonovych to Uman monastery, having deprived him of panagia and mantle. “You don’t deserve to be a bishop – metropolitan declared – because you were consecrated by the Moscow patriarch”. Priests and deacons consecrated by the bishop Methodius, he anathematized and obliged to visit him for reconsecration [7, p.179].

It seemed Muscovite Fylymonovych didn’t intend to repent and reconcile with cloistral fraternity and decided to run away to Moscow where he was treated according to inherent to Russian manner: he was sent to monastery prison where soon died [9, p. 683].

The Ukrainian clergy’s stand, especially metropolitan and higher hierarchy’s to a great extent had effect on the development of political events. As a result metropolitan’s post was the object of constant attention of different governments. While the metropolitan was still alive, locum tenens and administrators of Kyiv Metropolitanate were appointed and in 1663 his post was at the same time occupied by two metropolitans, administrator and a locum tenens. All the parties in Ukraine had their own nominee and henchman for metropolitan’s post: Poland – Anthony Vinnycky, Joseph Shumlyansky, Arseniy Geliborsky; Russia – Lazarus Baranovych, Methodius Fylymonovych, and a bit later also Hedeon Svyalopolk-Chetverynsky; Turkey – the bishop of Kamyanets, Pankratius. Hetman P. Doroshenko relied on metropolitan Joseph Helyubovych-Tukalsy who was liberated in 1667 from Marbork Castle [5, p. 417]. Due to the suggestion of boyard A. Ordyn-Nashchokin, Moscow was also ready to recognize him but metropolitan Josephs showed a firm desire to stay under the Jurisdiction of the Constantinople patriarch, to what Moscow government of course couldn’t agree. Moreover, metropolitan forbade his inferiors to mention tsar Oleksiy Mykhaylovych and ordered that “in church at sinaptai everyone prayed for pious and godgiven hetman Petro” [1, p. 66].

Kyiv metropolitan made a great influence on hetman Doroshenko. According to D. Bantysh-Kamensky, the union, Petro Doroshenko signed with Turkey was a result of Joseph Tokalsy’s direct influence [2, p.334-335]. However, as the time will show, these efforts were useless. Moscow forestalled and “beat” Ukraine in foreign policy intentions. In 1681 Crimean Tatars and Moscow tsarism concluded a peace treaty. And in 5 years Moscow government and the government of the Polish–Lithuanian Commonwealth signed taking into account political situation of that time more important treaty(a so-called “Eternal Peace”). These events meant the collapse of P. Doroshenko’s political diplomacy.

Hetman Doroshenko’s unfortunate campaign activated Muscovite effects to tell the truth only in Left-bank Ukraine. Besides, mostly commoners naively believed in a “good” tsar that can protect using his power. Cossack sergeant majors and higher clergy also acceded to Moscow, but tried to save their liberty and autonomous status being a part of it. The letter of the

Left-bank hetman Demyan Mnogohrshny to a bishop Lazarus Baranovych (1668) serves as a proof. It should be mentioned that Lazarus Baranovych at that time was a locum tenens of Kyiv Metropolitanate, the status of which was determined by Moscow. In the letter hetman seemed to discuss the terms of Left-bank Ukraine passing over the supremacy of Moscow. "After consulting with regiments from this bank of Dnipro... - wrote D. Mnogohrshny - if the sovereign, has a desire to recognize us, his subjects, with all our former liberties affirmed at Pereyaslav by vapid memorable hetman Khmelnytsky, me and my regiments are apt to bow before your majesty. If your majesty doesn't accept our service, then we're ready to die for our liberties" [14, p.362-365]. Archbishop Lazarus Baranovych supported hetman and in January 1669 sent a special legation. Authorized persons carried decrees resolved by higher secular and ecclesiastical arm that contained 12 paragraphs-demands. "We will knock our forehead before the sovereign so that he saved our former liberties and ordered to write a charter containing this liberties for us - Zaporozhian Cossacks and the whole nation of Malorussia " [1, p.23-24, 26].

However, Moscow government had no desire to make any concessions to Ukraine. In charters, addressed to D. Mnogohrshny, tsar only gave assurance that he won't revenge upon Ukrainian nation and his hetman I. Bryuhovetsky for their "sins" before Moscow government and declared them his favour [3, p. 71]. At the same time he didn't mention a word about returning to Ukraine its former rights and liberties. Moscow seemed to understand that discussions about liberties is useless because the considerable part of the Polish-Lithuanian Commonwealth population is positively bows to "mighty sovereign's hand". On these conditions tsarism aims at a complete destruction of any display of Ukrainian authority. The representatives of Right-bank Ukraine higher clergy (the bishop of Perm, Inokentiy Vynnycky and the bishop of Lviv, Joseph Shumlyansky) were the first to sense this threat and that's why activated the process of introduction of union on the territory of their eparchies [19, p.157-158]. For this reason the process of denationalization and annihilation of Ukraine authority enclosed the Left-bank Ukraine. Sources certify that situation of Ukrainian church was the object of relations between Moscow and Poland. Beside the Truce of Andrusovo signed in 1667, resolutions and negotiations in 1672, 1679 and 1680 also concerned religious questions. The researchers are right asserting that "all this prepared the subsoil for the 9th paragraph of "Eternal Peace" signed on April 29th, 1686 " [8, p.267]. The 9th paragraph of the treaty formulated a basis of canonical and legal command that gradually meant the incorporation of Kyiv Metropolitanate into the Moscow patriarchate.

The complete submission of Kyiv Metropolitanate into the Moscow patriarchate happened under the hetmanate of Ivan Samoylovych (1672 - 1687) who fawned upon Moscow tsarism and made everything possible to quicken the process of incorporation. Our next narration will describe his share, forms and methods of realization of this religious and political project developed in Moscow and realized by Ukrainian political and ecclesiastic representatives.

References

1. Arhiv Ugo-Zapadnoi Rossii, izdavaemii Vremannou komisseu dlia razbora drevnih aktov, visochaishe uchrejdennou pri Kievskom voennom, Podolskom i Volinskom General-Gubernatore. – Part. 1- 8: in 34 volumes. – K.: Typ. Un-ta sv. Vladimira, 1859–1914. – Part.1. –Vol.1. – 374 p.; Vol.6. – 351 p.; Vol.10. – 403, 22 p.
2. Bantish-Kamenskii N.N. Istoria Maloi Rossii: in 4 parts. – M.: Typ. Selivanskogo, 1830. – Part.1. Ot Vodvorennia Slovia vo vsei strane do prisoedinenia onoi v 1654 k Rossiiskomu Gosudarstvu tsarem Alekseem Mihailovichem. Reprint. – XX, 360, 85 p
3. Benza M. Inkorporatsia Kiivskoi mitropolii: perebig podii ta naslidki // Naukovii visnik Chernivetskogo Universitetu. Zbirnik naukovih. prats. – Vip. 240–241. Filosofia. – Chernivtsi: Ruta, 2008. – P. 67–79.
4. Vlasovskii I. Naris istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi: In 4 volumes. – New-York, 1955. – Vol.1. – 294 p.
5. Hrushevskii M. Illustrovana Istoria Ukraini. – K., 1990. – 645 p.
6. Gudzik K. Doroga vtrat – Nezalejnist Ukrainskoi Tserkvi // Apokrifi Klari Gudzik / Za zagalnou redakcieu L.lvshinoi. – K.: Ukrainska press-gruppa, 2005. – P. 212 – 220.
7. Ilarion, mitropolit. Ukrainska Tserkva: In 2 volumes. – Vinnipeg, 1956. – Vol.1. – 242 p.
8. Istoria religii v Ukraini: in 10 vol. // Redcol. : A. Kolodnii ta inshi. – K.: Tsentr Duhovnoi Kulturi, 1996-1998. – Vol.2 Ukrainske Pravoslavia / za red. prof. P. Iarotskii. – 1997. – 376 p.
9. Kartashov A.V. Istoria Russkoi Tserkvi. – M., 2005. – 912 p.
10. Kripiakevich I. Istoria Ukraini. – Lviv, 1990. – 302 p.
11. Lotockii O. Avtokefalia: In 2 volumes. – Warsaw, 1938. – Reprintne vidannia. – K., 1999. – Vol.2: Naris Istorii Avtokefalnih Tserkov. – 400p.
12. Makarii (Bulgakov), mitropolit. Istoria Russkoi Tserkvi: In 12 volumes. – Vol.9. – Book.V.: Period razdelenia Russkoi Tserkvi na dve mitropolii. Istoria Zapadnorusskoi ili Litovskoi mitropolii (1458 – 1596) / Pod red. B.N.Flori. – M., 1996. – 680 p.
13. Povidomlennia korolia Iana III Sobeskogo duhovenstvu i viruuchim pro priznachennia Lvivskogo episcopa Shumlianskogo Iosipa administratorom Kyivskoi mitropolii. Kopia z XVIII c. March 10 1675 // CDIA Ukraini in Lviv. – F.129. – Op.1. – Spr.693. – 1 sheet.
14. Soloviev S. Istoria Rossii s Drevneishih Vremen. – M., 1991. – Vol.11. – 536 p.
15. Ukraina: hronologia rozvitku. – K.: KRION, 2009. – Vol. IV. – 864p.
16. Fedoriv U. Istoria Tserkvi v Ukraini. – Reprintne vidannia. – Lviv: Svichado, 2001. – 362 p.
17. Harlampovich K. Malorossiiskoe vlianie na velikorusskuu tserkovnuu jizn. – M., 1918. – 248 p.
18. Hotkevich G. M. Dva Hetmani. – K.: Dnipro, 1991. – 107 p.
19. Shkrybliak M. Rol' Lvivskoi ta Peremiskoi eparhii v uniinih protsesah kintsia XVI – pochatku XVIII c. – Kandidatska disertacia na zdobuttia naukovoogo stupenia kandidata istorichnih nauk. – Ostrog, 2007. – 193p.

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР

THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH S. KIERKEGAARD

2013. К'єркегор в Україні та світі

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор, провідний науковий
співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інститут філософії
імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України
(Київ, Україна)
constantin.raida664@gmail.com

Анотация

Райда Константин Юриевич. 2013. Киркегор в Украина и в света. Статията носи обзoren и встъпителен характер. В нея се съдържа напoмняне на основните мероприятия, свързани с празнуването на 200 годишния юбилей на С. Киркегор. Що се касае до Украина, то авторът определя спецификата на изследоване на наследството на С. Киркегор в параметрите на дихотомията на методологическите подходи в "existentielle" и "existentiele" традициите. В статията се твърди, че в "existentielle" разбирането от полезрението на изследователя изчезава спецификата и ролята на философията на екзистенциализма в духовната дейности на индивида, неговото самоосъществяване и реализацията на неговото предназначение в света. «Existentielle» традицията, по мнението на автора, свързана с феномена на онтологизацията на идеите на С. Киркегор от М. Хайдегер. По отношение на философията на датския мислител параметърът "existentiele" в разбирането на същността на неговите търсения, наопаки, се представя като разкриващ съдържанието на неговите идеи в тяхната интенционалност и същностен израз. Статията съдържа и библиографски материал, позволяващ да се сформира представа за направленията и качественото ниво на украинската киркегориана.

Ключевые слова: Киркегор, «Existentielle» традиция, «existentiele» традиция.

Анотация

Райда Константин Юрьевич. 2013. Кьеркегор в Украине и мире. Статья носит обзорный и вступительный характер. В ней содержатся упоминания об основных мероприятиях, связанных с празднованием 200 летнего юбилея С. Кьеркегора. Что касается Украины, то автор определяет специфику исследования наследия С. Кьеркегора в параметрах дихотомии методологических подходов в "existentielle" и "existentiele" традиций. В статье утверждается, что в "existentielle" понимании из поля зрения исследователей исчезает специфика и роль

философии экзистенциализма в духовной деятельности индивида, его самоосуществлении и реализации своего предназначения в мире. «Existentielle» традиция, по мнению автора, связана с феноменом онтологизации идей С. Кьеркегора М. Хайдеггером. По отношению к философии датского мыслителя параметр «existentiele» в понимании сущности его изысканий, наоборот, представляется как раскрывающий содержание его идей в их интенциональности и сущностном выражении. Статья содержит и библиографический материал, позволяющий сформировать представление о направлении и качественном уровне украинской кьеркегорианы.

Ключевые слова: Кьеркегор, «Existentielle» традиция, «existentiele» традиция.

Annotation

Raida Constantine. 2013. Kierkegaard in Ukraine and worldwide.

Article is a review and to some extent the introductory character. It contains references to the main activities of a scientific nature related to the celebration of the 200th anniversary S. Kierkegaard conducted in 2013 a variety of academic institutions and universities, including those under the auspices of UNESCO. In this regard, the emphasis transferred to the specifics of the study of the creative heritage and philosophy Kierkegaard in Ukraine. The author defines the specifics of research the philosophy of existentialism and Kierkegaard's philosophy in Ukraine in the parameters of dichotomy methodological approaches «existentielle» and «existentiele» traditions. At the first glance, the difference seems negligible. But closer examination reveals that «existentielle» understanding of the field of view of researchers disappears specificity and the role of the philosophy of existentialism in the spiritual activities of the individual, his self-fulfillment and realization its mission in the world. «Existentielle» tradition, according to the author, is primarily concerned with the phenomenon of ontologization Kierkegaard's ideas by M. Heidegger. In relation to the Kierkegaard's philosophy the option of the «existentiele» tradition in understanding of the essence of Kierkegaard's researches, according to the author's opinion, conversely is the main revealing the contents of his ideas in their intentionality and the essential terms. This article contains and bibliographical material, allowing to form an idea of the direction and level researches S.K. works in Ukraine.

Keywords: Kierkegaard, «Existentielle» tradition, «existentiele» tradition.

Славетний 200-річний ювілей з дня народження відомого датського есеїста, мислителя й проповідника Сьорена Абу К'єркегора надзвичайно широко відзначався в усьому світі. Міжнародний конгрес у Копенгагенському університеті, проведений 6-8 травня 2013 року, під назвою «Kierkegaard Reconsidered in a Global World», IV – й Міжнародний симпозіум, що під назвою «New oikonomy of relationships: neighbor and existential turn. How to philosophize after Kierkegaard?» відбувся під егідою ЮНЕСКО з 12 по 18 червня 2013 року у Люблянці, VII Міжнародна конференція, організована бібліотекою С. К'єркегора коледжу Святого Олафа, яка пройшла 23-27 червня у США, наукова

конференція під назвою «Existential Interpretation of Being Human in Philosophy and Psychology: Validity and Topicality», організована 3-6 жовтня у Вільнюському університеті Центром філософської антропології ЄДУ у співробітництві з науково-дослідницьким центром Сьорена К'єркегора (Копенгаген) та Центром дослідження релігії (Вільнюс), міжнародний симпозіум австралійського

католицького університету, який відбувся під назвою «Kierkegaard in the World» 16-18 серпня, конференція Тартуського університету 29 травня, квітнева конференція, проведена в університеті Торонто, низка американських конференцій, проведених під назвою «Kierkegaard and the Present Age: Appropriations, Contestations, and Interdisciplinary Approaches» у Прово та міжнародна ювілейна конференція, присвячена дню народження данського мислителя «Kierkegaard Repetitions», організована Центром гуманітарних досліджень американського університету Джона Хопкінса та представництвом данської амбасад у Вашингтоні 20-21 вересня, жовтневий Бейлерівський симпозіум під назвою «Kierkegaard: A Christian Thinker for Our Time?», XIII Міжнародна конференція в Бразилії, проведена 5-8 листопада, вереснева конференція «Tragedy, Passion and Suffering in Kierkegaard» у Стокгольмі, травнева конференція у Брюсселі, жовтнева міжнародна конференція у Копенгагені, вереснева конференція у Німеччині та багато інших подібних заходів міжнародного масштабу 3-4 грудня 2013 року завершилися ювілейною міжнародною науково-практичною конференцією «Søren Kierkegaard in Our Time: Problems and Prospects of Modern Philosophy and Religious Studies» в Україні.

У науковому відношенні вона продемонструвала ще одну спробу визначити найбільш плідну методологію комплексного, найбільш дієвого підходу до подальшого аналізу ідей та спадщини «Великого данця». Поряд з традиційними, усталеними у міжнародній практиці методами й типологією аналізу ідей К'єркегора, у даному випадку було застосоване й вчення щодо постекзистенціалістського мислення, розроблене українськими фахівцями у відділі історії зарубіжної філософії Інституту філософії НАН України. Так, окрім загальновизнаних тематичних експлікацій, таких як «Філософія С. К'єркегора та духовний спадок поколінь: проблеми загальнолюдських гуманістичних цінностей», «Сучасна практика історико-філософських, культурологічних та релігієзнавчих досліджень спадщини С. К'єркегора», «Феномен екзистенціальної діалектики С. К'єркегора та специфіка її методологічного застосування в філософії та теології», «Віра та к'єркегоровий «стрибок в абсурд» в контексті розвитку сучасної теології та філософії», тематика конференції була представлена й інноваційними аспектами, що відтворилися у таких назвах тематичних розділів конференції, як «Ідеї С. К'єркегора в постекзистенціалістському мисленні», «Ідеї С. К'єркегора в екзистенціалістській та екзистенціальній антропології», «Розвиток ідей С. К'єркегора в гуманістичній психології, психоаналізі та психотерапії», «Розвиток ідей С. К'єркегора в екзистенціальній теології» тощо. Аналіз цілого конгломерату постекзистенціалістських культурологічних синтезів, таких як екзистенціальна

антропологія, екзистенціальна феноменологія, екзистенціальна психологія, психоаналіз та психотерапія, екзистенціальна соціологія, екзистенціальна аксіологія, екзистенціальна естетика, екзистенціальна етика тощо протягом останнього часу надав можливість по-новому поглянути на сутність ідей філософії класичного екзистенціалізму, і у цьому контексті, на значущість спадщини його всесвітньо відомого «празасновника» Сьорена К'єркегора. Побачити й оцінити роль ідей датського мислителя не лише, скажімо, у філософії К. Ясперса, М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра, але й у konceпціях Р. Мея, К. Роджерса і Р. Лейнга, Л. Бінгсвангера та В. Франкла, П. Тіллха, Д. Маккуоррі і Т. Альтицера, М. Вестфала та Дж. Дугласа, Дж. Крейча і Г. Слейта і багатьох багатьох інших сучасних мислителів.

Від часу отримання незалежності в різних освітніх та наукових закладах України було підготовлено та захищено декілька дисертаційних досліджень, присвячених аналізу спадщини С. К'єркегора. Це, насамперед, дисертація В. М. Петрушова «Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С. Кіркегора і *sola fide* Л. Шестова» (2008) та низка кандидатських дисертацій: Суховій О.М. «Антропологія Керкегора: рух філософії до літературності» (2003); Т. М. Ярошенко «Проблема страждання в філософсько-етичній спадщині А. Шопенгауера і С. К'єркегора: компаративний аналіз» (2003); О. В. Онищук «Концепція людської екзистенції Сьорена К'єркегора» (2008); а також дисертації, тематично дотичних до спадщини датського мислителя, зокрема: А. Є. Залужної «Трансформація релігійно-моральної проблематики в нігілістично орієнтованому екзистенціалізмі» (2002); Г. Д. Омелаєнко «Екзистенціальна психологія як феномен постекзистенціалістського мислення» (2008), С. Л. Шевченко «Автентичність екзистенції в «позитивному» та «негативному» екзистенціалізмі» (2009) тощо.

На час своєї «легітимізації» у 1998 році українська к'єркегоріана [15] мало чим відрізнялася від типової практики аналізу спадщини С. К'єркегора. Предметом вивчення українських дослідників, так само як і за кордоном, були типові релігієзнавчі, теологічні, філософсько, або ж філософсько-етичні проблеми гуманітарного та антропологічного знання, маловідомі аспекти біографії датського мисленника, або ж порівняльні характеристики ідей С. К'єркегора з ідеями інших російсько та україномовних мислителів. Загалом цю практику можна визначити тематично-предметною. В Україні до початку нового століття вона мала й ще одну особливість: спадщина С. К'єркегора, так само, як і екзистенціалістська традиція в цілому досліджувалися вітчизняними науковцями переважно в екзистенційній традиції її розуміння.

Ця традиція бере свій початок зі спроби Ф. Гайнемана [2, 1], а згодом й Ж.-П. Сартра [16] визначити сутність філософії класичного екзистенціалізму (і філософії С. К'єркегора, як проголошеного провісника цієї філософії), насамперед, через категорію «*existenze*». Саме через цю категорію у дослідницькій практиці у свій час почали здійснюватися і історичні паралелі та порівняння екзистенційної філософії з середньовічною схоластикою (незважаючи на те, що там дихотомія категорій існування та сутності мала зовсім інший зміст),

і пошуки категоріального смислового взаємозв'язку поміж різними утвореннями екзистенціалістського мислення, насамперед, поміж ідеями С. К'єркегора та фундаментальною онтологією М. Гайдеггера, ідеями М. Гайдеггера та філософією Ж.-П. Сартра тощо.

Проте, у намаганнях встановити теоретичну, категоріальну взаємозалежність між ними зазвичай нівелювалася навіть специфіка змісту к'єркегорових міркувань, яка й відрізняла його ідеї, тип його мислення від специфіки та внутрішнього устрою мисленевих форм фундаментальної онтології М. Гайдеггера, екзистенціалізму Ж.-П. Сартра та ідей інших представників філософії «класичного екзистенціалізму» [17].

Зрештою, у більшості випадків подібна практика історико-філософського аналізу спадщини С. К'єркегора продукувала лише взірці категоріальної еквілібристики і була мало дотичною до головного сенсу й світоглядного спрямування міркувань датського мислителя.

І проблема полягала у тому, що екзистенційна парадигма розуміння спадщини С. К'єркегора та екзистенціалістської філософії в цілому не «перекривала» увесь обсяг змістовної та смислової частини усіх феноменів, які були проголошені складовими цієї філософії. Більше того. Якщо торкатися С. К'єркегора, то у певному сенсі вона навіть викривляла й сприяла недооцінці усіх позитивів спадщини «Великого данця». Насамперед, це стосується того глибинного потенціалу, який був

закладений С. К'єркегором у духовні та психоемоційні підвалини свого мислення. І які згодом були визначені у якості надзвичайно важливої складової його ідей М. Бердяєвим, Г. Марселем та Ж. Марітенем.

Визначаючи індивіда як «дух», як певний синтез нескінченного й скінченного, тимчасового й вічного, свободи й необхідності» (11, 255), С. К'єркегор вже на той час він побачив, що існування, яке хоча б у слабкій формі оприлюднює певне духовне призначення особи, є надзвичайно рідкісним фактом у житті його сучасників. «Так мало тих, хто хоча б намагається, а серед цих останніх - так мало тих, хто не відмовляється від своїх спроб вийти до цієї духовності» (11, 290), - стверджував він у своїх працях.

Особливість філософії С. К'єркегора, на мою думку, полягає не тільки в тому, що він ставить на перше місце у своїх роздумах проблеми існування, (проблеми „екзистенційності”), але й у тому, як саме він інтерпретує таку екзистенційність, і чому саме він інтерпретує її таким чином. Філософію С. К'єркегора, на моє глибоке переконання, можна зрозуміти у її найсуттєвіших вимірах лише у тому випадку, якщо усвідомити чому саме екзистенціальна субстанція людської духовності - переживання й почуття індивіда, - конституалізуються у його філософії як переживання й почуття негативного кшталту: провини, гріха, непристосованості, неприйнятності, нездійсненності тощо. Чому ці „негативні” почуття перетворюються на стрижньові духовні виміри екзистенції. Логіка філософії С. К'єркегора „привідкриває” свій сенс тому, хто починає усвідомлювати сутність

застосування зміненої форми духовного досвіду, духовного життя, або ж «перебування-в-духовності» у його філософії.

Проблема ж розуміння гайдеггерівської інтерпретації поняття екзистенції з «фундаментальної онтології» також полягає у „зіткненні” з «вимірами людської екзистенціальності, що застосовуються також надзвичайно специфічним чином.

Якщо у С. К'єркегора людський дух є виявом його екзистенціальності, то для М. Гайдеггера, навпаки, “людський дух - це метафізика, що розгортається з такою ж необхідністю, як і саме буття”. Геніальні інтуїції С. К'єркегора, у відповідності до яких екзистенціальність перетворилась на поле визначення процесу духовного самоздійснення індивіда, отримала своє означення у цьому процесі, у розвитку самостановлення людського єства, - безповоротно зникли у філософії М. Гайдеггера. «Оживляючи» фактичність світу у статично з'інтерпретованій екзистенціальності, М. Гайдеггер зробив щодо філософії С. К'єркегора приблизно те саме, що свого часу Гегель вчинив по відношенню до філософії Канта. Він категорично відкинув позицію суб'єктивізму, і так само, як Гегель, перетворився на “великого об'єктивізатора”. Не випадково тому і М. Бердяєв свого часу зауважив у своїй праці «Щодо невільництва та свободи людини», що М. Гайдеггера він “цінує, але не вважає екзистенціальним філософом” [18]. Філософія М. Гайдеггера, на думку М. Бердяєва, “залишається під владою об'єктивації. Викинутість у світ, у *das Man*, і є об'єктивація” [8, 222].

На підставі фіксації цієї притаманності мислення С. К'єркегора М. Бердяєв, наприклад, взагалі відокремив «екзистенціалізм», а точніше, філософію М. Гайдеггера та філософію Ж.-П. Сартра від філософії С. К'єркегора, яку й визначив філософією не екзистенціалістською, а екзистенціальною. У даному випадку він акцентував увагу дослідників на тій «об'єктивації» змісту та сенсу ідей датського мислителя, до якої вдався М. Гайдеггер, створюючи свою фундаментальну онтологію.

З початку нового, ХХІ століття в Україні з'явився і інший тип досліджень спадщини С. К'єркегора, який умовно можна визначити дослідженнями не в екзистенційній, а в екзистенціальній [19] парадигмі розуміння історико-філософського процесу (13, 3-9). Специфіка екзистенціальної парадигми полягає в додатковому акцентуванні на взаємозв'язку кожного філософського феномена із свідомістю індивідуальною та в поглибленій інтерпретації екзистенціального як специфічно історичного комплексу самовідчуття й світопереживання особи. Адже кожний такий феномен — є не тільки уособленням загальноприйнятого логічно або історично створеного філософсько-наукового методу; кожний феномен історико-філософського знання — це іще й момент реалізації синтезу загально відомого й загально очікуваного через специфічно індивідуальне прагнення, мету, розуміння сенсу власного існування, історична форма духовно-психологічної активності та функціонування індивідуальної свідомості та мислення.

Адже для людини, окрім істини та логіко-гносеологічного

засвоєння реальності, надзвичайно важливими є і смислові відношення, історична специфіка та можливості її духовного життя, самоздійснення, реалізація людиною свого власного «Я», своєї внутрішньої сутності та покликання. Екзистенціальне ж, і є свідченням того, що подібне «перебування в духовному» має місце в реальному житті індивіда. Воно є тим чинником, який засвідчує одномоментну належність людської істоти і до матеріального природного світу і до світу духовного. Водночас екзистенціальне виступає і неодмінним підґрунтям існування цієї духовності.

Філософія як логіка, як форма наукового знання і, навіть, філософія як онтологія не може охопити в процесах роздумів над усвідомленим усю площину екзистенціального в конкретності його змісту: вона може разом із своїм науковим, логіко-теоретичним інструментарієм підійти до вивчення цієї площини. Проте завжди така філософія змушена досліджувати в ній моменти спільного, загальноприйнятого, логічно приступного. І завжди кожне логічне правило, науковий постулат або закон такої філософії буде як виняток припускати момент індивідуально-екзистенціального незбігу у способах реалізації особою свого власного життя із загальноновизнаним, логічно визначеним, суспільно-прийнятним та ціннісно-узгодженим образом. Сфера цього незбігу і є сферою екзистенціальної філософії, сферою специфічного відтворення індивідуального передчуття і розуміння творення індивідом власної долі.

Саме тому з огляду на екзистенціальну перспективу розуміння існування особи такого вагомого значення в історії філософії набуває не лише традиція матеріалістичних, ідеалістичних (і традиційно науково спрямованих), раціоналістичних її інтерпретацій, але й традиція релігійно-духовної філософії, теології і містики (містики як способу самовідчуження та саморефлексії над безпосереднім духовним самоздійсненням індивіда [12, 53-56], способу відображення історичного руху його духовності).

І у цьому аспекті традиція екзистенціального розуміння сутності філософії екзистенціалізму суттєво розмежовується з традицією його екзистенційної інтерпретації.

Дослідження спадщини С. К'єркегора в екзистенціальній парадигмі розуміння було започатковане в Україні працями К. Ю. Райди [20], Г. Д. Ємельяненко [21], Г. Д. Омелянко [22], С. Л. Шевченка [23] та деяких інших дослідників. Аналіз теоретичної спадщини данського мислителя у цій парадигмі одразу є приніс і вагомі результати. Так, наприклад, при врахуванні світоглядно-ціннісної та екзистенціально-духовної складової мислення С. К'єркегора – тих глибоких внутрішніх інтенцій, що спонукали його до творчості одразу ж стали зрозумілими і очевидними і інші речі, ті, що у екзистенційній парадигмі розуміння видавалися суперечливими та дискусійними [24]. І це, безумовно, сприяє подоланню окремих вад та суперечностей в новітній українській к'єркегоріані. Проте, безумовно, у поєднанні та плідному використанні усіх методологічних традицій дослідження спадщини данського мислителя і криється запорука її подальшого становлення та розвитку.

Література та посилання

1. Habermas, J. Філософський дискурс Модерну. – Пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К., «Четверта хвиля», 2001.
2. Heinemann, F.H. Existentialism and the modern predicament. Harper. Row Publishers, 1959.
3. Kaufman, W. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Cleveland and N.-Y., 1966.
4. Lescoe, F. Existentialism with or without God. N.-Y., Alba House, 1974.
5. Michalson, C. Christianity and Existentialism. N.-Y., 1965.
6. Molina, F. Existentialism as Philosophy. Englewood Cliffs. Prentice Hall, 1962.
7. Sartre, J. - P. L'Existentialisme est un humanism. - Manuel «Lire les philosophes», 1946. – P. 529 à 533.
8. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека. В кн.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. Москва, Республика, 1965. – С. 4-163.
9. Ємельяненко, Г. «Екзистенціальне християнство» С. К'єркегора: проповідь відчаю або реквієм релігійному оптимізму? Релігія та соціум. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2013. – № 2 (10).
10. Залужна, А. Є. Трансформація релігійно-моральної проблематики в нігілістично орієнтованому екзистенціалізмі / Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11. Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2002.
11. Kierkegaard, S. Блезнь к смерти. В кн. : Страх и трепет. Пер. с дат. , комент. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М. : Республика, 1993. – С. 251-350.
12. Райда, К. Ю. Про методику і методологічні особливості аналізу історії філософії в парадигмі екзистенціального розуміння // Історія філософії: досвід теоретичної саморефлексії [Текст] : зб. вибр. матеріалів наук. конф., семінарів та круглих столів за участю науковців, викладачів та спеціалістів; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. - К. : Заповіт, 1998. - Вип. 1. - 1998. – с. 53-56.
13. Райда, К. Ю. Проблема духовного самоздійснення особи у філософії С. Кіркегора // Мультиверсум. Філософський альманах. - Вип. 8. - К.: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 1999. - С. 3-9.
14. Райда, К. Ю. Екзистенціальне як феномен світовідчуття та самопереживання особи і особливий чинник філософського мислення // Мультиверсум. Філософський альманах. - Вип. 6. - К.: Укр. Центр духовн. культури, 1999. - С. 29 -54.
15. Див.: Українська К'єркегоріана: Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи: Переклади, документальні матеріали. - Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. - 198 с.
16. У даному випадку ми маємо на увазі широко відому працю Ж.-П-Сартра «Екзистенціалізм – це гуманізм» [7, 529 à 533].
17. Термін «класичний екзистенціалізм» був введений у практику досліджень П.Тілліхом.

18. Поміж Кіркегором і Гайдеггером... існує все ж таки суттєва відмінність, - писав з цього приводу М. Бердяєв і у іншій своїй праці, що була надрукована під назвою «Я та світ об'єктів...» Філософські спроби Гайдеггера вирватися за межі раціоналізованого та об'єктивізованого пізнання річ, звичайно, новаторська й чудова. Але поняттями та категоріями можна лише пізнавати Dasein, лише існування, викинуте у світ, тобто, об'єктивоване або абсолютно абстрактне і порожнє буття.

19. Дихотомія понять «екзистенційне» - «екзистенціальне», що була введена мною у категоріальний обіг української філософії (Райда К., 1999, с. 29-54), в філософії Ю. Габермаса, наприклад, і відтворюється дихотомією понять "existentielle" - "existentiele" (1, 379).

20. Перш за все, у даному контексті відзначимо наступні праці: Райда К. Ю. „Раціональне і духовне в філософії С. Кіркегора” // Філософія гуманітарного знання: раціональність і духовність. – Матеріали міжнародної наукової конференції 2-3 жовтня 2008 р. м. Чернівці. – Чернівці: Рута, 2008. – с. 114-117., Райда К. Ю. Сенс філософії С. Кіркегора в інтерпретації Л. Шестова // Мультиверсум. Філософський альманах. - Вип.10. - К.: Укр. Центр духовн. культури, 2000. - С. 78 – 86., Райда К. Ю. Щодо сенсу та змісту філософствування С. Кіркегора // Мультиверсум. Філософський альманах. - Вип. 7. - К.: Укр. Центр духов. культури, 1999. - С. 130-140., Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи [Текст] / Костянтин Райда. - К.: ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

21. Ємельяненко Г.Д. «Екзистенціальне християнство» С. К'єркегора: проповідь відчаю або реквієм релігійному оптимізму? / Г. Д. Ємельяненко // Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2013. – № 2 (10). – С. 14 - 20., Ємельяненко Г. Д. До проблеми визначення значущості релігійних ідей С. К'єркегора // Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні: матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції 30-31 травня 2013 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2013. - С. 241-245.

22. Омелаєнко Г. Д. Філософсько-антропологічні ідеї С. Кіркегора як підґрунтя створення теорії екзистенціальної психології, психоаналізу і психотерапії // Ціннісно-смісловий універсам людини. – Донецьк: ТОВ «Юго-Восток, Лтд», 2007. – С. 246 -255., Омелаєнко Г. Д. «Філософсько-антропологічні ідеї С. Кіркегора як підґрунтя розвитку гуманітарних наук // Онтологія буття: Навчальний посібник. – 2-е вид. – Слов'янськ: СДПУ, 2007. – С. 34-44.

23. Шевченко С. Л. Сенс буття людини в інтерпретації Сьорена К'єркегора // Мультиверсум. Філософський альманах: 36. наук. праць. – Вип. 59. – К.: Український центр духовної культури, 2006. – С. 98-107., Шевченко С. Л. Поняття свободи як визначального чинника людського буття в філософії датського мислителя Сьорена К'єркегора // Обрії свободи. Матеріали міжнародної наукової конференції. 9.VI – 10.VI. Частина 1. Асоціація “Новий Акрополь”. Київ. – 2006. – С. 24-27., Шевченко С.Л. Осмислення людського буття крізь призму свободи у

К'єркегора // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. Київ – 2007. – С. 174-176., Шевченко С. Л. “Екзистенціальна аксіологія С. Кіркегора – духовна реабілітація сучасності” // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 8 (96). – К., 2010. – С. 112-126., Шевченко С. Л. “Л. Шестов versus С. Кіркегор: до проблеми інтерпретації канонічного християнства” // Політологічний вісник. Зб-к наук.праць. – К.: “ІНТАС”, 2011. – Вип. 51. – С. 46-55., Шевченко С. Л. “Особливості інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. Кіркегора” // Політологічний вісник. Зб-к наук.праць. – К.: “ІНТАС”, 2011. – Вип. 52. – С. 20-31., Шевченко С. Л. «Екзистенція як буття одиничного в екзистенціальній діалектиці С. Кіркегора» (с. 26-45)) // Автентичність людського буття в філософії екзистенціалізму. – К., 2012. – 207 с.

24. З огляду на це доволі показовою є заочна теоретична дискусія поміж А. Є. Залужною та Г. Д. Ємельяненко, висвітлена у статті останньої на сторінках часопису Чернівецького національного університету «Релігія та соціум» (Ємельяненко, 2013, с. 14 – 20).

© Raida Constantine

ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ СПАДЩИНИ С. К'ЄРКЕГОРА

С. І. Голотін

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії Університету сучасних знань
(Київ, Україна)
serggolo@i.ua

Анотация

Сергей Иванович Голотин. Проблемы на разбирането и интерпретацията на теологическото наследство на С.Киркегор. В статията се разглеждат проблемите на интерпретацията на разбирането на теологическото и философското наследство на известния датски философ, есеист и проповедник Сьорен Абу Киркегор. Анализират се традициите на методологическите подходи към изследването на неговото творчество на Запад, в Русия и в Украйна. Предмет на изследване от автора на статията се явява феномена на критиката от С. Киркегор на евангелическото християнство, на гносеологическите, онтологическите и антропологическите аспекти на киркегоровия субективизъм и неговата ценностно-мирогледна позиция.

Ключови думи: С. Киркегор, теология, евангелическо християнство.

Аннотация

Сергей Иванович Голотин. Проблемы понимания и интерпретации теологического наследия С. Кьеркегора. В статье рассматриваются проблемы интерпретации и понимания теологического и философского наследия известного датского философа, эссеиста и проповедника Серена Абу Кьеркегора. Анализируются традиции методологических подходов к исследованию его творчества на Западе, в России и в Украине. Предметом исследования автора статьи является феномен критики С. Кьеркегором евангелического христианства, гносеологические, онтологические и антропологические аспекты кьеркегоровского субъективизма и его ценностно-мировоззренческая позиция.

Ключевые слова: С. Кьеркегор, теология, евангелическое христианство.

Annotation

Serhij Holotin. The problems of understanding and interpreting the theological heritage's of Kierkegaard. This article discusses the interpretation and understanding of the theological and philosophical heritage of the famous Danish philosopher, essayist, and preacher S. Kierkegaard. Analyzes the traditions of methodological approaches to the study of his work in the West, Russia, and Ukraine. The subject of research is the phenomenon of author S. Kierkegaard criticism of evangelical Christianity, epistemological, ontological and anthropological aspects of the Kierkegaard's subjective values and worldview.

Keywords: S. Kierkegaard, theology, evangelical Christianity.

Постановка і актуальність проблеми. Теологічний спадок С. К'єркегора, так само як і його філософія, є чи не одним з найбільш важких для розуміння та дискутованих феноменів у сучасній науковій літературі. Таким є і феномен відомий під назвою «заколоту С. К'єркегора супроти евангелічного християнства», який був пов'язаний власне лише з останнім роком життя данського проповідника у його справжнім повстанні проти наймогутнішої духовної сили того часу у Данії – офіційної протестантської церкви. Відомим є те, що після смерті єпископа Мюнстера та виступу його наступника Мартенсена з апологією діяльності померлого, «Великий Данець» лише за півроку надрукував більше двадцяти статей у газеті «Батьківщина», та здійснив низку публікацій у власному виданні з нищівною критикою духовенства та практики християнської діяльності у власній країні. У його статтях уїдливого глузуванню були піддані церковні обряди і богослужіння, конфірмація та посвячення, шлюбні церемонії, церковні проповіді тощо. Раз у раз К'єркегор у своїх публікаціях повторював, що і пастори, і священники, і єпископи перетворили своє проповідування, свою церковну діяльність на різновид звичайнісінького заробітку подібного до усякого іншого заробітку в суспільстві... » [5, 34, 31].

У дев'ятому випуску «Миттєвостей», що був надрукований ще за життя К'єркегора, церковні діячі, зокрема, пастори взагалі були

прирівняні до канібалів, лише з тією різницею, що канібали визначалися як дикуни, а пастори – як навчені люди, що роблять канібальську практику ще більш огидною.

Те християнство, яке данський магістр теології вочевидь спостерігав у реальному житті, на його думку, лише віддалено нагадувало віддана проголошені релігійні ідеали. Те, що церковники видають за християнство, писав він у «Миттєвостях», насправді не є ані християнством Нового Завіту, ані справжньою вірою Христовою. В реальності усе це за його спостереженнями перетворилося на карикатуру, на «неймовірний агрегат омани та ілюзій» [5, 33, 76], на «жахливу оману почуттів», «фальсифікацію й деморалізацію релігійної віри церковними установами» (6, 620).

Виклад основного матеріалу. Критика С. К'єркегором євангелічної церкви, його справжнє «повстання супроти формалізованого євангелічного лютеранства», яка від самого початку викликала надзвичайно бурхливу реакцію усього данського суспільства, згодом перетворилася і на предмет наукових досліджень. Усіх тих, хто намагався розібратися у підставах та інтенціях цього к'єркегорового бунту, сьогодні перерахувати практично неможливо. Проте історично і за традиціями наукового аналізу вони до самого останнього часу поділялися поміж Заходом та Сходом. Серед праць західних дослідників, таких як, наприклад, Б. Кімсі [7], Г. Д'єм [2], А. Кокрейн [1], Д. Гоувенс [4], С. Еванс [3], С. Велш [8] та багатьох інших зазвичай панував об'єктивний та виважений підхід до визначення змісту і сенсу ідей «Великого Данця». На Сході протягом доволі тривалого часу ситуація була дещо іншою.

У російській науковій літературі одним з перших феномен «повстання С. К'єркегора супроти євангелічного християнства» був описаний Б. Е. Биховським, який, підкреслюючи викривальне значення критики данського проповідника, зазначив, що все ж таки ця критика була «новаторством», оберненим у минуле». «Оберненим до старовинних традицій, віддавна зжитим у ході історії християнства, перемеленим на млинах феодалізму і капіталізму» [9, 206]. Те, за що з усією пристрасністю боровся С. К'єркегор, на думку російського дослідника, було лише «реакційною утопією». І якщо у «богемських братів», як стверджував він далі, у гуситів подібна критика мала прогресивний та справді демократичний характер, висловлюючи «оповиті у релігійну оболонку» потаємні сподівання пригноблених народних мас, то у К'єркегора в роки буржуазно - демократичних революцій та ж утопія набувала зовсім іншого звучання, позбавляючись свого демократичного і прогресивного характеру.

Дослідження Б. Е. Биховського за своєю сутністю було типовим дослідженням філософських ідей радянського періоду – з обов'язковою прив'язкою до ідеології непримиренного та войовничого більшовизму, з його відповідними конотаціями та визначеннями, і поза ними будь-яке згадування та аналіз західної теології та філософії не міг бути опублікованим. І на це також треба зважати. Проте у загальному визначенні значущості та сенсу філософії «Великого Данця» подібна традиція не лише сплутувала праведне з

грішним, але й просто містифікувала, фальшувала істинну сутність речей. «Об'єктивно політичний сенс усього антицерковного бунту, піднятого К'єркегором, - стверджувалося Б. Биховським, полягав в перемиканні від політичних інтересів до чисто релігійного самозаглиблення, у повороті від соціальних реформ і соціальної боротьби до церковних реформ, спрямованих на відволікання від реальних життєвих інтересів. Розглядувана у політичному плані християнська утопія К'єркегора - патетичний релігійний іскейпізм - фанатичний заклик до втечі від злочи дня у містичну далечину релігійних ілюзій» [9, 214].

Ідеї данського мислителя були визначені Б. Биховським як «гальмо суспільного прогресу», як «духовна зброя реакційних сил» [9, 215], самому К'єркегору приписані «хвороблива психіка та уражена свідомість» [9, 215]. «К'єркегоріанство, - як це стверджував російський дослідник, - найяскравіша, типова форма пандемії ірраціоналізму, що лютує у сучасній ідеалістичній філософії, для якої розум став віджилим методом осмислювання, а наукове світорозуміння розцінюється як архаїчний пережиток» [9, 223].

Ми не даремно затримали увагу читача на книзі Б. Биховського. Проблема полягає у тому, що саме вона протягом тривалого часу тяжіла над усією практикою і теорією дослідження спадщини С. К'єркегора в Україні. Якщо Биховський писав про фідеїзм К'єркегора, то в Україні, «розвиваючи» його ідеї, захищалася дисертація на цю тему [12], якщо Биховський стверджував, що К'єркегор, як і усі інші екзистенціалісти, є нігілістом, то в Україні лунав відгомін цієї його «думки» [11] тощо.

Утім, і така ситуація мусила все ж таки коли-небудь скінчитися.

Систематичне здобування реального значення ідей С. К'єркегора в українській гуманітаристиці багато в чому було пов'язане з науковими працями професора К. Ю. Райди та працями його послідовників. Саме цей вітчизняний науковець у низці своїх статей та докторській дисертації з історії філософії, яка була присвячена дослідженню постекзистенціалістського мислення, спробував повернути українському читачеві наукові і теологічні аспекти к'єркегорових ідей у їх адекватному значенні.

У той час, як Б. Биховський писав про те, що «критика К'єркегором об'єктивного ідеалізму з позиції ідеалізму суб'єктивного не дає, однаке, підстави ототожнювати його вчення з такими формами суб'єктивного ідеалізму, як беркліанство, а тим більше фіхтеанство», що цю критику слід вважати «особливою, специфічною формою суб'єктивізму», яка «пориває з розумінням суб'єкта як мислячої істоти, що пізнає», що відтворюваність, суб'єктивне сприймання є «неприйнятною основою» для філософії К'єркегора, «чуттєва вірогідність – похибкою, ... історичне пізнання – оманом почуттів..., а спекулятивний результат – ілюзією» [9, 69], К. Ю. Райда почав аналізувати суб'єктивізм С. К'єркегора не тільки у гносеологічній, але й в онтологічній та антропологічній площині, висвітлюючи значимість психоемоційного («екзистенціального» - в термінології дослідника) контексту в процесах самостановлення людської істоти,

її цілеукладанні та духовній діяльності [13, 112-129].

Саме такий ракурс аналізу дозволив українському вченому, який і в подальших своїх дослідженнях розвинув своє вчення щодо феномену «екзистенціальності», продемонструвати суб'єктивне, чуттєве, по-перше, у якості найсуттєвішого чинника людської свідомості та мислення, його значення в історико-філософському процесі, і, по-друге, продемонструвати те, чим, власне й стала у цьому процесі історичного розвитку філософського мислення спадщина С. К'єркегора.

На його думку, чуттєве (екзистенціальне) у С. К'єркегора виявляє суттєві відношення буття. Розбудовуючи «конкретну філософію духа», данський мислитель, за визначенням К. Ю. Райди, і висвітлив унікальний шар функціонування людської свідомості у живому синтезі психічних компонентів, мислення та духовної діяльності індивіда. Саме у С. К'єркегора специфічний рух духовності людської істоти почав відтворювати і особливості процесів її психоемоційного розвитку.

С. К'єркегор, на думку дослідника, продемонстрував як саме феномен чуттєвості, психоемоційна структура людської істоти функціонує у русі його духовності. «Категорії «зневіри», «гріха», «жаху» та інші подібні поняття почали виступати скрижалями «філософської антропології» С. К'єркегора саме тому, що, по-перше, вони почали уособлювати психоемоційні означення того способу духовного самоздійснення, завдяки якому, на думку данського філософа, індивід міг би зберігати свою духовність; по-друге, тому, що вони, вже в ролі символів -екзистенціалів дістали значення зв'язку, який поєднував змістовні чинники його філософської концепції; по-третє, через те, що завдяки цим категоріям у його концепції досягалося розуміння сенсу і роз'яснювалася проблема значущості буття індивіда. Тому через ці категорії, через усвідомлення їхнього змісту стає можливим і розуміння логіки мислення, і логіки дій людини, яка саме в такий незвичний спосіб намагається ствердити своє існування в світі» [16, 111].

К. Ю. Райда наголосив і на складності інтерпретації смислів філософського мислення «Великого Данця». Застосовуючи поняття «екзистенціалістські змінені свідомості», і маючи на увазі феномен «розведеності смислів», який, на думку К. Ю. Райди, є притаманний філософії класичного екзистенціалізму (екзистенціалістській свідомості), український дослідник заявив, що «саме відмінність и непокєднуваність різних смислів у різних площинах логічного мислення та духовного досвіду, що їх знаходимо в творчості С. К'єркегора, і перетворювалась на суттєву перешкоду, своєрідний код, або шифр, який навіть за умов розгадування свого першого найменування, все одно приховував означення наступного, утаємничував цю свідомість і це мислення як нерозгадувану подобу божественного чаклунства» [16, 168].

Площина особистого духовного досвіду данця, на його думку, мала свої, особливі означення. Логічна невідокремленість подібних означень, поєднаність поетичного образу, релігійної символіки та психологічних інтенцій у його мисленні також створювали осно-

ву для виникнення парадоксу сприйняття і підміни смислів, а проблема їхнього визначення перетворювалася на проблему їхньої інтерпретації.

Це стосувалося й проблеми інтерпретації смислів теологічного спадку С. К'єркегора, яка була прекрасно висвітлена і в інших працях українського дослідника [14, 78-86]; [15, 130-140].

Висновки. Поділяючи погляди професора К. Ю. Райди, ми також зазначимо, що С. К'єркегор, і у цьому, на нашу думку, окрім усього іншого, також полягає значущість та велич його постаті в історії філософії та культури, був мислителем, який своїм власним, особистісним існуванням стверджував ті принципи та ідеї, які й проповідував. Намагання завжди і в усьому говорити та писати правду органічно поєднувалося у його житті з повсякденною практикою відстоювання цієї правди, приналежність до філософської істини було освячене у його філософській і теологічній практиці відстоюванням цієї правди та справедливості. Істина у філософії і теології не була для нього абстрактним поняттям. Вона мала конкретний, очевидний та, перш за все, особистісний, екзистенційний вимір і значення.

У сучасному світі, коли «професійно працюючі» філософи розмірковують і про гуманізм, і про гуманістичні цінності, вони роблять це абстрактно, на рівні теорії, яка до духовного і практичного життя, так само як і до повсякденного особистісного життя цих філософів, здебільшого може мати доволі опосередковане відношення. Вони при цьому у своїй більшості не завжди здатні ризикувати своєю кар'єрою, або суспільним становищем у тих випадках, коли ситуація вимагає боронити й відстоювати ці цінності.

Для С. К'єркегора усе було навпаки. Його проповідницька та філософська діяльність освячувалася світоглядно-практичним синкретизмом – успішним поєднанням проповідуваних та проголошуваних ідей з особистісним існуванням та практикою відстоювання власних ідей у реальному й особистому житті. І це здійснювалося «Великим Данцем» із надзвичайним завзяттям, переконанням та волевиявленням. І у цьому він, безперечно, був «данським Сократом».

Його первинні світоглядні засади і моральні принципи й формували те ціннісно-орієнтаційне спрямування у проповідницькій, літературній та філософській праці, що згодом створило й екзистенціальне мислення, й філософію екзистенції, й екзистенціалізм у європейській гуманітарній культурі. Ці засади сформували й феномен, який у сучасній к'єркегоріані визначається як бунт проти євангелічного лютеранства. Саме ці засади сприяли виникненню сумнівів С. К'єркегора в істинності сучасної йому християнської культури, а згодом створили і своєрідну позицію у релігійній етиці з відомим ставленням до політичного лібералізму данського середнього класу та самовдоволення культурно-свідомого консерватизму великої буржуазії. Саме з цих позицій, - як відзначає вітчизняний дослідник праць данського мислителя А. Д. Ємельяненко, С. К'єркегор і розпочав писати про те, що його сучасники «втратили своє індивідуальне ставлення до Бога», ставлення, яке, на думку «Великого Данця», є «єдиним реальним притулком людської особистості, і

яке єдине спроможне уберегти людину від розчинення її особистості у тій чи іншій формі соціальних відносин. При цьому він й акцентував на невпинній тенденції руйнації щиросердного людського ставлення до Бога як кричущої особливості буржуазно-християнського Золотого копенгагенського століття, як специфічної особливості сучасної йому культури – тенденції до спотворення цілісності та автентичності людської особистості» [10, 14-20].

Література

1. Cochrane, A. The Existentialists and God. Being and the Being of God in the Thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, J.-P. Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Bart. Philadelphia, The Westminster Press, 1956. 174 p.
2. Diem, H. «Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie.» In Soren Kierkegaard, edited by Heinz-Horst Schrey, 273-97. Wege der Forschung, vol. 179. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. [In English translation: «Kierkegaard's Bequest to Theology.» Translated by Thora Moulton. In A Kierkegaard Critique, edited by Howard A. Johnson and Niels Thulstrup, 244-265. New York: Harper and Brothers, 1962.
3. Evans, C. S. Kierkegaard on faith and the self: collected essays. Waco, Texas USA: Baylor University Press, 2006. – 385 p.
4. Gouwens, D. J. Kierkegaard as religious thinker. New York: Cambridge University Press, 1966. – 248 p.
5. Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Düsseldorf— Köln, 1951— 1962.
6. Kierkegaard S. Tagebücher. München, 1953. – S. 620.
7. Kirmmse, B. Kierkegaard in Golden-age Denmark. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press, 1990. – 539 p.
8. Walsh, S. Kierkegaard: thinking Christianly in an existential mode. New York, Oxford University Press Inc., 2009. – 232 p.
9. Быховский, Э. Кьеркегор. М., «Мысль», 1972. – 238 с. (Мысли-тели прошлого).
10. Ємельяненко, Г. Д. «Екзистенціальне християнство» С. К'єркегора: проповідь відчаю або реквієм релігійному оптимізму? Релігія та соціум. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2013. – № 2 (10).
11. Залужна А. Є. «Трансформація релігійно-моральної проблематики в нігілістично орієнтованому екзистенціалізмі» / Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11. Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2002.
12. Петрушов В. М. Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С. Кіркегора і sola fide Л. Шестова: автореф. дис... д-ра філософ. наук: 09.00.05 / В. М. Петрушов ; Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. – Д., 2008. – 35 с.
13. Райда К. Ю. Роль екзистенціальних вимірів духовного само здійснення особи у розумінні історико-філософського процесу // Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К., 1988. – С.112-129.

14. Райда К. Ю. Сенс філософії С. Кіркегора в інтерпретації Л.Шестова // Мультиверсум. Філософський альманах. - Вип.10. - К. : Укр. Центр духовн. культури, 2000. - С. 78 – 86.

15. Райда К. Ю. Щодо сенсу та змісту філософствування С. Кіркегора // Мультиверсум. Філософський альманах. - Вип. 7. - К.: Укр. Центр духов. культури, 1999. - С.130-140.

16. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. К., ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

© Serhij Holotin

Kanzo Uchimura, a Japanese Kierkegaard

By **Kinya Masugata**
Kierkegaard Conference in Ukraine

Introduction

Kanzo Uchimura (1861–1930) is famous as the founder of the non-church movement (Mukyokai Undo) in Japan, and he was one of the most influential leaders of a spiritual movement in Japan after the Meiji Restoration (1868), the beginning of modern Japan. He was born as the son of a low-ranking samurai on March 23, 1861, under the Tokugawa feudal system at the end of the Edo Period. He became a Christian as a student at the Sapporo No Gakko (Sapporo Agricultural College in Hokkaido, now Hokkaido University) in 1878. William Smith Clark (1826–1886), who established Massachusetts Agricultural College (now University of Massachusetts, Amherst) and became its first President, was asked to become the first Vice President of Sapporo No Gakko and visited Sapporo in 1876. All of the students in the inaugural class became Christians because of him. Kanzo Uchimura, who entered Sapporo No Gakko after Clark's departure from Sapporo, was influenced by them and converted to Christianity.

After graduating, Uchimura worked as a government clerk in Hokkaido, and in 1884, he visited the United States to deepen his belief [2]. In 1886, while experiencing hard times in the US, he had a decisive conversion, due to the president of Amherst College, Julius Hawley Seelye (1824–1895) [3].

Uchimura graduated from Amherst College in July 1886 and entered Hartford Seminary, but he was disappointed at the theological education and the reality of Christian churches in the US [4], so he returned to Japan in May 1888 with a great ambition to establish a church that was for the Japanese by the Japanese.

Two years later, in September 1890, he was hired at Tokyo Daiichi Koto Chugakko (the First Higher Middle School, later called Tokyo Daiichi High School, and, after World War II, the College of General Education of the University of Tokyo), but he voluntarily resigned on February 3 the following year because he had committed lese-majesty against the Meiji

Emperor. This trouble did not end at his resignation, as his wife, Kazuko, died less than three months later, as a result of her fatigue after caring for him.

In May 1895, he published *How I became a Christian*, first in Japan, and later, in November of that year, in the US, with the title, *The Diary of A Japanese Convert*. As I will explain below, this book did not draw any public attention at that time, but the German version, released in 1904, the year of the Russo-Japanese war, became very popular and was translated into many European languages.

In January 1897, Uchimura moved to Tokyo to begin service as the senior editor of the *Yorozu Choho*, a popular newspaper. He wrote articles in English, in which he advocated the position of the poor and suppressed people of various nations. He quit the *Yorozu Choho* in May 1898.

In July 1900, he launched the monthly magazine, *Biblical Studies*. This continued for 30 years until his death. The last edition was #357. *Biblical Studies*, in some ways, showed “How I Worked a Christian.” [5].

In 1926, he started to edit and publish the *Japan Intelligencer*, but it ceased its publication in 1928.

Uchimura died on March 28, 1930.

I. The time *How I became a Christian* was published

How I Became a Christian was completed in December 1893 and published in May 1895. In May 1888, Uchimura returned to Japan from the US, and he married Kazuko Yokohama on July 1, 1889. In February of that year, the Constitution of the Empire of Japan had been promulgated. In October the following year, the Imperial Rescript on Education was put into law. One month before this promulgation, Uchimura got a job at Daiichi Koto Chugakku. As mentioned above, on January 9, 1891, he refused to bow before the Rescript, and, as a result, voluntarily resigned from the school.

He explained what happened on that day in a letter he wrote to his American friend, Bell, on March 6, 1891.

Since I wrote you last, my life has been a very eventful one. On the 9th of Jan., there was in the High Middle School where I taught, a ceremony to acknowledge the Imperial Precept on Education. After the address of the President and reading of the said Precept, the professors and students were asked to go up to the platform one by one, and bow to the Imperial signature affixed to the Precept, *in the manner as we used to bow before our ancestral relics as prescribed in Buddhist and Shinto ceremonies*. I was not at all prepared to meet such a strange ceremony, for the thing was the new invention of the president of the school. As I was third in turn to go up and bow, I had scarcely time to think upon the matter. So, hesitating in doubt, I took safer course for my Christian conscience, and in the presence of sixty professors (all non-Christians, the two other Xtian prof.'s beside myself having absented themselves) and over one thousands students, I took my stand and did *not* bow! It was an awful moment for me, for I instantly apprehended the result of my conduct. The anti-Christian sentiment which was and still is strong in the school, and which it was a very delicate affair

to soothe down by meekness and kindness on our part, found a just cause (as they suppose) for bringing forth against me accusations of insult against the nation and its Head, and through me against the Christian in general. First, some turbulent students, and then prof.'s took up stones against me. The nation's Head was insulted, the school was desecrated, and if such a rogue and traitor as Kanzo Uchimura is to be kept in the school, better destroy the whole school. The matter went abroad, and then presses took up the echo.—Meanwhile, a severe form of influenza took hold of me. Within a week, it changed to a dangerous form of pneumonia. My poor wife and mother stood by my bed night and day, while the merciless world raged outside [1, v. 36, pp. 331-332].

This situation caused him tremendous financial and spiritual hardship. This affair was harder, in a sense, than Kierkegaard's Corsair affair.

The night before the ceremony he informed his bosom friend, Miyabe, in a letter that he wished to resign from the Sapporo independent church, apparently because he feared some act of his might implicate others by association [1, v. 36, pp.329-330], [6]. This show of Uchimura's thoughtful attitude should remind us of Kierkegaard before his attack upon Christendom in *The Moment*.

Uchimura was condemned as "a vicious teacher" and "a disloyal subject to the Emperor." One of his harshest critics was Prof. Tetsujiro Inoue, the Professor of Philosophy at Tokyo Imperial University, who was reputed to be the greatest philosopher of the East. His criticism of Christianity triggered a nationwide controversy known as the "Collision between Education and Religion."

I would like to cite another letter from Uchimura to Bell, written in Kyoto on March 29, 1893:

He [Inoue] in his three long articles in an Educational magazine said all evil things about Christianity, making many personal remarks about myself, especially about my refusal to bow to the Imperial signature. He is a very proud man, and believes himself to be the most enlightened man in Japan. I accepted his challenge, and ventilated myself of all the accumulated feelings of the past three years. I believe never have used more forcible language, but I was compelled to do so. Then other papers gave extracts from my article, and spoke altogether in my favor. [1, v. 36, p. 372 cf. *Uchimura Kanzo, His Autobiographical Epistles to Bell*, translated and notes by Yasujiro Yamamoto, Shinkyo Shuppansha, 1949, pp. 98-101].

Uchimura wrote about his situation and sense of isolation from the community at large in his *How I Became a Christian*:

...for ten years, though the hand of Providence hath dealt quite bitterly with us, and we have been made to pass through many a deeper water; and though the faith we owned has made us repulsive in the eyes of the world, and much of the comfort of life were to be given up for His name's sake, I believe, we are still second to no other family in the land in our love and loyalty to our Heavenly Master. Four years ago, another member was added to our family. She came to us as a "heathen," but within a year, no woman was more faithful to her Lord and Savior than she. The good Lord

hath removed her away from us after she remained with us only a year and half; but her coming to us was her opportunity of finding the Savior of her soul. [1, v. 3, p. 53].

Under these poignant conditions, he wrote many books and essays. They are listed in the table below. He also wrote other essays, which are not mentioned in the table.

1893 (33)

February	<i>The Consolations of a Christian</i> <i>Christopher Columbus</i>
March	Wrote an Open Letter to Dr. Tetsujiro Inoue
April	Moved to Kumamoto from Osaka.
August	Moved to Kyoto <i>Search after Peace</i>
December	Completed the manuscript of <i>How I Became a Christian</i> <i>The book of Ruth</i>

1894 (34)

February	<i>The True Spirit of the Christian Ministry</i>
May	<i>The Earth and Man</i>
July	Lecture on The Best Memento to Posterity (published July 1897)
August	Japan clashed with China over the control of Korea (The Sino-Japanese War) (-April 1895). "Justification of the Korean War" "A Record of an Exile" (-April 1895)
September	Japanese translation of "Justification of the Korean War"
November	<i>Japan and Japanese (Representative Men of Japan)</i>

1895 (35)

May *How I became a Christian* published in Japan. American version, *The Diary of A Japanese Convert* was published in November

1896 (36)

September	Moved to Nagoya
-----------	-----------------

1897 (37)

January	Moved to Tokyo because of his work as the senior editor of the <i>Yorozu Choho</i> , a popular newspaper
July	<i>The Best Memento to Posterity</i>

He moved many times to find jobs at schools, but eventually decided to earn a living by writing. The productiveness of Uchimura's writing is another similarity between him and Kierkegaard.

II. The Impression of How I became a Christian in European Countries

In December 1893, Uchimura completed *How I became a Christian* in English. It was first published in Japan in May 1895, and was published in the US in November that year with the title *The Diary of A Japanese Convert*.

This book did not draw any public attention, but was found by Wilhelm

Gundert (1880–1971) [7], translated into German by his friend, and published by his father's publisher in Germany in 1904 during the Russo-Japanese War. This book received considerable feedback in Germany and Switzerland [8], and was later translated into many European languages[9].

Some of the readers of this book wrote letters to Uchimura, calling him a Japanese Kierkegaard. Here are some examples of these letters:

The Danish translator, Maria Wolff, wrote in the preface of her translation (1906): "...his thought is very similar to Søren Kierkegaard's..."

In 1911, C. A. Skovgaard-Petersen, a Danish Pastor, visited Japan and met Uchimura. He wrote about his impression of Uchimura in "Fra Nutidens Japan" (1911). [10].

Naturally, Kanzo Uchimura was one of the people I visited when I was in Tokyo. I was very pleased to meet the man who had given a beautiful and vivid description of the development of his own faith in his book, *How I became a Christian*. His description in Danish is well known: he keeps neither to a certain denomination nor to a single parish; he is, as it were, a Japanese Søren Kierkegaard. We can also find him using extracts from Kierkegaard in the journal that he edits. But he has no profound acquaintance with Kierkegaard, seeming rather to know him essentially second hand from a German friend.

On November 8, 1912, W. Rudin (1833–1921), a famous Kierkegaard scholar in Sweden, sent his book, *Sören Kierkegaards Person och Författarskap* (1880) to Uchimura, with a letter in which he wrote "somebody says that you are rather isolated and don't belong to any sects and make a regrettable separation from Christians in Japan. And I have heard that you have some knowledge of Søren Kierkegaard in Denmark. He is very representative of 'individual Christianity.' He should be known as a prophet in his country."

In 1919, Leonhard Ragaz (1868–1945) sent a letter to his friend Jakob Hunziker in Japan, in which he wrote; "Uchimura might just come closer to truth with his 'apocalyptic' faith than all 'evolutionists.' Could you send greetings to him from me, as from a person who counts his book, *How I became a Christian*, as a great experience and thinks a lot of him, and talks about him as one of true 'Vicars of Christ' on earth." [1, v. 25, p. 212], [11].

III. Why did European readers see Kierkegaard in *How I Became a Christian*?

At the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, many German readers were interested in Kierkegaard.

Uchimura's book was translated into German in 1904, five years before the first German edition of *Søren Kierkegaard's Complete Works*, by Gottsched and Schrenpf, was published. The first German translation of Kierkegaard was *The Moment* in 1861, and the next year *For Self-Examination, Recommended to the Present Age* appeared. The German translations of Kierkegaard's books that were published between 1862 and 1904 were: *Practice in Christianity* (1878), *The Sickness unto Death* (1881),

Either/Or (1885), *Stages on Life's Way*, *Twelve Discourses* (1886), *Works of Love*, *Philosophical Fragments* and *The Concept of Anxiety* (1890), a second translation of *The Moment* (1896), and *The Seducer's Diary* (1903).

The main German interest in Kierkegaard at that time lay in his attack on Christendom. German readers gained their perspective on Kierkegaard from two Danish thinkers: G. Brandes and H. Høffding. The German translation of G. Brandes' book on Kierkegaard (*Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild*) was published in 1879, and Høffding's *Sören Kierkegaard als Philosoph* was published in 1896. Kierkegaard was attracting increasing attention in Germany, and this was the background of Gundert's discovery of Uchimura.

IV. What did Europeans see in *How I became a Christian*?

Why did *How I became a Christian* lead Gundert to visit Japan and stay with Uchimura? And why did some Europeans compare Uchimura to Kierkegaard? They saw him as an honest young figure, who had encountered Christian teachings, had suffered because of the gospel in order to identify himself with Christian truth, and had a decisive conversion. They thought that Uchimura's *How I Became a Christian* duplicated Kierkegaard's thoughts on Christianity.

V. Where did European readers find Kierkegaard in *How I Became a Christian*?

1. The title and Uchimura's use of a pseudonym

The title of Uchimura's *How I became a Christian* reminds us directly of Kierkegaard's religious task: "How to become a Christian." When Uchimura first published this book in Japan, he used a pseudonym, Jonathan X, [12] in the preface. In his letter to Bell from January 3, 1894, he said: "I like to send it out anonymously, without any introduction by a favored author or dedication to any of my friends, but solely upon its own merits" [1, v. 36, p. 391]. This phrase, "solely upon its own merits" was also a request that Kierkegaard asked of his readers when they read his book. This pseudonym was, however, only used in the Japanese edition. In the American edition, with the title, *The Diary of a Japanese Convert*, Uchimura used his own name as the author. Even though European readers were given the name Uchimura, I think that even the author's true name formed a sort of pseudonym for them, as they had no information about him at the time. So they did read this book "solely upon its own merits."

2. Uchimura's attack upon "churches," the established Christendom and priests in the US; becoming the founder of the "Non-Church movement" in Japan

Here I will introduce W. S. Clark's covenant, which the students at Sapporo No Gakko, including Uchimura, signed.

Covenant of Believers in Jesus

The undersigned members of S. A. [Sapporo Agricultural] College, desiring to confess Christ according to his command, and to perform with

true fidelity every Christian duty in order to show our love and gratitude to that blessed Savior who has made atonement for our sins by his death on the cross; and earnestly wishing to advance his Kingdom among men for promotion of his glory and the salvation of those for whom he died, do solemnly covenant with God and with each other from this time forth to be his faithful disciples, and to live in strict compliance with the letter and the spirit of his teachings; and whenever a suitable opportunity offers we promise to present ourselves for examination, baptism and admission to some evangelical church.

We believe the Bible to be the only direct revelation in languages from God to man, and the only perfect and infallible guide to a glorious future life.

We believe in one everlasting God who is our Merciful Father, our just and sovereign Ruler, and who is to be our final Judge.

We believe that all who sincerely repent and by faith in the Son of God obtain the forgiveness of their sins, will be graciously guided through this life by the Holy Spirit and protected by the watchful providence of the Heavenly Father, and so at length prepared for the enjoyment and pursuit of the redeemed and holy ones.... [1, v. 3, pp. 15-16].

After stating these beliefs, they promised to follow the Christian Commandments from the Ten Commandments.

This covenant was very liberal and detached from denominationalism or a particular sect within the Christian church, and reflected the puritanical spirit in New England.

After the introduction of this covenant, Uchimura said, "The practical advantage of the new faith was evident to me at once. I had felt it even while I was engaging all my powers to repel it from me" [1, v. 3. P. 17]. He went on to say, "The Christian monotheism laid its axe at the root of all my superstitions. All the vows I had made, and the manifold forms of worship with which I had been attempting to appease my angry gods, could now be dispensed with by owning this one God; and my reason and conscience responded 'yea!' " [1, v. 3, p. 17].

Clark taught Christian ethics as based on the Bible. His students were very influenced by his character. He wanted only for them to become "Christian gentlemen," and did not teach any other strict rules. The gentleman represents the characteristics of honesty, truthfulness, love of truth, justice and fairness, benevolence, independence, and faithfulness to God. These virtues resonated with and affected Uchimura, so he said that his reason and conscience responded "yea!"

On June 2, 1878, Uchimura "RECEIVED BAPTISM from him [13], together with his six brethren" [1, v. 3, p. 20]. He adopted the Christian name Jonathan [14], because he "was a strong advocate of the virtue of friendship, and Jonathan's love for David pleased" him. After their baptism, they formed their small "church" in their private room. Then the seven students joined the Methodist Episcopal Church through Mr. Harris on December 1. Uchimura described this situation as follows: "The Rev. Mr. H., our beloved Missionary, was again in the town, and we joined his church without scrutinizing *pro* and *con* of his or any other denomination. We only knew he was a good man, and thought that his church must be

good, too" [1, v. 3, p. 27-28].

Uchimura explained how the little church was organized. "The little church was entirely democratic, and every one of us stood on the same ecclesiastical footing as the rest of the members. This we found to be thoroughly Biblical and Apostolic" [1, v. 3, p. 24].

The seven brethren began to plan to have a real church, instead of a toy church, after their graduation. One thing occurred that concerned them, however: the possibility of two churches—both Episcopalian and Methodist—in the same small place. One was an Episcopalian church and the other was a Methodist church. He "felt for the first time in" his "Christian experience the *evils of denominationalism*" [1, v. 3, p. 40].

When they planned to build a new church, the Methodist Episcopal Church of America helped them with 400 dollars. They decided to borrow the money, rather than to be given it. They wanted their church to be independent, and explained their idea to the Missionary, who sent them a letter briefly stating that he could not give his consent to their plan to build an independent church, and asking them to pay back the money to him. Uchimura said:

If the Methodist Episcopal Mission lent us money that we might start its denominational church in our place, we should never have asked its aid. Our independence was not intended as a revolt against Methodism, but as an expression of our real attachment to our heavenly Master, and of the highest sentiment of our love to our nation [1, v. 3, p. 59].

Therefore, they paid back the money and gained their independence in 1882. The church was called the Sapporo Independent Church. They wrote its constitution, and their "creed was the Apostle's Creed." The church discipline was based upon the "Covenant of Believers in Jesus," drawn up by their "New England professor five years ago" [1, v. 3, p. 56]. The Sapporo Independent Church was successful.

"*The evils of denominationalism*," for Uchimura, could be seen clearly in the US. He said, "America is a land of sects, where each tries to augment its numbers at the expense of others. Already such strange isms as Unitarianism, Swedenborgianism, Quakerism, etc., to say nothing of the others with which I was already familiar, were tried upon me" [1, v. 3, p. 102]. Those "isms" led him to a state of "much doubting" [1, v. 3, p. 103]. He was at a loss regarding which to make his own; therefore, he "made up his mind to accept none of them" [1, v. 3, pp. 102-103]. He confessed that "Men's opinions are various, but God's Truth must be one. *Unless taught by God Himself, the true knowledge cannot be obtained*" [1, v. 3, p. 103]. These experiences led him to establish the "non-Church," and rely only on the Bible.

Uchimura's first impressions of Christendom (in the US) were impressively described in Chapter 6 of *How I Became a Christian*. His original idea of Christian America was that it "was lofty, religious, Puritanic" [1, v. 3, p. 79]. His image of America was that of the "Holy Land," because he learned "all that was noble, useful, and uplifting through the vehicle of the English language" [1, v. 3, p. 79]. But he gradually unlearned this childish notion. What most stirred up his feeling of indignation was

the racial distinctions he saw in the US. "In no other respect, however, did Christendom appear to me to be more like heathendom than in a strong race prejudice still existing among its people" [1, v. 3, p. 83].

He was especially astonished at the strength of American feeling against the Chinese. He stated as follows:

But strong and unchristian as their feeling is against the Indians and the Africans, the prejudice, the aversion, the repugnance, which they entertain against the children of Sina was something which we in heathendom have never seen the like. The land which sends over missionaries to China, to convert her sons and daughters to Christianity from the nonsense of Confucius and the superstitions of Buddha—the very same land abhors even the shadow of a Chinaman cast upon its soil [1, v. 3, p. 84].

Uchimura said that time did not allow him to "speak of other unchristian features of Christendom," but he did provide some examples: "What about legalized lottery which can depend for its stability upon its millions in gold and silver, right in face of simple morality clear even to the understanding of a child [1, v. 3, p. 89]," and so on. He even stated as follows:

If it was Christianity that made the so-called Christendom of today, let Heaven's eternal curse rest upon it! [1, v. 3, p. 89]

One thing I shall never do in future: I shall never defend Christianity upon its being the religion of Europe and America. An "external evidence" of this nature is not only weak, but actually vicious in its general effects [1, v. 3, p. 90].

These impressions compelled him to establish a Christianity that was for the Japanese by the Japanese. He thought himself fortunate to have been born in a heathen country.

Uchimura had been born into a military samurai family. The samurai placed a high value on practice, rectitude, and especially on an honest attitude towards money. He characterized these traits as "vivere est militare" [1, v. 3, p. 8]. He saw priests as most impractical and he hated professional clergyman from the bottom of his heart. However, after his conversion at Amherst College, he began to think of theology as "Theology"—the science of God. He explained his changing perception of theology as follows:

The daily increasing sense of reality of spiritual experiences helped me to dispel all the notions of hollowness and non-utility which I had once attached to Theology. Indeed I saw the reason of my hatred of Theology. If spirit is real, as rice and potatoes are real, why despise Theology and praise Agriculture? If it is noble to grow corn, and feed myself and my hungering fellowmen with the fruits of God's Earth, why ignoble to learn of His Laws to appropriate His Spirit to our hungering souls, and be made nobler and manlier thereby? [1, v. 3, p. 133], [15].

He decided to enter Hartford Seminary to study Theology. But he said in his heart:

Lord, I shall study Theology if Thou compelest me not to be Reverend.

Should I succeed to take in all the theologies of Christendom, I shall not add to my name that ponderous title designated by double D's. From that Thou must release me for this final sacrifice of mine." He said Yea, and upon this agreement I entered a Theological Seminary [1, v. 3, p. 134].

But the seminary was not the place for him. He was disappointed at the atmosphere of the students and the teaching contents of the theologians there. He wrote in his diary at this time:

Oct. 12. Spiritless Theology is the driest and most worthless of all studies. To see students laughing and jesting while discussing serious subjects is almost shocking. No wonder they cannot get at the bottom of the Truth. It requires the utmost zeal and earnestness to draw life from the Rock of Ages.

Nov. 3. I am seeking for a higher type of morality than "must." I am hungering after the morality that cometh from God's grace. But such a morality is denied not only by the majority of mankind, but very little seems to be believed in by the students and professors of theological seminaries. I do not hear anything new and different within these sacred walls from those which I hear outside. Confucius and Buddha can teach me the largest part of what these theologues are presuming to teach to the heathen.

Nov. 7. O my Soul, away from isms, be they Methodism or Congregationalism, or any other high-sounding isms. Seek the Truth, quit thyself like a man, cease from men, and look above thee [1, v. 3, p. 135-136].

What made his fear of license even bigger was the fact that "sermons have market-values, as pork and tomatoes and pumpkins have." His notion of religion was that "religion is not usually convertible into cash. Indeed, more religion, less cash" [1, v. 3, p. 139].

Is it easy to see from these quotations how Uchimura's thought can be compared to Kierkegaard's opinions in *The Concept of Anxiety*.

That science, just as much as poetry and art, presupposes a mood in the creator as well as in the observer, and that an error in the modulation is just as disturbing as an error in the development of thought, have been entirely forgotten in our time, when inwardness has been completely forgotten, and also the category of appropriation, because of the joy over all the glory men thought they possessed [16].

Uchimura's emphases also remind us of Kierkegaard's explanation of earnestness: "the mood that corresponds to sin is earnestness" [16, p. 15]. We could also say that the "higher type of morality than 'must,'" which Uchimura was seeking for, was the second (new) ethics of Kierkegaard [16, p. 20-23].

Uchimura returned to Japan with the following conviction:

In forming any right estimate of Christendom, it is essential for us first of all to make a rigid distinction between Christianity pure and simple, and Christianity garnished and dogmatized by its professors [1, v. I, p. 145].

3. Other expressions from Uchimura that are associated with Kierkegaard's thought in *How I Became a Christian*

Truth and Idea

We say Christianity is Truth. But that is defining an undefinable by another undefinable. "What is Truth?" is asked by the Roman Pilate and other unveracious men. Truth like Life is hardest, yea impossible, to be defined;—*The true knowledge of Life comes only by living it.*—So, Truth. We come to know it only by keeping it.

So, I came to see that the indefinability of Christianity is not an evidence of its non-existence, much less of its humbugness. The very fact that it grows more to me the more I conform myself to its teaching, shows its close relationship with the Infinite Truth itself [1, v. I, p. 146].

Salvation and Faith

Unless the Spirit of God touches my heart directly, there cannot be any conversion. What a consoling thought!—salvation is of God, and no man or thing or circumstance can take it from me. It is surer than a mountain itself [1, v. I, p. 120].

O Lord, acknowledging my total incapacity and depravity, I come unto Thee to be filled with Thy life. I am unclean; I pray *Thee* to cleanse me. I have no faith; give Thou me faith [1, v. I, p. 128].

Lack of ambition and too much ambition

In every man's life there is a sort of paradigm divinely appointed beforehand. His success consists in conforming himself to this paradigm, neither coming short of it, nor exceeding it. In it alone is perfect peace. His body and mind can be used to the best possible advantage when he walks in it. Lack of ambition often keeps him short of it, and he goes away from this world without accomplishing his work to the utmost of his capacity. On the other hand, too much ambition causes him to overleap it; hence a shattered system and premature death. Man's selective power (free-will) lies in conforming himself to this paradigm [1, v. I, p. 136].

Fear and Trembling

His grace fills up all the vacancies left by the sad experiences of life. I know my life hath been guided by Him, and though I go with much fear and trembling to my home-land, I fear no evil, for He will still manifest more of Himself upon me [1, v. I, p. 162].

VI. What connects Uchimura and Kierkegaard?

The spirit of Bushido and Pietism

Uchimura was 16 years old when he encountered Christianity and was urged to sign the covenant written by Clark. I think that the most important part of the covenant for young Uchimura was "to perform with true fidelity every Christian duty in order to show our love and gratitude to that blessed Savior who has made atonement for our sins by his death on the cross" and "do solemnly covenant with God and with each other from this time forth to be his faithful disciplines, and to live in strict compliance with the letter and the spirit of his teachings." He wrote that, after this,

“The Rubicon was thus crossed forever. We vowed our allegiance to our new Master, and the sign of the Cross was made upon our brows. Let us serve Him with the loyalty we have been taught to show toward our earthly lord and master, and go on conquering kingdom after kingdom” [1, v. I, pp. 20-21]. It is important to note that the words from these above citations, “fidelity,” “faithful,” “love and gratitude,” “to live in strict compliance with the letter and the spirit of teaching,” and “loyalty,” are the key concepts of Japanese Bushido, the *noblesse oblige* of the warrior class in Japan, which is fundamentally based on Confucian ethics.

In How I Became a Christian, Uchimura wrote as follows:

My father was a good Confucian scholar, who could repeat from memory almost every passage in the writings and sayings of the sage. So naturally my early education was in that line; and though I could not understand the ethico-political precepts of the Chinese sages, I was imbued with the general sentiments of their teachings. Loyalty to my feudal lords, and fidelity and respects to my parents and teachers, were the central themes of the Chinese ethics. Filial piety was taught to be the source of all virtues, akin to the Solomonic precept of “Fear of God is the beginning of wisdom.”—Loyalty to feudal lords, especially in time of war, took more romantic shapes in the ethical conceptions of the youth of my land. He was to consider his life as light as dust when called to serve his lord in exigency;—No less weightier was to be the youth’s consideration for his master (his intellectual and moral preceptor), who was to him no mere school-teacher or college professor on *quid pro quo* principle, but a veritable didaskalos, in whom he could and must completely confide the care of his body and soul. The Lord, the Father and the Master, constituted his Trinity [1, v. I, pp. 9-10].

Between leaving his work at a psychiatric hospital in Elwyn in July and his entrance into Amherst College in September 1885, Uchimura wrote an article titled, “Moral Traits of Yamato-Damashii (‘Spirit of Japan’)” [1, v. I, p. 113 ff], [17]. He explained very similar ideas about the Spirit of Japan in this article as those mentioned above. He discussed three distinct traits of the primitive nature of the Japanese: “1. Filial piety; 2. Loyalty to higher authorities; 3. Love for inferiors” [1, v. I, p. 114]. He tried to “show the Western readers how far the ‘Yamato-heart’ is essentially Christian *in spirit*” [1, v. I, p.114]. In this article, he said, “while in Japanese eyes, filial love is the foundation-stone of all virtues, loyalty to masters is the crown of them all” [1, v. I, pp. 120-121]. He continued, “To no other Christians does the word “Master,” applied to Christ, come with a deeper meaning than to the Japanese disciples of the “martyr of Nazareth” [1, v. I, p. 121-122]. Regarding love for inferiors, he expressed his ideas as follows:

The stories of sacrifices made by inferiors for those above them in authority have a pathos of their own; but when superiors deny themselves ease and comfort, and in some instances lay down their lives for their dependents, the action holds a deeper meaning to Christians, who have so lately learned that “the Highest” has offered the supreme sacrifice of himself, not because we “loved him,” but that he “loved us” [1, v. I, p. 129].

There are many stories that illustrate “that spirit in Japan, which moves

the greater to suffer for the less, the superior for the weaker inferior" [1, v. I, pp. 133-134]. Uchimura named Takamori Saigo (1828–1877) as an example of this spirit: he had a most important role in the Meiji Restoration and was one of the greatest heroes in Japanese history. I will quote Saigo through Uchimura's bosom friend, Inazo Nitobe, in his famous *Bushido*.

The Way is the way of heaven and earth; man's place is to follow it; therefore make it the object of thy life to reverence heaven. Heaven loves me and others with equal love; therefore, with the love wherewith thou lovest thyself, love others. Make not man thy partner but heaven, and making heaven thy partner do the best. Never condemn others; but see to it that thou comest not short of thine own mark [18, pp. 82-83].

Nitobe said, "benevolence, feeling of distress," that is, "love, magnanimity, affection for others, sympathy and pity, were ever recognized to be supreme virtues, the highest of all the attributes of the human soul" [18, p. 56].

Three different groups played key roles in the mission and development of Christianity in Japan: (1) Kumamoto Band, (2) Yokohama Band, (3) Sapporo Band. These three bands were founded by American puritanical missionaries. The missionaries "grafted" Christianity upon the spirit of the young generation derived from samurai families at the beginning of the Meiji Era. Uchimura said, "Christianity grafted upon Bushido will be the finest product of the world" [19].

American Puritanism had one of its roots in Pietism, founded by Philipp Jakob Spener (1635–1705) [20] in Frankfurt, August Hermann Franke (1663–1727), at the University of Halle, a center of European Pietism, and, in particular, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, (1700–1760), the father of the Herrnhut Brethren (Moravian Church). At ten years old, "Zinzendorf attended the Royal Paedagogium at Halle University for six years, and there was influenced by Professor Francke" [21, p. 5]. In 1705, the University of Halle made a partnership with King Ferdinand IV of Denmark, and the next year he sent two Pietist missionaries to Tranquebar in India. They were the first Protestant missionaries in India. Zinzendorf gained a great influence from this movement. He made a small group with his young friends, named "the Order of the Grain of Mustard Seed," which was a foreshadowing of his missionary activities. In 1731, Zinzendorf visited Copenhagen to attend the coronation of King Christian VI of Denmark. In 1741, he resigned from his responsibilities as a bishop of the Moravian church in order to be free to serve the church in America. A year later, he renounced the title of "Count" and the privilege of nobility in order to be more effective in his ministry in the colonies. Instead, he was known as "brother." Then in 1744, he told Spangenberg to call the movement in America the Evangelical Brethren rather than Moravian or Lutheran in an endeavor to be nondescript to discourage people from other denominations from joining them. His passion was to work towards an interdenominational fellowship that God would use to bring renewal and unity to churches, and to take the message about Christ to those who had never heard" [21, p. 18].

I have quoted from a short biography of Zinzendorf by an American

scholar, but it is also based on an article written by W. Gundert, "The Biography of Count Zinzendorf." Gundert, who was born in a family of Herrnhut Brethren, was asked by Uchimura to discuss Zinzendorf's life in the article that was published in *Biblical Studies*, vol. 9, no. 11, 12, and vol. 10, no. 1-4 in 1906-1907. Julius Hawley Seelye, Uchimura's teacher in his faith, had studied Philosophy and Theology at the University of Halle from 1852 to 1853. I do not know for certain whether he had a background in the Herrnhut Brethren, although he was born in Bethel, Connecticut, which lies near Bethlehem and Nazareth in Philadelphia, where Zinzendorf embedded the spirit of the Moravian Church. In any case, after Gundert's article of Zinzendorf had been published, Uchimura wrote:

The person who showed Christ to me most clearly was Seelye Sensei, the President of Amherst College. Some people will probably think that this means my faith was derived from Americans, but this is not true. In retrospect, it was Seelye Sensei's non-American faith that embedded Christ so deeply in my mind. He appropriated his faith during his studies in Germany: his faith was like that of the German pietists, and was unanimously recognized by those who know both Seelye and Pietism [Uchimura proposed the Japanese translation of the word as "Keiken"]. His faith was similar to that of Zinzendorf, whose bibliography was published in *Biblical Studies* [1, v. 15, p. 375].

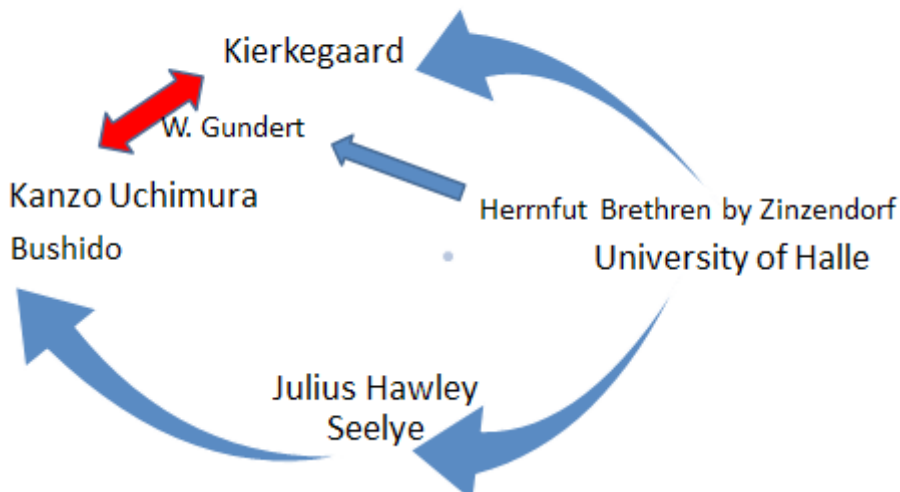
Uchimura also promised to write an introduction of Kierkegaard by Gundert [1, v. 14, p. 491] never fulfilled this.

As for the relationship between Kierkegaard and pietism, his father, Michael P. Kierkegaard, was a member of the Herrnhut Brethren (Brødræssocietet) in Copenhagen. Joakim Garff states; "Similarly distant from the Christianity represented by Mynster was the Moravian Congregation of Brethren, whose meetinghouse was on Stormgade, where the Kierkegaard family regularly gathered on Sunday. The religious group had been founded in 1739, inspired by the Herrnhut colony on his estate Berthelsdorf in Saxony. During the first decades of the nineteenth century, the Copenhagen Moravian Congregation experienced such an increase in attendance that it had been necessary to rebuild the meeting hall to accommodate no fewer than six hundred souls. Michael Kierkegaard was charged with a leading role in accomplishing this task, and in so doing, he was able to erect a quite tangible memorial to his lifelong relationship with Moravian. Saxtrop, who had been Michael Kierkegaard's pastor until 1795, was closely connected to the Moravian Congregation, and his sermon's preoccupation with Jesus' blood and wounds was more or less the epitome of Moravianism: somber images of this sort from the Moravian Congregation seized hold of the sensitive child's imagination quite early and set their stamp on his view of life" [22, pp. 11-12].

At the moment, I will not enter into a detailed explanation of the connection between Kierkegaard's thought and pietism. But if we investigate further into the relationship between Kierkegaard and Uchimura through pietism, then we may find an interpretation of Kierkegaard's idea of "the single individual" that is different from the popular one that was proposed by Martin Buber.

If my presentation has helped you to understand any of the reasons why Japanese people love to read Kierkegaard and Japan has long history in studying Kierkegaard, I will be very happy.

Diffusion of Pietism



References and links

1. Uchimura, Kanzo Zenshu. How I Became A Christian. The Complete Works of Uchimura Kanzo. Iwanami Publishing Company, 1980–1984.

2. On April 12, 1883, he wrote in his diary, “Depression; no spirit.” [1, v. 3, p. 68]. “I descried in myself an empty space which neither activity in religious works, nor success in scientific experiments, could fill. What the exact nature of that emptiness was, I was not able to discern. May be, my health was getting poor, and I yearned after repose and easier tasks. Or, as I was rapidly growing into my manhood, that irresistible call of nature for companionship might have made me feel so haggard and empty. At all events, a vacuum there was, and it must be filled somehow with something” [1, v.3, p. 67]. On March 28, 1884, he married Take Asada, but the marriage ended in divorce seven months later. The vacuum in his soul “was not to be obliterated” [1, v.3, p. 76] by any events. “Failing to find the desired satisfaction in my own land,” he decided to extend his research to Christendom to find “Peace and Joy...easily by any sincere seeker after the Truth” [1, v. 3, p. 76].

3. “I believe I was really converted, that is turned back, there, some ten years after I was baptized in my homeland. The Lord revealed Himself to me there, especially through that one man—the eagle-eyed, lion-faced, lamb-hearted president of my college” [1, v. 3, p. 129]. Seelye studied theology at the University of Halle from 1852–1853.

4. "Spiritless Theology is the driest and most worthless of all studies. To see students laughing and jesting while discussing serious subjects is almost shocking. No wonder they cannot get at the bottom of the Truth. It requires the utmost zeal and earnestness to draw life from the Rock of Ages" [1, v.3, p. 175].

5. He wrote this sentence at the end of *How I Became a Christian*. "But here this book must close. I have been told you how I became a Christian. Should my life prove eventful enough, and my readers are not tired of my ways of telling, they shall have another book like this upon *"How I Worked a Christian."* [1, v.3, p. 164].

6. See John F. Howes, *Japan's Modern Prophet, Uchimura Kanzo, 1861–1930*, 2005, p. 72, and editor's note of vol. 36 of *Kanzo Uchimura, Complete Works* [1, v.36, pp. 571–572].

7. In 1906, Gundert visited Uchimura and lived in Japan. He founded *Japanese Studies, (Japanology)* in Germany.

8. Uchimura sent a letter to his friend Bell on July 31, 1904, in which he wrote, "My book in Germany has been a great success. I hear the first edition of 3000 copies was exhausted at once, and the second edition is now out. Many high authorities reviewed it carefully, and gave me their 'glad assent.' I have also had the honour of receiving 300 marks of German money as my share in the stake of the first edition. ...And the best of all, it will be instrumental in sending out one missionary [Wilhelm Gundert] to Japan, its sale paying of his traveling expense to this country." [1, v. 37, p. 26].

9. Finnish and Swedish translation, 1905. Danish translation, 1906. French translation, 1913. For your information, the Japanese translation appeared in 1935.

10. The German translation is "*Aus Japan, wie es heute ist—Persönliche Eindrücke.*" übersetzt von H. Gottsched (1912, Basel). It is very interesting for me that H. Gottsched translated the article, because he also translated Kierkegaard's works. Goju Nakayawa translated the "Redactor Kanzo Uchimura" section of this essay into Japanese in 1956.

11. Cf. The translator's explanation in the Japanese edition of *How I became a Christian*, Iwanami Bunko, pp. 281–282.

12. "Jonathan X., the Author."

13. Merriman Colbert Harris (1846–1921), a Methodist missionary from America.

14. Jonathan is the given name of the author of *How I became a Christian*. (cf. note 13).

15. I would like to note his phrase "to learn of His Laws to appropriate His Spirit to our hungry souls" in order to remind us of Kierkegaard's term, *Tilegnelse*: appropriation.

16. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, edited and translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte, Princeton University Press, 1980, p. 14, note.

17. This article was published in January 1886 in *The Methodist Review* with the author's name given as "A Japanese." In his article, Uchimura used the term "Yamato Damashii." Although he did not use the term "Bushido" in his *How I Became a Christian*, this eventually became one of his most favorite words.

18. Inazo Nitobe, *Bushido; The Soul of Japan*, published in 1900 by Leeds & Biddle, Philadelphia, and by Shokado, Tokyo. I quoted these sentences from *Bushido*, published by Kodansha International Ltd., 2002.

19. "Bushido and Christianity," *The Biblical Studies* 186 (January 1916), *Complete Works*, vol. 22, p. 161. Cf. John F. Howes, *Japan's Modern Prophet*, p. 236.

20. He established "Collegia Pietatis" (Schools of Piety) in 1670 and published *Pia Desideria* (Pious Desire) in 1675.

21. Robert L. Gallagher, "Zinzendorf and the Early Moravian Mission Movement," *A Faith and Learning Paper Presented to the Director of the Faith and Learning Program and the Provost, Wheaton College, In Partial Fulfillment of the Requirements for Promotion and Tenure*, 2005.

22. Joakim Garff, *Søren Kierkegaard, A Bibliography*, translated by Bruce H. Kirmmse, Princeton University Press, 2005.

© Kinya Masugata

CAN KIERKEGAARD PREACH?

J. Aaron Simmons

Department of Philosophy
Furman University, USA

aaron.simmons@furman.edu

I.

Growing up in a Pentecostal Christian subculture in the American Southeast, I have often heard the phrase: "That can preach." This idiomatic sentence is a bit difficult to explain in that it means both that some idea would make for good fodder for a sermon, but also that the idea would make for a good sermon because of its ability to "move" a congregation. Interestingly, during sermons in which the congregation is so "moved," one often hears affirmative shouts of "Preach it!" Perhaps due to my own phenomenological disposition or perhaps due to my Pentecostal heritage, I think that the notion of an idea being something "that can preach," is worthy of some philosophical consideration. Are there some ideas that can't "preach," as it were? And, if so, is this due to their lack of congregational motivation? That is, is it primarily a matter of rhetorical and emotional impact? Or, is the fact that some ideas can't "preach" due to the ideas themselves? That is, is it primarily a matter of conceptual or theological content? Said slightly otherwise, in the hands of a good rhetorician, can anything "preach"? Or can that which "can preach" be preached by anyone?

Since this essay will be intentionally short, I am not going to be able to give an extended consideration to these questions here. But, as something of a springboard to what I hope will become a more thorough engagement elsewhere, I will look at the work of Søren Kierkegaard as a preliminary case study. Accordingly, the specific question that will occupy us here is: “Can Kierkegaard Preach?” I mean for this question to be heard in two ways. On the one hand, this question asks if the ideas of Kierkegaard can be translated into the mode of discourse that would make for productive (perhaps “moving”) sermons in the setting of contemporary church services. On the other hand, this question asks if Kierkegaard, himself, could deliver such sermons. The first formulation concerns primarily the subjectivity of Christian life and the second formulation concerns primarily the authority of Christian witness. In this all too brief essay, I will suggest that Kierkegaard’s thought can indeed “preach,” but whether Kierkegaard himself can “preach it” depends on how we understand the role and task of preaching itself [11].

II.

Famously, Kierkegaard’s authorship is a sustained attempt to “bring Christianity to Christendom.” There are numerous ways to understand this idea, but for our purposes here, I will understand it as a philosophical and theological challenge to any attempt to reduce/identify Christianity with social and cultural power structures [12]. A bit more specifically, we might say that Christianity is always something that should challenge the complacency of the Church as an historical institution. As Kierkegaard makes explicit in his late engagements with Bishop H.L. Martensen and the legacy of Martensen’s predecessor, Bishop J.P. Mynster, Christianity can neither be made objective as a social movement nor easy as a cultural identity. In an essay dated February 1854, Kierkegaard explains how such reductive accounts of Christianity are problematic in both the content and lives of preachers:

When proclamation is considered more particularly to be what is said, written, printed, the word, the sermon, one does not need to be especially sharp to be able to see, when the New Testament is placed alongside Mynster’s preaching, that Bishop Mynster’s proclamation of Christianity . . . tones down, veils, suppresses, omits some of what is most decisively Christian, what is too inconvenient for us human beings, what would make our lives strenuous, prevent us from enjoying life—this about dying to the world, about voluntary renunciation, about hating oneself, about suffering for the doctrine, etc.

If however, proclamation is considered more particularly to be the extent to which the proclaimer’s life expresses what he says . . ., one in turn does not need to be especially sharp to be able to see . . . that Bishop Mynster’s proclamation of Christianity was not in character, that outside the quiet hours he was not in character, not even in the character of his preaching, which indeed, as stated compared with the New Testament, has considerably scaled down the essentially Christian [9, 4]

Notice that Kierkegaard’s critique of Mynster, here, is situated within a conditional qualification regarding “proclamation.” “Proclamation”—or for our purposes “preaching”—can be understood in at least two ways:

as a specific linguistic phenomenon, and also as a life. In both cases, Kierkegaard suggests, Mynster comes up short precisely because he minimizes the difficulty and subjectivity of Christianity. In Postscript, Climacus states that “the present work has made it difficult to become a Christian, so difficult that the number of Christians among the cultured in Christendom will perhaps not even be very great—perhaps, because I cannot know something like that” [6, 587].

Importantly, and in stark contrast with Mynster, Climacus stresses the difficulty of “becoming a Christian.” Moreover, Climacus goes on to suggest that the entire Postscript “is about myself, simply and solely about myself” [6, 617]. Accordingly, when Climacus suggests that the main question with which he is occupied is “How do I become a Christian?” he makes clear that “I ask solely for my own sake” [6, 617]. The difficulty of Christian existence is not simply owing to the fact that it demands something that is hard to accomplish, but to the fact that demands subjectivity itself, which is not finally something that can be accomplished. Rather, one must “become subjective” instead of “being subjective,” which would itself be an existential contradiction insofar as being is not a matter of subjectivity, but of objectivity. Kierkegaard, himself, echoes Climacus in this respect in *The Moment* 10:

“I do not call myself a Christian; I do not speak of myself as a Christian.” It is this that I must continually repeat; anyone who wants to understand my very special task must concentrate on being able to hold this firm.

Yes, I well know that it almost sounds like a kind of lunacy in this Christian world—where each and every one is a Christian, where being a Christian is something that everyone naturally is—that there is someone who says of himself, “I do not call myself a Christian,” and someone whom Christianity occupies to the degree to which it occupies me [9, 340].

Lest one miss the target of Kierkegaard’s scorn, he continues on to say:

I cannot serve these legions of huckstering knaves, I mean the pastors, who by falsifying the definition of Christian have, for the sake of the business, gained millions and millions of Christians. I am not a Christian—and unfortunately I am able to make it manifest that the others are not either—indeed, even less than I, since they fancy themselves to be that, or they falsely ascribe to themselves that they are that, or they (like the pastors) make others think that they are that, whereby the pastor-business flourishes [9, 340].

Again, the problem with pastors, as exemplified by Mynster, is that they make Christianity something that is a matter of *objectivity*: do this, believe that, participate in this social activity, recite this confession, etc. Hence, in this way, Christianity is made easy: anyone can do it by simply being objective in these ways. For Climacus, understanding Christianity this way effectively reduces it to “paganism” [see 6, 243-5, 361-2, 600]. The key of such “paganism” is that it makes Christianity “directly recognizable”—and, thereby, accountable to, and judged by, objective criteria. As subjective, Christianity demands personal investment, risky commitment, and passionate inwardness. None of these are available for objective adjudication and social approval. As Kierkegaard will say in various places throughout his authorship, there is no final assurance when

it comes to faith—there is only trust and hope. This is not to say that there is not confidence, however. As John Davenport (2008) makes clear, the “eschatological dimension” of Kierkegaard’s thought is central to the way in which trust and hope get expressed as a lived reality [13].

Despite the fact that Kierkegaard often expresses the desire to become simply a country pastor in Jutland, he consistently seems to chastise “the pastors” for being the farthest thing from Christianity. It might appear, then, that Kierkegaard’s thought most certainly cannot “preach” since its “sermon,” as it were, is largely that pastors are destroying Christianity by making it culturally accommodating and socially acceptable. Yet, as Merold Westphal [10] rightly contends, Kierkegaard’s mode of philosophical engagement is best viewed in concert with the model of the Hebrew prophets. Like the prophets, his task is one of critique and chastisement. Like the prophets, he speaks truth to power. Like the prophets, the object of his scorn is the religious leadership that has grown deaf to the call of God—which is always a call that requires “dying to the world” and “suffering for the doctrine.” Unlike the prophets, however, Kierkegaard claims that he speaks “without authority” and so is not able to be considered “an apostle,” but merely “a genius” who makes the case for the impossibility of directly recognizing an apostle according to external evidentiary standards [see 8, 91-108].

III.

Let’s conclude by returning to our guiding question. Can Kierkegaard “preach”? Allow me to repeat Kierkegaard’s own conditional qualifier. If by preach, we mean that his thought can be translated into sermons in contemporary Christian church services, then I think that the answer is yes. Yet, the key is that those sermons would have to be interruptive of the complacency that can be invited by the cultural habituation of “going to church,” as it were. In other words, Kierkegaardian philosophy can “preach” insofar as it should motivate transformed religious existence—but this is what all authentic Christian preaching should do. It is because Kierkegaard took his own contemporary pastors to fail as this task that he targets them so directly with his critical pen. Kierkegaard can preach because he should motivate pastors to fall to their knees in humility before God. Kierkegaard can preach because he should challenge any preacher who begins to think that she or he is “directly recognizable” as an apostle. Kierkegaard can preach because he should call to repentance all pastors who have made Christianity out to be something that it is not: easy and obvious.

Unfortunately, I do not think that contemporary Christianity is very far from the Christianity of Kierkegaard’s Denmark. All too many pastors present themselves as the final authority for religious existence. In so doing, make themselves ripe for prophetic challenge as we are called to an “absolute relation to the Absolute” [3]. All too many pastors present themselves as the arbiters of religious existence and offer sermons/proclamations that identify Christianity with a moral code that eliminates God as the “middle term” in the relation to the neighbor [7]. All too many pastors present themselves as the lived examples of holiness and, hence, distract attention from the fact that Christ alone is who must be “imitated”

[5]. So, when I read Kierkegaard, I find myself shouting “Preach it!” Preach it to the preachers who want recognition and money. Preach it to the congregations who want simplicity and ease. Preach it to the churches who want social status and political power. Preach it to me when I “call myself a Christian” and think I can “go further than faith” [3].

And yet, if by preach we mean speak to with authority and occupy the location of ecclesial authority as established by inheriting the prophetic mantle, then no, Kierkegaard, himself, cannot preach. This should not trouble us, though, since this is precisely part of the “sermon” that his thought presents as a possibility. We must take Kierkegaard at his word that his task was not to preach, but to be something of a Socratic/prophetic gadfly to the sluggish horse of Christendom [9, 340-47]. In this way, I consider Kierkegaard a prophetic philosopher, but not a prophet. He is someone who calls for careful attention and invested decision. Importantly, though, there he leaves us as “single individuals” in the face of decision.

I think that much would be better about contemporary Christianity if more preachers read Kierkegaard. But this is true not because Kierkegaard explains Christianity for us, but because he invites each of us, individually, into contact with the decision of Christianity namely, whether or not we will become “contemporaries with Christ.” In this way, he challenges all egoistic assumptions of pastors who see themselves as the necessary condition for their congregation’s understanding of Christianity. The all-too-common sermon that one hears today is “come, follow the pastor.” According to Kierkegaard, the only sermon that matters is “come, follow Christ.” Importantly, because of the subjectivity of Christian existence, this is a sermon that anyone can “preach.” Overturning any arrogance that might attend the social role of being a pastor, Kierkegaard explains:

You common man! The Christianity of the New Testament is something infinitely high, but please note that it is not high in such a way that it pertains to differences among people with regard to talents etc. No, it is for all. Everyone, unconditionally everyone—if he will unconditionally, will unconditionally hate himself, will unconditionally put up with everything, suffer everything (and everyone can indeed do that if he will) then this something infinitely high is accessible to him [9, 346].

Ultimately, then, Can Kierkegaard Preach? The real question is whether you and I will preach. For my part, reading Kierkegaard doesn’t tell us what to preach, but merely makes the case that if we are to “become subjective,” it is only us we, you, I, who can.

Preach it, Kierkegaard!

References and links

1. Backhouse, Stephen. 2011. *Kierkegaard’s Critique of Christian Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
2. Davenport, John J. 2008. “What Kierkegaardian Faith Adds to Alterity Ethics: How Levinas and Derrida Miss the Eschatological Dimension.” In J. Aaron Simmons and David Wood, eds. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 169-96.

3. Kierkegaard, Søren. 1983. Fear and Trembling and Repetition. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
4. Kierkegaard, Søren. 1990. Eighteen Upbuilding Discourses. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
5. Kierkegaard, Søren. 1991. Practice in Christianity. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
6. Kierkegaard, Søren. 1992. Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Vol. I. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
7. Kierkegaard, Søren. 1995. Works of Love. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
8. Kierkegaard, Søren. 1997. Without Authority. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
9. Kierkegaard, Søren. 1998. The Moment and Late Writings. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. Westphal, Merold. 1991. Kierkegaard's Critique of Reason and Society. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
11. I would like to thank Mary Catherine Gleason for helping me to think about the stakes of these issues. Her own struggle with the relationship between Kierkegaardian philosophy and contemporary Christian practice is what directly inspired this essay.
12. See Backhouse (2011) for an excellent consideration of Kierkegaard's relationship with Christian nationalism.
13. Kierkegaard will articulate this same idea when he argues that the "expectancy of faith" is "victory" (1990, 7-30).

© J. Aaron Simmons

БУТТЯ І СТАНОВЛЕННЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ С. К'ЄРКЕГОРА

І. В. Карівець

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»,
(Львів, Україна)
sacre@ukr.net

Анотация

Игор Владимирович Каривец. Битие и ставане в екзистенциалната антропология на Киркегор. В статията се анализира отношението между битие и ставане, а също така се разглежда екзистенциалният метод на Киркегор. Също се разглеждат трите стадия на екзистенцията като развитие на човека. Развитието на човека се

състои в постепенно творение на собствената самости с помощта на определящи избори и поступки. Авторът на статията твърди, че екзистенциалната антропология на Кьеркегор е версия на диалектическия религиозен екзистенциализъм. Човешкото битие е парадоксално и неговите конфликти не могат да бъдат разрешени рационално. Логиката на екзистенцията се отличава от логиката на абсолютната идея на Хегел. Тази логика има своите закони, а именно: законите на любовта, вярата и повторението. Повторението е необходимо за религиозния опит, то ни учи да бъдем смирени. Смиренността означава, че индивидът не го вълнуват ненужните неща. Авторът на статията твърди, че Кьеркегор е един из философите на Новото време, който е излязъл против спекулативното и обективно мислене, деперсонализиращо човека. Човешкото битие е изцяло субективно и като най-висш негов стадий ни се представя страстта на вярата.

Ключови думи: битие, избор, парадокс на вярата, стадии на екзистенцията, ставане, екзистенция, екзистенциална диалектика.

Анотация

Игорь Владимирович Каривец. Бытие и становление в экзистенциалистской антропологии Кьеркегора. В статье проанализировано отношение между бытием и становлением, а также рассмотрен экзистенциальный метод Кьеркегора. Также рассмотрены три стадии экзистенции, как развития человека. Развитие человека состоит в постепенном творении собственной самости с помощью определяющих выборов и поступков. Автор статьи утверждает, что экзистенциальная антропология Кьеркегора – это версия диалектического религиозного экзистенциализма. Человеческое бытие парадоксально и его конфликты невозможно разрешить рационально. Логика экзистенции отличается от логики абсолютной идеи Гегеля. Эта логика имеет свои законы, а именно: законы любви, веры и повторения. Повторение необходимо для религиозного опыта, потому что оно учит быть смиренным. Смиренность означает, что индивида не волнуют ненужные вещи. Автор статьи утверждает, что Кьеркегор – это один из философов Нового времени, который выступил против спекулативного и объективного мышления, деперсонализирующего человека. Человеческое бытие полностью субъективное и на высшей его стадии представляет собой страсть веры.

Ключевые слова: бытие, выбор, парадокс веры, стадии экзистенции, становление, экзистенция, экзистенциальная диалектика.

Abstract

Igor Karivets. Being and Becoming in the Kierkegaard's Existential Anthropology. In this article the relation between being and becoming is analyzed and the Kierkegaard's existential method is considered. Also the three stages of existence are described as the evolution of a human being. This evolution means gradual creation of true selfhood due to decisive choices and actions. The author stresses that Kierkegaard's existential anthropology is a version of the dialectical religious existentialism. A human being is paradoxical and her or his conflicts cannot be resolved by rational way. Existence has its own logic, which differs from the dialectical

logic of Hegel's absolute idea. This logic needs other laws, i.e. the laws of love, faith and repetition. Repetition is essential for religious experience, because it teaches to be humble. The humility of a individual means that he/she is not disturbed by any superfluous things. The author proves that Kierkegaard is one of the philosophers of Modern Time, who struggles against speculative and objective thinking, which depersonalizes a human being; a human's being is totally subjective and on higher level it is a passion of faith.

Keywords: becoming, being, existence, existential dialectic, choice, paradox of faith, stages of existence.

Вступ. Ще у 1994 році, будучи студентом філософського факультету Львівського державного університету імені Івана Франка, я придбав книгу С. К'єркегора «Страх і трепет» [1]. Читаючи російськомовні переклади його праць «Страх і трепет», «Хвороба до смерті», «Поняття страху», доходиш висновку, що їхній стиль написання є діалектичним.

Умоємурозумінні, діалектика означає взаємодію протилежностей, коли одна протилежність переходить в іншу, і так до нескінченності. С. К'єркегор застосовує діалектичний метод до людської екзистенції. Данський релігійний мислитель заміняє діалектику абсолютної ідеї (Гегель) на діалектику синтезу Я [К'єркегор, 1993: с. 268]. Тобто, першопочатково в людині нічого немає постійного – немає від чого відштовхнутися. Діалектика потребує становлення, а не буття. Буття – це основа, яка дана і від якої можна відштовхуватися, а діалектика скасовує буття і пропонує нескінченний рух, позбавлений основи.

С.К'єркегор пропонує діалектичний метод для опису становлення людини в її екзистенції. Але куди прямує екзистенція у своєму становленні? У С.К'єркегора до Буття, до Бога, до трансцендентного. Діалектична екзистенціалістська антропологія С. К'єркегора описує становлення індивіда, який не народжується християнином. Щоб стати християнином, треба пройти важкий шлях становлення, яке все ж завершується буттям християнина, при чому не загального, масового, а конкретного. Християнин у своїй конкретній екзистенції «нескінченно віддаляється від самого себе, роблячи своє Я нескінченним, – і нескінченно наближається до самого себе, роблячи це Я скінченим» [1, 268].

Повторення і становлення: три стадії екзистенції. С. К'єркегор вважає, що той, хто прагне повторення, той дозрів духовно. «Він не ганяється, як дитина за метеликами, не стає навшпиньки, щоб подивитися на чудеса світу, – він їх знає! – але і не сидить по-старечому у кріслі, ні, він спокійно йде своїм шляхом, радіючи повторенню» [2, 9].

Повсякдення як повторення має сакральньо-релігійний зміст. Як зазначає С. К'єркегор: «Коли людина приймає повторення..., вона здійснює трансцендентний, релігійний рух, підходячи до меж чудесного. Вічність – це істинне повторення» [2, 75]. Йдеться про повторення у повсякденні суті, трансцендентного; завдяки повторенню суть повертається, тобто йдеться про постійний контакт-діалог людини з таємницею, з дивом. Суть, як диво, як таємниця, як сакральне, не виявляється за допомогою аналізу розсудку чи інтелекту. У даному випадку виявити суттєве означає явити для розсудку, поста-

ти як необхідність, перед якою він капітулює у своєму мудруванні та уникненні зустрічі з суттєвим. Суттєве, як трансцендентне, кладе край автономії розсудку. Сакральне сприйняття речей не є лінійним; воно, радше, сферичне, колове. Плинне повсякдення стає тим середовищем, в якому органічно поєднуються в єдине ціле світ як сакральне місце, так і свята.

Філософія повинна залишатися у потоці життя, щоб справді допомогти людині жити у повторенні, а не вигадувати застигли світи, в яких людина нібито буде щасливою після смерті. Щастя людини не полягає у застиглості життя, а в її становленні у потоці повсякдення. Людина кровно зацікавлена у своїй екзистенції, і цей екзистенційний інтерес С. К'єркегор протиставляє метафізиці та метафізичній логіці, які зупиняють буття, перетворюючи його на «концептуальні мумії» (Ф. Ніцше). Екзистенційний інтерес полягає в тому, щоб постійно творити своє Я у постійно змінному потоці повсякдення. Цей процес творення Я описаний трьома стадіями. На першій, естетичній стадії, повторення набуває комічного та наївного змісту. Естетичне задоволення, яке повторюється, не є справжнім повторенням, а простим відтворенням задоволення. Той, хто ганяється за естетичними задоволеннями та прагне їхнього повторення, є ворогом справжнього повторення. Естет не ставить питання про можливість повторення; для нього важливо навчитися мистецтву урізноманітнення та вибору задоволень; він переходить від одного об'єкту задоволення до іншого. Естет не має поняття про вибір та відповідальність за вибір, тому його Я перебуває у зародковому стані, відповідно – і самосвідомість.

На другому щаблі – етичному – повторення є постійністю та тривалістю вибору, завдяки якому Я конститує себе, повертаючись до самого себе, щоб утвердитися у своїй моральній ідентичності [3, 30]. Але цього замало, бо етик покладається на своє Я, на свою мораль та етичні принципи. Етик перебуває в ілюзії, що важливі лише етичні принципи, особливо принцип відповідальності за свій вибір. Але етик забуває, що відповідальність є відповідальністю не перед собою, а перед Богом. Тому етик не перебуває у відношенні до Бога, а лише до самого себе, до свого Я. Етик вважає, що для того, аби бути самим собою, достатньо мати добрі наміри, які роблять його цілісною особистістю із духовною самістю. Він гадає, що урівноважив в собі естетичне та етичне і, таким чином, досягнув гармонії зі світом, іншими людьми та самим собою; думає, що приборкав «тваринні інстинкти» і став вільним від помилок. На етичному рівні екзистенції людина покладається на саму себе. Тому «етика потерпає від ілюзії, що повторення залежить від її сили» [3, 31].

Справжнього повторення людина досягає лише на релігійному щаблі екзистенції. Справжнє повторення є трансцендентним; його найвищою чеснотою є чеснота абсурду, яка з'являється тоді, коли всі раціональні та моральні ресурси вичерпані. «Тоді індивід віддає все і чекає на бурю» [3, 31]. Справжнє повторення можливе лише тоді, коли все втрачено, а боротьбу припинено. Найбільшою втратою є втрата душі. Тому один із законів релігійного повторення твердить, що «коли людина втрачає свою душу, вона не може повернути її на-

зад, вона нічого сама не може зробити» [3, 32]. С.К'єркегор наводить приклади Йова та Авраама. Вони не пізнали абсолютного парадоксу повторення. Їхнє повторення мало приземлений сенс: Йову було повернено його майно, багатство, а Аврааму – сина Ісаака. Абсолютне повторення не повертає земних речей. «Повторення є законом внутрішнього життя людини, яке не відновлює її попереднього статусу» [3, 32]. Під час абсолютного повторення зовнішня втрата стає внутрішнім набуттям; для абсолютного повторення все скінченне не має жодного значення. Абсолютне повторення настає тоді, коли індивід втрачає все зовнішнє, щоб увійти у божественну відсутність, чорну ніч, страх та трепет [3, 32].

Таким чином, індивід опиняється перед безоднею і покладається лише на волю Бога, який є справжнім вчителем повторення. Завдяки відношенню до Бога індивід здатний рухатися вперед. Тому справжнє, абсолютне, повторення є переходом від «гріха» до спокути, найглибшого покаяння, яке лише може бути. Рух в потоці повсякдення є тоді справжнім, коли він стає повторенням, яке стає можливим завдяки вічності. Після глибокого покаяння приходить смирення. Смиренність – це не покірність. Покірність означає пасивність перед обставинами, яка не дозволяє людині розвиватися. Смиренність означає, що людина усвідомила те, для чого вона живе і її більше ніщо не турбує. Ось це «ніщо» і визначає її смиренність. Нічим для смиренної людини є все, що відхиляє її від буття самою собою. Тільки людина, яка є сама собою, може бути смиренною. Вона не ганяється за тим, що їй не потрібне для життя. Смиренність означає не мати бажань, не мати волі до влади, не мати прагнення до збагачення за рахунок інших, не мати бажання красти та обманювати, доводити свою правоту. Все це означає смирення. Але воно приходить тоді, коли здійснено трансцендентний рух екзистенції завдяки повторенню, котре звільняє від усього непотребу, який лежав тягарем на плечах людини і гальмував її розвиток-становлення. Релігійна людина – це проста, смиренна й мирна людина. Смирення приносить внутрішній мир та простоту у взаєминах із людьми та природою. Назовні смиренність виражається як мир. Смиренна людина нікого не засуджує, не гнівається, не пліткує, не хитрує. Така людина є автентичною.

Екзистенційний метод, або шлях екзистенції. Одне із перших застосувань екзистенційного методу у новочасній філософії людини знаходимо у працях данського мислителя. Саме завдяки С.К'єркегору феномен екзистенції був концептуалізований та застосований для опису способу буття людини у світі. Ось як С. К'єркегор описує екзистенцію, яка не може бути спокійною і ставить питання про сенс власного буття: Хто я? Де я? Як я опинився тут? Що це за річ, яку називають світом? Що означає це слово? Хто заманив мене у буття, а тепер покидає мене? Як я опинився у цьому світі?...Як я зацікавився цим світом, який називається реальністю? І чому я повинен мати до нього інтерес? Що це, моя добровільна турбота?.. Екзистенція – це полеміка. Чи можу я просити, щоб і мій погляд був розглянутий? Якщо потрібно прийняти світ таким, яким він є, чи не краще було б взагалі не знати, який він? Отже, світ, в якому перебуває людина, це повсякденний світ.

У людини, яка «стривожена екзистенцією», більше запитань, аніж відповідей.

У повсякденні людина ек-зистує, тобто виходить за межі суто буденного існування. Людина, яка існує у світі «природним чином» – це не розвинута етично людина, яка байдужа до з'ясування смислу власного життя. Такі люди задовольняються чуттєвою даністю і вони складають більшість суспільства. Цей тип людей С.К'єркегор називає «естетиками». Естетик не «потривожений» своїм існуванням, тому він іще не усвідомлює себе екзистенцією; він іще не «стурбований» пошуком смислу власного існування. Стурбованість пошуком смислу власного існування є ознакою пробудження екзистенції. Естетик живе безпосереднім теперішнім; його гасло: «Живи одним днем!» Він проживає у наявній даності виключно чуттєво, прагнучи лише насолоди. Увесь інтерес естетика до життя лежить у фізичній площині безпосередньо даного життя, тобто повсякдення; все його мислення обертається навколо того, як досягнути неперервної насолоди у цьому, фізичному, тілесному житті.

Як естетик стає етиком? Завдяки переходу з одного щабля на інший. Цей перехід здійснюється шляхом вибору між естетичним і етичним способом життя. Акт вибору способу життя постає у вигляді дилеми «або-або»: або я вибираю і живу естетично, або я вибираю і живу етично. Таким чином, «або-або» не є вибором добра чи зла, а є актом вибору, в якому «одночасно добро і зло або відкидають, або вибирають» [4, 242]. Тому надзвичайно важливо зважитися на вибір, бо саме під час вибору можна говорити не про вибір певної протилежності, а про сам справжній акт вибору «або-або» – «це точка, з якої повинна розпочинатися самотійність людини; тут завершується роль помічника-провідника» [4, 251]. Абсолютний вибір – це вибір етика; цей вибір обґрунтовує етичне начало і релятивізує естетичне начало життя. У етика також є естетичне життя, але воно не є важливим для нього, як для естетика; естетик ж – етично індіферентний. Його мета – це отримання насолоди від життя. Але естетик не може постійно отримувати насолоду; у нього з'являються певні проблеми, як матеріальні, так і душевні. Зрештою, естетик досягає стану меланхолії, який С. К'єркегор називає «істерією духу» [4, 266]. «У житті кожної людини рано чи пізно настає мить, коли безпосередність (повсякденне життя естетика, котре проходить у пошуках насолоди – курсив наш), так би мовити, втрачає своє основне життєве значення, і дух намагається проявити себе у вищій формі свідомого буття» [4, 266]. Якщо цей перехід від несвідомого, чуттєвого життя у безпосередності до свідомого, вищого буття, затягується, то людина стає меланхоліком. Меланхолік не може сказати, в чому полягає причина меланхолії; він просто не знає. Саме брак волі і є «гріхом» меланхолії. Меланхолік не знає, чого він хоче і чого не хоче. Доки такий стан триватиме, доти триватиме стан невизначеності, який розкладає індивіда, перетворює його на «живого мерця». Навіть більше, увесь естетичний спосіб життя – це виявлення відчаю. Естетик може не усвідомлювати або усвідомлювати відчай; якщо ж він усвідомлює відчай, то це є вимогою до переходу до етичного способу життя – до вищого стану свідомості [4, 271]. Відчай

є знаком готовності перейти на інший щабель екзистенції. Той, хто наважується на відчай, наважується і на вибір «пізнання самого себе як людини, іншими словами, пізнання свідомості свого вічного значення» [4, 295]. Але, що вибирає людина у момент вибору? Ні більше, ні менше – саму себе як абсолют: «Що ж я вибираю? Я вибираю абсолют. Що таке абсолют? Це я сам, у своєму вічному значенні людини; ніщо інше не може бути абсолютним предметом вибору» [4, 296]. «Вибір зроблено, людина віднайшла саму себе, тобто стала свідомою, вільною особистістю, якій відкривається абсолютне розрізнення – або пізнання – добра і зла» [4, 305-306]. Особистість, яка зробила етичний вибір, вибирає себе як різноманітну конкретність і пов'язана з її повсякденням як завданням. Повсякденне життя етика спокійне та впевнене, бо він знає смисл вислову «бути чи не бути». Етик визначився у житті й притримується свого визначення, тому він має ясну самосвідомість; він знає самого себе, він знає обов'язки та закони, а знання для нього означає виконання.

Проте етичний щабель екзистенції не є достатнім для того, щоб екзистенція досягнула своєї остаточної реалізації у повсякденному житті. Тому С.К'єркегор вводить третій щабель, а саме: релігійний. Якщо екзистенція здійснює перехід від естетичного до етичного щабля, то щоб бути релігійним необхідно здійснити стрибок в парадокс. Чому в парадокс? Бо релігійна віра, яка безпосередньо впливає на життя людини, скасовує усталені норми та звичаї, які покладаються в етично-моральну систему того чи іншого суспільства. Якщо естетичний рівень – це рівень існування емпіричного Я, котре покладає в основу свого життя насолоду та задоволення; якщо етичний рівень – це рівень трансцендентального Я, котре покладає в основу свого життя морально-етичні норми та закони, виконання обов'язків, то релігійне або теологічне Я – це абсолютне Я, котре перебуває в абсолютному відношенні до Бога. Навіть більше, релігійне Я – це Інше екзистенції, котре стрибком переводить її на релігійний щабель. Підготовкою до стрибка є «нескінченне самозречення», яке передуює вірі, тому «хто не здійснив цього руху, той немає віри, бо лише у нескінченному самозреченні я стаю ясным для самого себе у моїй вічній значущості, і лише тоді може йтися про те, щоб досягнути безпосереднє існування силою віри» [1, 46]. Така віра – це справжня віра, а не просте хвилювання серця чи емоційний стан. Реальна віра – це парадокс наявного існування [1, 46], згідно з яким «одиничний індивід в якості одиничного перебуває в абсолютному відношенні до абсолюту» [1, 55]. Щоб справді вірити, треба досягнути Іншого в собі. Абсолютне Я, котре перебуває в абсолютному відношенні до трансцендентного, змінює людину, бо є дотиком абсолюту.

За допомогою екзистенційного методу данський релігійний філософ розкриває розвиток екзистенції від естетичної стадії і до релігійної. Лише на релігійній стадії екзистенція цілком реалізує себе, що, у свою чергу, означає буття самим собою у відношенні до трансцендентного. Повсякденне життя може прямувати до інтеграції з трансцендентним, якщо людина стає на шлях вибору самої себе. Тоді екзистенція розгортається у просторі повсякдення, щоб наповнити

його індивідуальним, конкретним смыслом у світлі трансцендентного.

Висновки. С. К'єркегор – один із засновників гуманістично-орієнтованої філософії, попри те, що основою його антропології є відношення людини до Бога. Екзистенціальний пафос релігійної філософії С. К'єркегора полягає у тому, щоб надати релігії життєвого, конкретного виміру. Формальна теологічна віра, і навіть теоцентричний світогляд, не є запорукою того, що людина, яка має їх, буде релігійною. Релігійне буття – це буття індивідуалізоване, в якому індивід знімає із себе усі маски і припиняє вдавати; він готовий на все заради Бога. Критикуючи масове християнство, виявляючи його облудність і поверховість, тобто несправжність, данський мислитель показує, яким непростим є шлях до Бога і цей шлях пов'язаний з еволюцією конкретної екзистенції – конкретної суб'єктивності.

Сучасний індивід загубився у масі. Масова освіта, яка обезособлює і спрямована лише на використання інформації, масове християнство, яке надає перевагу зовнішнім атрибутам та формальній вірі без зміни способу життя, корумпована державна система, яка не поважає громадян, – все це перетворює людину на «привид», який не творить власну самість.

С.К'єркегор чи не перший мислитель Нового часу, який виступив проти спекулятивного, «об'єктивного» мислення, яке обезособлює людину. Він пропонує мислити, будучи закоріненим у власну екзистенцію; пропонує повернення до себе, яке не можливе без віддання себе у руки «живого Бога», який спопеляє все «надто людське»: корупцію, брехню, підлабузництво, потурання собі, жалість до себе, вдавання, пристосування, хитрість тощо.

Література

1. К'єркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Б-ка этич. мысли)
2. К'єркегор С. Повторение/ Пер. П. Г. Ганзена, сверенный с оригиналом, исправленный, дополненный и прокомментированный Д. А. Лунгиной. – М.: Издательство «Лабиринт», 1997. – 160 с.
3. John D. Caputo. Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Indiana University Press, 1987, 324 p.
4. К'єркегор С. Наслаждение и долг: пер. с дат. Петра Ганзена. – К.: AirLand, 1994. – 504 с.

© Igor Karivets

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИТОКИ АНТИПСИХІАТРИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА В ФІЛОСОФІЇ С. К'ЄРКЕГОРА.

В. М. Скиртач

к. філос. н., доцент, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету

(Слов'янськ, Україна)

Skirtach_vi@mail.ru

Р. С. Мартинов

к. філос. н., доцент, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету

(Слов'янськ, Україна)

Bucefal_M@mail.ru

Анотация

Виолета Михайловна Скиртач, Роман Сергеевич Мартинов. Екзистенциалните източници на антипсихиатричната концепция за субекта във философията на С. Киркегор. В статията се показва по какъв начин философията на С. Киркегор отговаря на актуалните въпроси за природата на психичното заболяване и може да служи за определена методология на общоhumanитарните изследвания. Доказано е, че класическата психиатрия не винаги дава правилна представа за вътрешния свят на безумния човек. Философията на С.Киркегор способства за възникването на алтернативни подходи в разбирането на природата на психичните заболявания. Причината за обръщането към екзистенциалните идеи на С.Киркегор е заложено то в неговата философия начало на развенчаването на ориентацията както спрямо чисто вътрешните психоемоционални състояния на личността извън съхраняването на техните външни комуникативни и социални граници (което се наблюдава при психически болните хора), така и върху ориентацията с доминиране на чисто външното – съблюдаване на социалните норми, носене на социални маски (което е характерно за „нормалните“ хора). Но и едното и другото състояние могат да доведат до нарушения в нормалното протичане на психичните процеси, т.е. да бъдат „онтологически лъжливи“. Само субектът, правилно идентифициращ се в обкръжаващия свят и способен на комуникация, може да се намира в „онтологическа безопасност“. Проблемът обаче тук се крие не само в отделния субект, но и в съвременната култура като цяло, която също така доста често може да се движи по „онтологически неверен курс“. Съорен Киркегор предлага методика, която използват и активно развиват някои съвременни антипсихиатри – лечение на пациентите чрез осъзнаване от тях на своя страх и отчаяние по пътя на преодоляването на болезнените симптоми и достигане на състояние на личностна свобода.

Ключови думи: субект, антипсихиатрия, екзистенция, феноменология, съзнание, безумие.

Abstract

Violeta Skirtach, Roman Martynov. The existential source of anti-psychiatry conception of the subject in philosophy of S. Kierkegaard. The article reveals how S. Kierkegaard's philosophy as the existential source of the concept of subject in anti-psychiatry answers the current questions about the nature of mental disorder and can serve as a certain methodology of humanities research.

It is proved that classical psychiatry provides wrong idea of the inner world of the mad person. Philosophy of S. Kierkegaard implemented the alternative view on the nature of mentally ill person by means of deep penetration into the person's experience. The way of being of human world including the mad one as the structure of the relationship which the person creates himself is identified there in the article. On the assumption of this unity it is possible to consider mental disorders as an extreme degree of inauthenticity, remoteness from the free-transcending, when probabilistic nature of existence is not apparent, and statically complete worlds are created. The reason for applying to the existential ideas of S. Kierkegaard is that in his philosophy the beginning of dethronement as orientation on a purely internal states, without saving the external communication and social boundaries (which is observed in psychiatric patients), as well as orientation of the external - compliance of social norms, wearing of social masks (which is typical for «normal» people) was laid. But the one and the other state may be ontologically false. Only the subject, that correctly identifies itself and is able to communicate, can be in ontological safety. But the problem here is not just in a separate subject, but also in the culture as a whole, which can often move in the ontologically wrong way. Soren Kierkegaard offers a methodology that is used and actively developed by some modern anti-psychiatrists - through the awareness oneself's fear and despair to overcome the disease and come to personal freedom.

Keywords: subject, Anti-Psychiatry, existence, phenomenology, consciousness, madness.

Аннотация

Виолетта Михайловна Скиртач, Роман Сергеевич Мартынов. Экзистенциальные истоки антипсихиатрической концепции субъекта в философия С. Кьеркегора. В статье показано, каким образом философия С. Кьеркегора отвечает на актуальные вопросы о природе психического заболевания и может служить определенной методологией общегуманитарных исследований. Доказано, что классическая психиатрия не всегда дает правильное представление о внутреннем мире безумного человека. Философия С. Кьеркегора способствовала возникновению альтернативных подходов и понимания природы психических заболеваний. Причиной обращения к экзистенциальным идеям С. Кьеркегора заложенное в его философии начало развенчания ориентации как на сугубо внутренние психоэмоциональные состояния личности вне сохранения их внешних коммуникативных и социальных границ (что наблюдается у психически больных людей), так и ориентации с доминированием сугубо на внешнее – соблюдение социальных норм, ношение социальных

масок (що характерно для «нормальних» людей). Но и то, и другое состояние могут приводить к нарушениям нормального протекания психических процессов, т. е., быть «онтологически ложными». Только субъект, правильно идентифицирующий себя в окружающем мире и способный на коммуникацию, может находиться в «онтологической безопасности». Проблема, однако, здесь кроется не только в отдельном субъекте, но и в современной культуре в целом, которая также довольно часто может двигаться по «онтологически неверному курсу». Серен Кьеркегор и предлагает методіку, которую используют и активно развивают некоторые современные антипсихіатри, - лічення пацієнтів через осознание ими свого страху и отчаяния на пути преодоления болезненных симптомов, и достижения состояния личностной свободы.

Ключевые слова: субъект, антипсихіатрія, екзистенція, феноменологія, свідомість, безумство.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими завданнями. Екзистенційна філософія відкидає фрагментарне дослідження особистості як сукупності реакцій або соціальних ролей, а розглядає її таким чином, яким вона творить власне існування в світі. Саме тому важливою є актуалізація певних напрямків в екзистенційній філософії, що впливають з к'єркегорівської філософії та мають слугувати певною методологією загальногуманітарних наук, зокрема психології і психіатрії. Актуалізація к'єркегорівських ідей має дати альтернативну класичним підходам відповідь на природу психічного захворювання, подолати позитивістське уявлення про людину та психічне захворювання, показати гуманістичний зміст антипсихіатрії, яка змінила розуміння причин психічних негараздів та сприяла подоланню відчуження психічно хворих людей суспільства.

Аналіз досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання зазначеної проблеми. ХХ століття позначилося певним синтезом філософії та психіатрії. Філософія відкрила для себе божевілля в якості можливого інструменту досягнення людини і світу, а психіатрія почала запозичувати філософську методологію аналізу реальності. Результатом такого синтезу можна вважати і виникнення антипсихіатрії. Ключовими проблемами, які піднімаються у цьому напрямкові, визнаються проблеми обмеження психіатрії як способу соціального контролю, проблеми екзистенціальних витоків психічного розладу, онтологічних вимірів психічного захворювання, місце божевільного в суспільстві, придушення особистості та функціонування інститутів влади, особливостей міжособистісної комунікації тощо.

Саме з цієї причини її контекстуальні дослідження є доволі поширеними. Однак, на нашу думку, варто ще раз звернутися до висвітлення процесів становлення антипсихіатрії, оскільки саме тут присутні невиявлені інтенції, що є актуальними як для сьогоденних філософських дискусій, так і для сучасних соціально-політичних реалій.

Становлення антипсихіатрії та окремі розробки її видатних представників Р. Лейнга, Купера, Т. Саса досліджували такі автори, як М. Т. Берлім, О. А Власова, О. В. Косілова, Р. Портер, О. А. Ромек, О. М. Руткевич, М. П. Флек, , Г. Фриман та ін. В Україні дослідження, присвячені антипсихіатрії, є менш чисельними (до них відносяться розробки Г. Д. Ємельяненко, Д. М. Єсипенка, В. В. Ляха, Г. Д. Омеласенко, К. Ю. Райди, Р. Самчука, С. С. Світашева тощо); проте, розгорнутий аналіз антипсихіатрії до цього часу не робився, і не існує жодного спеціального монографічного дослідження, яке б стосувалося цього напрямку сучасної психології та спеціального руху у лікарській практиці.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). Саме тому метою нашої статті є дослідження філософії С. К'єркегора у якості теоретичної передумови становлення концепції суб'єкта в сучасній антипсихіатрії.

Уточнення окремих частин загальної проблеми, яким присвячується означена стаття. Для виконання поставленого завдання необхідно показати зв'язок екзистенційних вимірів в концепції суб'єкта у філософії С. К'єркегора та порівняти їх з теоретичними засадами сучасної анти психіатрії, що стосуються визначення параметрів людської особистості. Адже ізоляція, яка існувала в соціальній історії та картезіанській рефлексії, охоплювала все поле іншості, не розрізняючи божевільних, злочинців, у певному сенсі, – неповнолітніх, бідних, жіноцтво тощо. І будь - яка аномалія по відношенню до «нормального» розуму, розумілася як викривлене відображення самого когіто. Отже, проблема полягає у тому, щоби показати екзистенціально-феноменологічну доцільність зображення світу людини, зокрема, й людини безумної, зображення, яке не має зводитися лише до наукових понятійних конструкцій класичного взірця, представленого наукою Модерну. Всупереч уявленням, притаманним класичній традиції, потрібно довести, що навряд чи можна відшукати однакову для всіх «нормальну» реальність. Адже світ психічно хворої людини, на глибоке переконання представників антипсихіатрії, є осмисленим світом, навіть у тому випадку, коли ми його не розуміємо.

Виклад основного матеріалу. Для висвітлення цієї проблеми потрібно залучити потужну західно - європейську традицію, що сягає своїм коренням до спадщини С. К'єркегора, який обґрунтовував значимість віри у якості протилежності домінуючим на той час гегелівським ідеям раціоналізму, жорсткої причинності. У філософії С. К'єркегора були передбачені провідні мотиви феноменології та екзистенціалізму ХХ століття, представленого працями таких видатних мислителів, як Е. Гуссерль, К. Ясперс, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті та ін. С. К'єркегор вибудовував свої міркування довкола проблеми екзистенції суб'єкта. Він вважав, що життєвий вибір людини зумовлений саме її суб'єктивною активністю, яка не може бути повністю зведеною до підпорядкування і слідуванню чітким законам абстрактного мислення.

На думку датського філософа, раціональне мислення схоплює

лише поверхневий шар людської реальності, не проникаючи у її глибини, не осмислюючи усі її вияви та інтенції, що пов'язані, зокрема, з різними вимірами духовного життя людської істоти. К'єркегор розглядав вади суб'єкта у нестачі його особистісної рефлексії. Він виходив з того, що початкова структура суб'єкта організована у якості певного Я, «завдання якого - становлення самого себе; і, будучи таким, Я ніколи не позбавлене кутів, ... ці кути слід зміцнювати, а не пом'якшувати, це Я жодним чином не повинно зі страху перед іншими відмовлятися бути собою, бути собою повністю, у всій своїй особливості... тієї особливості, в якій являєшся дійсно собою для самого себе. Однак, крім того відчаю, який наосліп заглиблюється в нескінченне, аж до втрати Я, існує й інший різновид відчаю, який дозволяє як би незаконно позбавляти себе свого Я. ...Зневірений ... не насмілюється в себе вірити і ... бути собою, а тому вважає, що простіше і надійніше походити на інших, бути втіленим мавпуванням... Ціною втрати свого Я такий зневірений негайно ж знаходить нескінченну спритність, завдяки якій ...досягає успіху в світі. Кругла як галька, людина котиться всюди як розмінна монета. Її не тільки не приймають за зневіреного, навпаки, це якраз така людина, яка потрібна» [1, 163].

С. К'єркегор вважав, що лише в ситуації, пов'язаній з граничним стражданням і відчаєм, у суб'єкта виявляється реальне бажання заглибитися у дослідження своєї власної сутності. Тим самим він привніс у філософію питання не лише про те, чи варто бути людиною взагалі, але й про те, якою цій людині потрібно бути. Він розглядав переживання провини і неспокою не в якості афектів, а в якості, що укорінені у онтологію її існування. Неспокій, за К'єркегором, є станом суб'єкта, що виникає у разі його зіткнення з проблемою реалізації його сутнісних сил. Суб'єкт завжди відчуває провину через те, що він реалізує далеко не весь свій потенціал, віддає перевагу одному, а не іншому рішенню. Провина у К'єркегора багатовимірна. Вона пов'язана з нездатністю абсолютного саморозкриття та стосується внутрішнього світу (онтологічна провина), з неможливістю повністю зрозуміти іншого (комунікативна провина) і, нарешті, з втратою єдності з зовнішнім буттям.

Згідно з К'єркегором, страх має таке ж значення, як і любов. Становлення суб'єкта є складним проектом, і далеко не кожному вдається його виконати. Метою будь-кого є спроба стати людиною у багато вимірності її індивідуальних та соціальних означень. Відмова від спроб самоздійснення (якщо інтерпретувати сенс його філософії) й призводить до виникнення негативних почуттів, які у разі їхньої постійної присутності, «відбування» у психоемоційному стані людської істоти, й призводять до виникнення неврозів та різноманітних фобій. Цей момент був частково присутній і в процесах становлення екзистенціально-феноменологічного мислення, яке також спрямовує до більш глибокого розуміння душевного світу іншої особистості через занурення в її досвід, співпереживання, безоцінне прийняття.

Так, засновуючись на ідеях С. К'єркегора та критикуючи позитивістську і натуралістичну філософію за жорсткий детермінізм,

Е. Гуссерль вважав, що зведення духовного світу людини тільки до об'єктивних чинників і тілесних вимірів неминуче призводить до кризи наук про людину. Наслідком цього і стає панування ірраціоналізму.

Гуссерль відкидав детерміністський принцип витлумачення психічних явищ через те, що суб'єктивний смисл та причинність суперечать одне іншому. Феноменологічна традиція у психіатрії виходить із того, що об'єктивістські теорії не дають правильного розуміння внутрішнього світу невротика. Суб'єкту, зокрема, й психічнохворому, надано те, що спрямовує його у житті, можливості, які він здатний реалізувати, налаштованість на щось у світі.

Свідомість завжди є усвідомленням, переживанням предмету, а предмет є тим, що виявляється лише в акті свідомості, висвітлює, конститує людське буття. Через це завдання психолога Гуссерль вбачав у спостереженні інтенціональних актів, що конституують предмет та пов'язані одне з іншим не лише причинними взаємозв'язками, але й мотивацією.

Прямуючи у річищі екзистенціально-феноменологічної традиції, Л. Бінсвангер також свого часу зазначив, що маніакальна «абнорма» є спільною для усіх світів, які конструюються маніакальною свідомістю. Психічнохворий перебуває, у цьому сенсі, у своєму власному світі. Причину його захворювання Л. Бінсвангер вбачав у первинній звуженості можливого обрію його екзистенції, що, на його думку, й призводило до неспроможності вірного усвідомлення численних феноменів як вагомих складових життєвого світу особистості. Такі феномени й залишаються за «обрієм» її життєвого світу горизонтом, викликаючи при цьому неусвідомлювану тривогу, страх та відчай. Л. Бінсвангер свого часу доволі аргументовано довів, що всі невротичні вияви відбуваються через те, що «буття-в-світі» має особливу «конфігурацію», що створюється ще в дитинстві. Будь – яке переживання може перетворитися на джерело іншого відчуття, проте, не зумовлює його доконечно. Якщо свідомість є потоком певних переживань, то мета психотерапевта і вбачалася у необхідності усвідомлення, виявлення, осмислення цього потоку переживань як певної єдності та наступного його корегування.

Своє відтворення ідеї екзистенціальної психотерапії отримали і в русі, який отримав назву «антипсихіатрія». У дослідженнях сучасних авторів він постає як цілісний феномен, що синтезує філософію, психологію, психотерапію, психоаналіз, політику, етику тощо. Засновник цього руху британський психіатр Рональд Лейнг виходив з того, що екзистенціалізовані різновиди гуманітарної теорії й, зокрема, екзистенціальна феноменологія спроможні не тільки описувати внутрішній досвід людини у відомій термінології, але й структурувати його у контексті особистісного «буття - у - світі». Поняття клінічної психіатрії та психопатології Лейнг відкидав як неприпустимі у практиці розуміння та лікування психічних захворювань, оскільки вони, на його думку, не враховували феномен з цілісності людського існування, покладаючи натомість у підґрунтя свого концептуального підходу дихотомію духовного й тілесного. Останній варіант концептуального розуміння, як це зазначав Р. Лейнг, був спроможний

біологічне функціонування психіки людини, але у спробах зрозуміти людину як особистість, з усіма особливостями її духовного та психічного існування залишався безсилим.

Так, природничо - наукові дані розкривають закономірності функціонування людини як біологічного організму, але вони не дають розуміння її життя як особистості. Тому психологія і психіатрія, що спираються на такі дані дають невірне тлумачення сутності та функціонування внутрішнього світу душевнохворої людини. Найбільш адекватною формою його розуміння у цьому випадку і є екзистенціальна феноменологія. Божевілля тут може бути дослідженим і у контексті міжособистісної комунікації, у якій феноменологічно висвітлюється зрозумілість або незрозумілість вчинків та мікувань людини.

Так само як і його попередники, Лейнг спирався у своїй концепції на ідеї С. К'єркегора та інших філософів - екзистенціалістів, але дещо їх переосмислив. Він виходив з того, що тільки автономна індивідуальність у стані ідентичності та спроможності до комунікації може відчувати себе в «онтологічній безпеці». Людина ж у звичайному житті може відчувати себе саму більш нереальною, ніж реальною, небезпечно відрізнятися від інших людей; її унікальність і автономність може ставитися під запитання. Вона може відчувати себе і несубстанційною, може бути нездатна дозволити самій собі думати, що речовина, з якої вона зроблена, є справжньою, добротною і цінною. Він може відчувати своє «Я» частково відчуженим від її тіла. Людська істота у станів «онтологічної небезпеки» «постійно стурбована збереженням самої себе, звичайні умови життя загрожують її нижньому порогу безпеки» [2, 37]. Онтологічна небезпечність відчувається як безперервна загроза її особистістому існуванню, як тривога. «Кожен контакт з реальністю сприймається нею як щось жахливе, як загроза «прориву» невідомих сил. Цей страх переноситься і на міжособистісні стосунки: людину лякає можливість стати не більше ніж річчю в світі іншого, що не володіє власним життям, власним буттям» [2, 43].

Щоб уникнути онтологічної невпевненості, психотична особистість деперсоналізує інших. «У результаті вона потрапляє в замкнене коло. Чим більше людина перетворює інших в об'єкти, тим меншою стає її власна «онтологічна безпека». Її відсутність виявляється, насамперед, у феномені відриву свідомості від тіла, а індивід відчуває власне тіло лише як один з об'єктів у світі, а не як осередок своєї індивідуальності. Тіло стає для нього носієм «помилкового Я», від якого повністю відривається «внутрішнє», «справжнє Я». Воно не бере прямої участі в діях тіла, створює за допомогою уяви далекі від реальності образи, розвиває складну систему відносин з власним тілом, намагається «створити взаємини з особистостями і речами всередині індивідуума взагалі поза зверненням по допомогу до зовнішнього світу особистості» [2, 71]. У результаті такого хибного структурування психіки та внутрішнього Я, світ, наданий власній тілесності, сприймається як ворожий та безглуздий. Психічно хворий суб'єкт боїться будь - якого контакту з світом, оскільки вбачає у

цьому загрозу внутрішньому Я. Він змушений поринути у світ власних образів та примар (відомий фільм Рона Говарда «Ігри розуму» у цілому вірно показує механізм такого відходу). Російська дослідниця антипсихіатрії О. Ромек зазначає: «Зауважимо, Лейнг вважає шизофренію розладом особистості, а не просто альтернативної «картиною світу», оцінює «зовнішні» Я пацієнтів як «помилкові», але замість абстрактних психіатричних норм використовує в якості критерію деперсоналізації ступінь руйнування міжособистісних відносин, до яких включений індивід» [3, 18].

Висновки. Філософія С. К'єркегора уможливила альтернативний погляд на природу психічно хворої людини шляхом глибокого проникнення у її переживання. Його філософія остаточно зліквідувала картезіанський спосіб розуміння людини у її розподілі на психіку й тіло, суб'єкт та об'єкт. У подальшому екзистенційна філософія та антипсихіатрія виходили із розуміння світу як особливої структури взаємозв'язків, що створюються й за участю суб'єктів екзистенційного процесу. Антипсихіатри, пройшовши шлях від С. К'єркегора до Р. Лейнга, Т. Саса та ін., розуміють людину, насамперед, як неподільне ціле. Виходячи з цієї цілісності можна розглядати психічні порушення як крайній ступінь несправжності та неспроможності здійснювати свободне трансцендування. Як стан у якому відсутня здатність людини вбачати ймовірнісний характер буття.

Література

1. К'єркегор С. Болезнь к смерти. Перевод С. А. Исаева //К'єркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 251-350.
2. Лейнг Р. Д. Расколотое «Я»: пер. с англ. - СПб.: Белый Кролик. 1995. - 352 с.
3. Ромек Е.А. Психотерапия: рождение науки и профессии. – Ростов-на-Дону: ООО «Мини Тайп», 2005.- 392 с.

© Violeta Skirtach, Roman Martynov

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу «В поисках идеологии обновления: путевые заметки к книге «Перелом». Сборник статей о справедливости традиции». Москва 2013, изд. Пробел – 2000, ISBN 978-5-98604-382-1; 174 стр.

Милан Луптак,
канд. философских наук, Высшая школа экономики
(Прага, Чешская Республика)
luptakm@seznam.cz

Российское общество в одинаковой мере, как и общество западных стран, столкнулось с деструктивной силой настоящего экономического кризиса. В отличие от либерализма, как склонного к конформизму главного и преобладающего течения социальной науки на Западе, русские интеллектуалы пока еще не потеряли отвагу ставить судьбоносные вопросы, имеющие непосредственное отношение к современным кризисным процессам: «кто мы есть?», «куда движемся?», «кто виноват?» и «что делать?». Убедительным свидетельством такой позиции является и недавно изданный, всколыхнувший гуманитарную мысль Российской Федерации сборник, содержащий статьи о справедливости и приемлемости традиции в настоящих условиях – «Перелом».

Сборник является результатом усердия семи современных российских авторов, идеи которых объединены мыслью Макса Шеллера о наличии внутренней взаимосвязи между любовью и познанием. Шеллер, опираясь при этом на высказывание Й. Гете о том, что человек не познает ничего из того, чего он не любит, и чем более глубоким и полным является его познание, тем полнее, крепче и жизнерадостнее должна быть его любовь и страсть (Scheller M. *Rád lásky*. Praha, Vyšehrad, 1971, s. 5), подчеркивал в этой связи и необходимость рассмотрения истории и перспектив развития человеческого общества с позиции трепетного уважения и любви. Авторы сборника и решили продолжить эту традицию, заложенную в философском завещании Й. В. Гёте.

С содержательной точки зрения сборник можно разделить на две части. В первой части сборника в статьях: «Православная этика и дух солидаризма» (Тьюренков М. А.); «Традиция, модерн и сверхмодерн» (Черняховский С. Ф.); «Логика и смысл современного либерализма» (Белжеласки Е. А.); «Левый консерватизм» (Щипков А. В.) содержится анализ идейной парадигмы социального консерватизма в рамках основных идейных течений российской истории. Во второй части сборника в статьях: «Перспективы авангарда» (Кантор М. К.); «Конец партийности и сословная демократия» (Третьяков В. Т.); «Мораль как точная наука» (Потапов И. Д.); «Смерть интеллигенции» (Щипков А. В.) апробируются ценностные установки социально-ориентированного консерватизма применительно к основным сферам общественной жизни – художественной деятельности, избирательным системам, формам демократии и государственным

учреждениям, проблематике моральных приоритетов общества и социальной роли интеллигенции.

Большой объем проблематики, которая затрагивается в сборнике, не позволяет дать ее подробный обзор и заставляет нас сосредоточивать внимание лишь на основных идеях сборника, но в более широком социальном контексте, чем о них повествуют авторы.

Исходной позицией авторского коллектива является критика идеологии либерализма, осуществленная с учетом российских реалий. Они напоминают нам о том, что еще А. С. Пушкин в своей поэме «Евгений Онегин» едко заметил, что все разговоры идеологов раннего либерализма, и в первую очередь об утилитаризме Иеремии Бентама - «это несносный, хоть и невинный вздор» (Пушкин А. С. «Евгений Онегин» // полн. собр. соч. В 10 тт. Изд. 2-е, т. V, Москва 1957, с.27).

Квинтэссенцией идей Й. Бентама, поверхностного философа и правоведа XVIII-XIX веков, на все лады повторяемой сегодня либералами, зовущими нас в «светлое капиталистическое будущее», было его утверждение о том, что каждый человек является эгоистом, заботящимся прежде всего о своих собственных интересах, и только поэтому в мире существует порядок и гармония. Подобного рода сентенции, как это отмечают авторы сборника, и дополняются сегодня разговорами об универсальности законов рынка и частной собственности, которые представляют в качестве «ключей от земного рая». Однако при этом мало кто всерьез задумывается над тем, каковы социальные, культурные и религиозные последствия подобного образа и способа общественного развития, насколько они приемлемы для России и других стран Восточной и Центральной Европы.

В современной России идеология либерализма заявляет о себе прежде всего в виде теории модернизации, которая преподносится как панацея для преодоления «вековой отсталости России» от передовых стран Запада. Основоположником этой теории является Герберт Спенсер (1820-1903), английский либеральный мыслитель, сторонник позитивизма и эволюционизма известный и своими весьма неглубокими познаниями, которые он формировал не способом должного прилежания в изучении первоисточников и интеллектуального труда, а их заимствованием из научной периодики и бесед с известными учеными в клубах и светских салонах.

Истоки его концепции следует искать и в научной среде английских естествоиспытателей того времени, представителей английской политической экономии и в социологическом учении О. Конта. Теория эволюционизма Герберта Спенсера и ее современный вариант, теория модернизации, основаны на предположении, что поступательное развитие, несмотря на все препятствия, которые встречаются на его пути, постепенно и неизбежно приводит к более совершенному и качественному состоянию общества (Keller J. Dějiny klasické sociologie. Praha. Slon 2004, s. 143 -146).

Российские либералы стараются сегодня как можно меньше упоминать и о достижениях византийской цивилизации, которая была насквозь проникнута духом христианской веры. Характерной чертой российского либерализма является высмеивание им и отказ от тра-

диций, в которые воспринимаются в качестве элемента торможения общественного развития. Поэтому авторы сборника подчеркивают, что существование российской государственности сегодня предполагает уже не столько защиту русских традиций (сегодня, по их мнению, этого уже явно недостаточно), сколько обновление общества на основе традиций русской интеллектуальной культуры.

В этой связи нам представляется довольно интересным высказывание французского философа Густава Ле Бона о том, что подлинными вождями нации являются традиции, а единственными настоящими тиранами в человеческой истории являются тени умерших (Le Bon G. *Psychologie des foules*. Paris, 1963, s. 47-56). Подобную мысль встречаем и у известного английского прозаика и драматурга Гильберта Кита Честертона, который утверждал, что традиция расширяет права; она дает право голоса и самому «угнетенному классу – нашим предкам». (Честертон Г. К. Шар и крест. Москва. Изд. Сретенского монастыря, 2008.).

А теоретические споры всегда вызывают различные толкования значения и смысла традиций, особенно в контексте политических идеологий и философии (консерватизма, рационализма, романтизма и марксизма и т.д.).

В этой связи авторы сборника и пытаются объяснить, почему теоретический фундамент традиции необходимо искать в политической философии консерватизма, и, в конечном итоге, религиозной вере.

По их мнению, исконный ствол христианской веры в Европе, а также в России, начиная с XVII века стал раскалываться под натиском бездуховного рационализма и наследия эпохи Просвещения, и поэтому в качестве средства исправления общества постепенно доминирующей стала либеральная идеология, и в том числе, марксизм, которые в конце концов и довели европейскую цивилизацию до ее сегодняшнего состояния. Социализм, в свою очередь, поставив акцент на социальной проблематике, ввергнул евангельское измерение общественной жизни в забвение.

Тем не менее, известно, что социалисты не сразу отказались от христианских корней. В XIX веке во Франции, например, они все еще оставались сторонниками идеи справедливости и общности, единства людей в вере. Пьер Леру (Pierre Leroux), например, использовал в качестве мотто своей книги «О человечестве» (De l'humanité) цитату из Послания св. апостола Павла к Римлянам: «Ибо, как в одном теле нас много членов, но у всех членов одно и то же дело, так мы многие одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12; 4-5). В их мировоззрении присутствовали и девизы первых христиан, а в их произведениях сквозила ностальгия по эпохе ранней христианской морали, христианской церкви, с ее идеалами подлинного, глубокого человеческого общения, свободы и красоты. Однако, социалистическое движение в своем развитии вместо реальности Богочеловека Христа пришло к непримиримости марксизма. «Брак по расчету» между социализмом и марксизмом привел к существенной трансформации и идеалов справедливости.

Выходом из сложившейся ситуации, как это подчеркивают авто-

ры сборника, и является консервативная революция, свершив которую русский народ, по их мнению, сможет вернуться к своим корням – ценностям традиционной морали и социальной справедливости, создаваемой на протяжении многих столетий православной церковью. Подлинным выражением этой симфонии ценностей, по их мнению, и является консервативная идеология славянофилов.

Начальным событием в оформлении мироозрения ранних славянофилов считается обмен в 1839 году рефератами между А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским по вопросу об историческом опыте старой и новой России. Славянофилы выдвинули ряд идей об освоении прошлого и современного опыта России, в частности о необходимости переоценки допетровской Руси, о значении крестьянской общины, местного самоуправления, государственного начала, о соотношении закона и обычая в рамках общей концепции народовластия. По мнению И. В. Киреевского общественное устройство России существенно отличалось от западного – и спецификой землевладения (отношениями собственности) и мировоззренческими основами общественного сознания и самосознания личности. Даже сам термин, понятие «право в его «западном» смысле и значении было неизвестно в России, где оно преимущественно употреблялось в смысле «справедливости», «правды». Поэтому, по мнению славянофилов, никакая власть никакому лицу, ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от сословных отношений (Киреевский И. В. Ответ Хомякову. Избр. Москва. 1984. С. 118-120).

Право по сути было заменено обычаями, заслугу поддержания которых Киреевский всецело соотносил с православной церковью и монастырями. Их то он и именовал «святыми зародышами несбывшихся университетов», намекая на тот факт, что в отличие от Западной Европы, где с XIII века создавались университеты, развивающие традицию римско-немецкой правовой школы, в России главным правообладателем все еще вытспала церковь. Именно из церквей, монастырей и жилищ уединенных отшельников распространялось по территории России «понимание», или, точнее, «установление» понятий о сущности межличностных и общественных отношений.

Особое внимание в сборнике уделяется и «движению человека к Богу» в сфере культуры. Его авторы пишут о негативном влиянии футуристического искусства, исчезновением из него темы человека, разрушении целостности человеческого существа, его неповторимого личностного начала, о забвении традиций мира антики, христианства и Ренессанса.

Анахронизмом объявляются партийные системы, на основе которых выстраивается современная парламентская демократия, в связи с чем авторы обращаются к одному из самых шокирующих признаний Роберта Михелса, автора классической работы в области политической теории «Социология партийных организаций в современной демократии» (Лейпциг, 1911), в котором он делился своими наблюдениями о несовместимости начал современных бюрократических организаций и демократии: «Кто говорит об организации, -

писал Михелс, - говорит о тенденции к олигархии... По мере развития организации, демократия приходит в упадок. В условиях сложного взаимодействия технических свойств политической организации с психическими свойствами организованных масс и их политических лидеров, происходит постепенный переход от спонтанного лидерства к олигархическому руководству, через стадии профессионального и стабилизированного лидерства».

Зыбким основанием парламентской демократии объявляется и либеральная концепция свободы Руссо. Авторы сборника, предлагая выработать новый идеологический алгоритм в русле социально-консервативного мышления, с удовольствием подчеркивают, что их учение – это не только идеология, т. е. стройный и строгий перечень политических прописных истин, но и способ созерцания человеческой природы, общества, а также веры в существование трансцендентного Божьего промысла. А практическое применение ценностей социально ориентированного консерватизма в различных сферах человеческой деятельности сможет помочь оздоровить и обновить современную европейскую цивилизацию.

Обновление политической системы современного общества, по их мнению, следует искать на пути корпоративизма – вместо партийной структуры демократии и вместо классовой борьбы коммунистов. Идея корпоративизма, которая предполагает, что представительные органы власти будут создаваться на основе представительства в них профессиональных корпораций, совсем не нова. Ее вынашивала еще русская эмиграция в 20-30 гг. прошлого века. Необходимо, однако, оговориться, что в отличие, например, от итальянского фашизма того времени, который тоже апеллировал к принципу корпоративизма, в Русском зарубежье (например, в концепции «нового средневековья» Н. А. Бердяева), идея корпоративизма однозначно опиралась на православные ценности (а фашизм – на язычество!).

Политическая система современного общества, будучи выстроенной по принципу корпоративизма, считают российские авторы, резко изменит природу государства, которое перестанет быть местом, где конкурирующие политические силы борются за корыстные интересы; вместо этого государство «станет организмом братского служения, единения веры и жертвенности». Формирование нравственного государства в этом случае предполагается и как конечный результат преобразования всего общества на основе социально-консервативных ценностей.

Таким образом, всех авторов сборника объединяет ощущение тревожного состояния современного мира евроатлантической цивилизации, а также уверенность в том, что ее обновление возможно лишь на путях социально-консервативной идеологии. Эта теоретическая переориентация современной российской гуманитаристики весьма интересна и для современной Чехии, в интеллектуальной среде которой, даже несмотря на вступление страны в структуры Европейского Союза, все более отчетливо ощущается определенный провинциализм и утрата лидирующей роли ЕС.

МЕЖДУНАРОДНО НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

книжка 1 (3), Април, година II, 2014

Пловдив (България)

Сборникът е на разположение на интернет-страниците:

The Collection is available on the websites:

<http://aig-humanus.blogspot.com/>

<http://grancharov.blogspot.com/>

www.filosof.com.ua

Тираж – 500 екземпляра

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:

Тел. 0878269488

e-mail: angeligdb@abv.bg