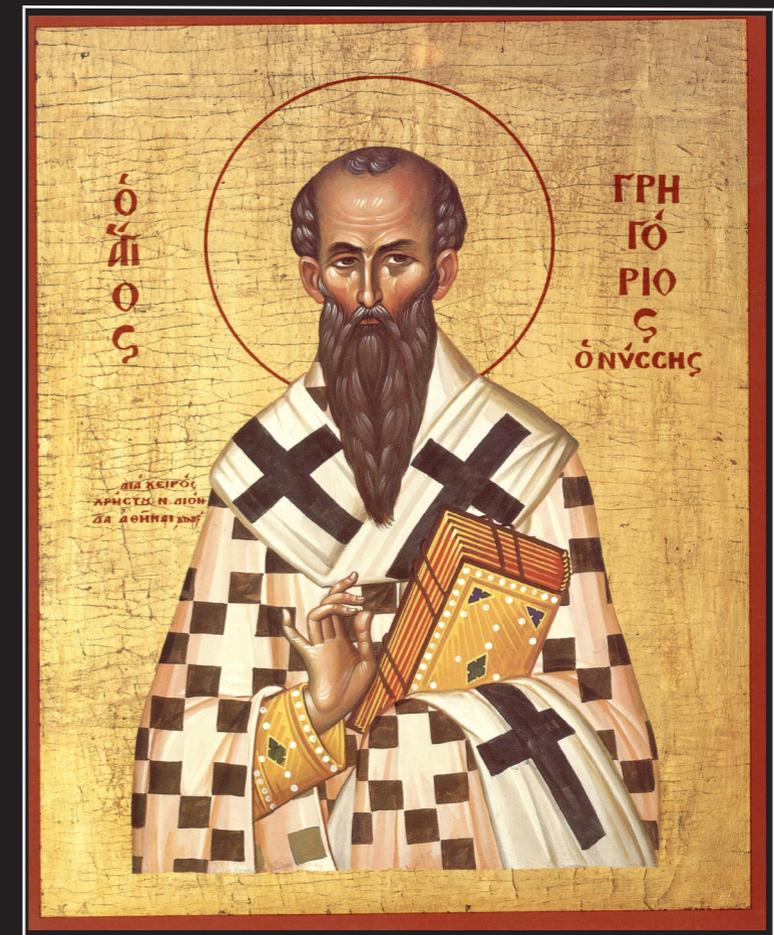


ИДЕИ

Брой 1 (11), Година VI, 2018, ФЕВРУАРИ



СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

- Божеството не е нещо представимо в очертания. Напротив, за Божеството е свойствено да бъде навсякъде, всичко да прониква и от нищо да не се ограничава.
- Говорейки пък за Бога, не бива да се стремим към това да измисляме благозвучен и приятен за слуха набор от думи, трябва да търсим благочестива мисъл, която би побрала съответстващите понятия за Бога.
- Да намериш Бога и означава – непрестанно да Го търсиш.
- Докато благополучно плаваш, простирай ръката си към претърпелия крушение.
- Бидейки човек, възлюби човеците.
- Познанието се поражда от любовта.
- Човек не иначе става син Божи освен само когато става свят.
- Само утвърдилата се в нас грижа за добродетелта е нещо постоянно. Тъй като който е преуспял в нещо висше, този при растежа в него има не мимолетно и неустойчиво, а непоколебимо, продължаващо цял живот задоволство.
- Ако отличаващите се добродетел трябваше да ги възнаграждаваме с ценно имущество, то целият свят, както казва Соломон, би се оказал малък за това да стане равноценен на твоята добродетел – защото благодарността, подобаваща за твоята честност, е по-висша от цената на богатството.
- Завистта е смъртоносно жило, скрито оръжие, болест на естеството, жлъчна отрова, доброволно изтощение, жестоко уязвяваща стрела, гвоздей в душата, пламък, изгарящ вътрешността.
- За нашата природа превратността не е устойчива даже и в злините.

Григорий Нисийски (ок. 335 – 394 г.)

ИДЕИ - СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ - Брой 1 (11), Година VI, 2018, ФЕВРУАРИ

ЦЕНА: 5 ЛВ.

ИДЕИ

БРОЙ 1 (11)

ГОДИНА VI

2018

ФЕВРУАРИ

ISSN 1313-9703

© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА **HUMANUS**, БЪЛГАРИЯ

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността HUMANUS, България
Отделение за изследване на религиите и отдел по история на задгранична философия на
Института по философия “Г. С. Сковорода” на Националната академия на науките на Украйна
Катедра по философия на Института за философско образование и наука на Националния
педагогически университет “М. П. Драгоманов” (Киев, Украйна)
Катедра по философия и социология на Националния медицински университет
“О. О. Богомолец” (Киев, Украйна)

JOINT PROJECT

Centre for Development of Personality HUMANUS, Bulgaria
Department of Religious Studies and Department of History of Foreign Philosophy of the
Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine
Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National
Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, Ukraine
Department of Philosophy and Sociology of the Bogomolets National Medical University,
Kyiv, Ukraine

Редакционен адрес: Център за развитие на личността “HUMANUS”, Пловдив, България,
тел. +359878269488, E-mail: angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>;
2) <http://grancharov.blogspot.com>

**Институт по философия “Г. С. Сковорода” към Националната академия на науките
на Украйна.** Катедра по история на задграничната философия (01001, Киев, Украйна, ул.
Трьохсвятителска, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: <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>

**Катедрата по философия и социология на Националния медицински университет “О.О.
Богомолец” Украйна** (01601, Киев, булевард Т.Шевченко,13). Тел.: +38 (044) 234-40-62,
Телефакс +38 (044) 234-92-76. E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

Editorial Office Address: “HUMANUS” Center for Development of Personality, Plovdiv, Bulgaria,
tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

**Department of History of Foreign Philosophy and Department of Religious Studies of the
Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine** (4,
Tryokhsviatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66.
E-mail: Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

**Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the
National Pedagogical Drahomanov University** (9, Pyrogova 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>

Department of Philosophy and Sociology of the Bogomolets National Medical University (13,
T. Shevchenko boulevard, Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38 (044) 234-40-62, fax +38 (044) 234-92-76.
E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

Редакционен съвет

Издател

Център за развитие на личността
“HUMANUS” (България)

Главен редактор

Ангел Грънчаров,

Директор на Центъра за развитие на
личността “HUMANUS”

Изпълнителен редактор

Константин Райда,

доктор на философските науки, професор,
Институт по философия “Г. С. Сковорода”
Национална академия на науките на
Украйна

Отговорен редактор

Сергей Шевченко,

доктор на философските науки, Институт
по философия “Г.С.Сковорода” Национал-
на академия на науките на Украйна

Редактор на текстовете на български и чешки езици

Светлана Мисержи,

кандидат на политическите науки,
доцент, Национален медицински
университет “О.О. Богомолец”
(Украйна)

Редактор на текстовете на украински и словашки езици

Марина Турчин,

кандидат на философските науки,
доцент, Национален медицински
университет “О.О. Богомолец”
(Украйна)

Редактор на текстовете на английски и немски езици

Вячеслав Кобржицки,

старши преподавател, Национален
медицински университет “О.О. Богомолец”
(Украйна)

Редактор на текстовете на руски език

Елена Вячеславова,

кандидат на философските науки,
доцент, Национален медицински
университет “О.О. Богомолец”
(Украйна)

Editorial Team

Publisher

“HUMANUS” Center for Development of
Personality (Bulgaria)

Chief editor

Angel Grancharov,

Director of the “HUMANUS” Center for
Personality Development

Executive Editor

Constantine Raida,

Professor, G. S. Skovoroda Institute of
Philosophy of the National Academy of
Sciences of Ukraine

Managing Editor

Sergii Shevchenko,

PhD, Dr.Sc. in religious studies, G. S.
Skovoroda Institute of Philosophy of the
National Academy of Sciences of Ukraine

Bulgarian and Czech Languages Editor

Svetlana Mysergy,

PhD in Political Science, Associate professor,
O. Bogomolets National Medical University,
Kyiv (Ukraine)

Ukrainian and Slovak Languages Editor

Maryna Tyrchyn,

PhD, Associate professor, O. Bogomolets
National Medical University, Kyiv (Ukraine)

English and German Languages Editor

Viacheslav Kobrzhitskyi,

senior lecturer, O. Bogomolets National
Medical University, Kyiv (Ukraine)

Russian Language Editor

Elena Vyacheslavova,

PhD, Associate professor, O. Bogomolets
National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Редакционна колегия

Виктор 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"

Мирена Атанасова,

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

Ирина Василюва,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия и социология", Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)

Валерий Загороднюк,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник в отдел "Философска антропология", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

Николай Киселев,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Култура, социални и хуманитарни науки", Национална Академия за изящни изкуства и архитектура (Украйна)

Анатолий Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението "Религиознание" на Института по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна, президент на Асоциация на изследователите на религиите на Украйна

Петр Кравченко,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия", декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (Украйна)

Editorial Board

Victor Andruschenko,

Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, member-correspondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, rector of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University

Mirena Atanasova,

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

Irina Vasilyeva,

Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Valerii Zagorodniuk,

Professor, Department of philosophical anthropology, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Nikolai Kiselev,

Professor, Head of the department of culture and social-humanitarian disciplines of the National Academy of Fine Arts and Architecture (Ukraine)

Anatolii Kolodny,

Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars

Petr Kravchenko,

Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (Ukraine)

Роман Кралик,

Професор, Директор на Централно-европейския изследователски институт на Сьорен Киркегор, Факултет по изкуствата, Университет "Константин Философ" в г. Нитра (Словакия)

Марина Луптакова,

доктор по философия, Хуситски теологически факултет на Карлова университет в Прага (Чешка Република)

Виталий Лях,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел "История на задграничната философия", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

Киня Масугата,

професор и вице-президент на Микогава Форт Райт институт (международен филиал-кампус на университет Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония (Япония)

Наталия Мозгова,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия", Национален педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Украйна)

Митко Момов,

доц. доктор Велико-Търновски Университет "Св. Кирил и Методий", Философски факултет, катедра "История на философията" (България)

Стефан Пенев,

доктор на философските науки, ст. н. с., Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките

Упендер Рао,

професор, специален център за изучаване на санскрит, Университет "Джавахарлар Неру", Ню Делхи (Индия)

Джон Стюарт,

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

Roman Kralik,

Professor, Director of Central European Research Institute of Soren Kierkegaard, Faculty of Arts, Contantine the Philosopher University in Nitra (Slovakia)

Marina Luptáková,

PhDr., ThD; Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague (Czech Republic)

Vitalii Liakh,

Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of 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)

Natalia Mozgova,

Professor, Head of the Department of Philosophy of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University, Kyiv, Ukraine

Mitko Momov,

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

Stefan Penov,

Dr. Sc., Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences

Upendar Rao,

Professor, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (India)

Jon Stewart,

Associate Research Professor, Soren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (Denmark)

Ирина Урбанаева,

доктор на философските науки, главен научен сътрудник в Института по монголски, будистки и тибетски изследвания на Сибирския клон на Руската академия на науките

Людмила Филипович,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел "Философия и история на религиите", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

Ярослав Цехмистер,

доктор на педагогическите науки, професор, член-кореспондент на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, Заслужил работник на образованието на Украйна, първи заместник-ректор на Националния медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)

Петр Яроцкий,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия "Г. С. Сковорода", НАН на Украйна

Irina S. Urbanaeva,

Dr.Sc., principal research fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Liudmyla Fylypovych,

Professor, Head of Department of Philosophy and History of Religion, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Yaroslav Tsekhmister,

Professor, member-correspondent of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, Honorary Educator of Ukraine, First Vice-Rector on Scientific and Pedagogical Activity of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Petr Yarotskiy,

Professor, leading research fellow of Department of Religious Studies, Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine

За контакти с редакцията

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:

t.: **0878269488**; e-mail: **angeligdb@abv.bg**

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА:

t.: **099-524-81-19**; e-mail: **idei.filosofa@gmail.com**

Editorial Contacts

PRINCIPAL CONTACT – FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS IN BULGARIA

FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS, QUERIES REGARDING ACCESS, GUIDELINES ETC IN UKRAINE

СЪДЪРЖАНИЕ

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕТИКА | |
| Теория на божествената повеля – критични рефлексии | 10 |
| <i>Тибор Махрик</i> | |
| ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА | |
| Възникване на френската персоналистична мисъл като философска реакция на цивилизационната криза | 16 |
| <i>Ричард Горбан</i> | |
| ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ | |
| За образа и подобие на Божие у човека в антропологията Григорий Ниски | 28 |
| <i>Елена Величко</i> | |
| ЕКЗИСТЕНЦИАЛНАТА ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА | |
| Към ясперсовата интерпретация на трансцендентността | 36 |
| <i>Мартина Pavlikova, Петър Кондрла</i> | |
| ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА | |
| Възникване на християнската вяра | 40 |
| <i>Фунда Отакар Антон</i> | |
| Специфика на интерпретацията на познавателния процес в систематичната теология на П.Тилих | 53 |
| <i>Анна Емелияненко</i> | |
| “Позитивизиране” на постмодерната интерпретация на религията и вярата в творчеството на Меролд Вестфал | 60 |
| <i>Сергий Шевченко</i> | |
| Целта на истината при формирането на съвестта | 67 |
| <i>Мирослав Лико</i> | |
| Индивидуалната религиозност на православния вярващ в концептите и смисловите конотации | 71 |
| <i>Анна Кулагина-Стадниченко</i> | |
| Медийните характеристики на веб-портала за религиозни изследвания dingir.cz | 81 |
| <i>Емануел Орбан</i> | |
| Концепцията за дълбоката комуникация и неопротестантската теология | 89 |
| <i>Джулия Стрелкова</i> | |
| ДИСКУСИОНЕН КЛУБ | |
| Отделните архетипи на правната менталност на украинския етнос в държавния дискурс | 96 |
| <i>Алексей Александрович Штепа</i> | |
| РЕЦЕНЗИИ | |
| Анна Емелияненко, Философските предпоставки на екзистенциалната теология (антропологични, онтологични и епистемологически аспекти). Киев, Автограф, 2018, 384 с., ISBN 978-966-8349-10-2 | 104 |
| <i>Николай Шкрибляк</i> | |
| ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ | 107 |

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ. ЕТИКА

| | |
|-------------------------------------------------------|----|
| Теорія божественного веління критичні рефлексії | 10 |
| <i>Тібор Махрік</i> | |

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Становлення французької персоналістичної думки як філософська реакція на цивілізаційну кризу | 16 |
| <i>Річард Горбань</i> | |

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

| | |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| Про образ і подобу Божу в людині в антропології Григорія Низького | 28 |
| <i>Олена Величко</i> | |

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ И ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

| | |
|-------------------------------------------------------|----|
| До ясперівської інтерпретації трансцендентності | 36 |
| <i>Мартіна Павликова, Петро Кондрла</i> | |

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

| | |
|-------------------------------------|----|
| Виникнення християнської віри | 40 |
| <i>Отакар Антон Фунда</i> | |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Специфіка інтерпретації пізнавального процесу в систематичній теології П. Тілліха | 53 |
| <i>Ганна Ємельяненко</i> | |

“Позитивізація” постмодерністської інтерпретації релігії та віри в творчості

| | |
|-------------------------|----|
| Мерольда Вестфала | 60 |
| <i>Сергій Шевченко</i> | |

| | |
|----------------------------------------|----|
| Мета істини у формуванні совісті | 67 |
| <i>Мирослав Лико</i> | |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Індивідуальна релігійність православного віруючого у концептах та смислових конотаціях .. | 71 |
| <i>Ганна Кулагіна-Стадніченко</i> | |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|
| Медіа-характеристики веб-порталу релігієзнавчих досліджень <i>dingir.cz</i> | 81 |
| <i>Емануель Орбан</i> | |

| | |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| Концепція глибокої комунікації та неопротестантська теологія | 89 |
| <i>Юлія Стрелкова</i> | |

ДИСКУСІЙНИЙ КЛУБ

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Окремі архетипи правової ментальності українського етносу в державотворчому дискурсі .. | 96 |
| <i>Олексій Шмена</i> | |

РЕЦЕНЗІЇ

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ганна Ємельяненко, Філософські засновки екзистенціальної теології (антропологічні, онтологічні та гносеологічні аспекти). Київ, Автограф, 2018, 384 с., ISBN 978-966-8349-10-2 | 104 |
| <i>Микола Шкрібляк</i> | |

| | |
|---------------------------------|-----|
| ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ | 107 |
|---------------------------------|-----|

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCES. ETHICS

- Divine Command Theory – a critical reflection 10
Tibor Mahrik

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Formation of French Personalist Thought as Philosophical Response to Civilizational Crisis 16
Richard Gorban

PHILOSOPHICAL Anthropology

- About the image and likeness of God in man in anthropology of St. Grigoriy Nizsky 28
Elena Velichko

EXISTENTIAL PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY

- To the Jaspers's interpretation of transcendence 36
Martina Pavlíková, Peter Kondrla

RELIGIOUS STUDIES

- The origin of the Christian faith 40
Otakar Antoň Funda

- Specificity of interpretation of the cognitive process in systematic theology of P. Tillich 53
Anna Emelianenko

- “Positivization” of postmodern interpretation of religion and faith in the work of Merold Westphal .. 60
Sergii Shevchenko

- The goal of the truth in forming the conscience 67
Miroslav Lyko

- The individual religiosity of the Orthodox believer in concepts and semantic connotations 71
Hanna Kulugina-Stadnychenko

- Media Characteristics of the Religious-Studies Web Portal dingir.cz 81
Emanuel Orban

- The concept of deep communication and neo-Protestant theology 89
Julia Strelkova

DISCUSSION CLUB

- The individual archetypes of the legal mentality of the Ukrainian nation in the public discourse 96
Oleksiy Shtepa

REVIEWS

- Anna Yemelianenko, Philosophical foundations of existential theology (anthropological, ontological and epistemological aspects). Kyiv, Autograph, 2018, 384 p., ISBN 978-966-8349-10-2 104
Mykola Shkribliak

- REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES 107

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕТИКА

DIVINE COMMAND THEORY – A CRITICAL REFLECTIONS

T. Mahrik

Assistant professor, Department of General and Applied Ethics
Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia
tmahrik@ukf.sk

Абстрактен

Тибор Махрик. Теория на божествената повеля – критични рефлексии. Технологическото и цивилизационно развитие на обществото отправя неизбежни предизвикателства от междудисциплинарен характер, засягащи и хуманитарните науки. В етичския дискурс за съвременните трендове на моралното разсъждение на преден план на интереса на изследователите излиза метаетичната “Теория на божествената повеля”, която предлага интересни основания за решаването на някои етични проблеми и за разбирането на феномена на моралността. Статията критически отразява положителните и отрицателните страни на тази теория и очертава възможните пътища за решаване на дилемата на Евтифрон от гледна точка на херменевтиката на релевантните библейски текстове.

Ключови думи: метаетика; метафизика; епистемология; Евтифрон; етически реализъм; етически антиреализъм

Анотація

Тібор Махрік. Теорія божественного веління – критичне відображення. Технологічний і цивілізаційний розвиток суспільства приносить нагальні виклики міждисциплінарного характеру, що зачіпають також і гуманітарні науки. В етичному дискурсі про сучасні тренди морального міркування на передній план інтересу дослідників виходить метаетична «Теорія божественного веління», котра пропонує цікаве підґрунтя для вирішення деяких етичних проблем і розуміння феномену моральності. Стаття критично відображає позитивні і негативні аспекти цієї теорії, а також окреслює можливі шляхи вирішення дилеми Євтифрона з точки зору герменевтики релевантних біблійних текстів.

Ключові слова: метаетика; метафизика; епистемология; Евтифрон; етичний реалізм; етичний антиреалізм

Abstract

Tibor Mahrik. Divine Command Theory – a critical reflections. The technological and cultural development of society brings urgent challenges of an interdisciplinary character that also exert an influence over the humanities. In the ethical discourse on current trends in moral reasoning, the metaethical theory known as the Divine Command Theory, provides an interesting starting point for solving some ethical problems and enables us to better understand the phenomenon of morality. The study critically reflects positive and negative aspects of this theory, and outlines a possible solution to the Euthyphro dilemma in terms of the hermeneutics of relevant biblical texts.

Key words: metaethics; metaphysics; epistemology; Euthyphro dilemma; ethical realism; ethical antirealism

Introduction. We are currently witnessing a rather extensive discussion in the field of normative as well as applied ethics. In addition to an explosive development of technologies, it can also be ascribed to some other reasons. First of all, it is the strong individualism and the related loss of coherence, which is perceived by some researchers as a response to the crisis of the 19th century philosophy. The disappointment of rationalism and utopian forms of the humanism of the Enlightenment opened a space for a diversity of different philosophical assumptions and resulting conclusions, which frequently have contradictory ethical consequences. McGrath gives reasons for the current phenomenon of “otherness” at any cost, and refers to the reality of divergence of ethical frameworks, whereby the situational ethics and perspectivism of human sentiment and thinking take on radical forms: “Reason fails to deliver a morality suited to the real world in which we live. And with this collapse in confidence in universal and necessary criteria of truth, relativism and pluralism have flourished“ (McGrath, 1996, p. 180). It turns out that the traditional principle of “unity in diversity” deviates more in favour of diversity, whereby “the unity” has lost its point of reference, which implies a serious problem of non-consistency.

Another possible reason is the absence of absolute moral categories, which correlates with the problem of coherency of ethical systems. Ravi Zacharias sees the causes in pluralistic society in connection with the relativizing of values. At the same time, he emphasizes the need to search for the point of reference that would safely anchor this diversity. “Where there is no coherence, there is no meaning. We look for coherence between law and life. We look for coherence between word and deed. We look for coherence between promises and fulfilments. We look for coherence between love and trust. In short, there is a longing to find a connectedness in life“ (Zacharias, 1997, p. 113). The absolute point of reference for creating ethical frameworks can be postulated in different ways depending on one’s metaphysical and epistemological view of the world.

In this connection, Carson (1996, p. 50) points to an excessive dominance of personal autonomy, which becomes a decisive factor in establishing general ethical frameworks. It is the autonomous preferences of individuals that are considered to be one of the reasons why in western countries such a weak “consensus on the basis for moral behaviour” is present. At the centre of this dialogue is the metaethical theory known as Divine Command Theory (hereafter referred to as DCT), since Christian ethics “is a response to the challenges emerging from the reality of present life“ (Geisler, 2010, p. 16).

Phenomenon of reality. What is reality? How do we know that what we know about the world we truthfully know? What is the relation of the world as we know it to the reality in its absolute sense? The etymological background of the term knowledge (Gr. $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ = knowledge, science, understanding; Gr. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ = a word, principle, debate) indicates the content of the struggle of the process of cognition as well as learning in relation to truth, conviction and the justification of legitimacy of this or that concept. In the history of epistemology, various concepts of thought overlap, while there can be a dominance of assumptions that in explicit forms can be seen, for example, in Spinoza’s rationalism, Hume’s empiricism, Kant’s agnosticism, Plato’s idealism, Comte’s positivism, Kierkegaard’s existentialism, Plotinus’ mysticism and Hegel-Heidegger’s phenomenology. In the past, various dominating paradigms of understanding of both objective and subjective worlds prevailed, and these paradigms oscillated within the polarity defined by agnostic unknowability and realistic knowability of reality as such.

Nobel Prize Laureate in literature (1990) Octavio Paz Lozano is convinced that: “Reality is everything that we are and also everything that surrounds us, keeps us and, at the same time, absorbs and nourishes us; it is richer, and more changeable and livelier than any ideas and systems that try to express it. Therefore, as a matter of fact, we do not know reality; we know only the part we are able to reduce into a language and concepts“ (Octavio, 1994, p. 20). The issue of the nature of reality and our cognitive understanding of the perceived world currently presents an important task

dealt with by experts all over the world. Evans (1996, p. 32-65) perceives this challenge in the form of the triad of the greatest rational challenges of current science – a secret of reality complexity, a secret of reality purposefulness and a secret of moral arrangement of the world, which he considers to be the most important to create descriptive as well as prescriptive ethical concepts, while from the academic community's point of view, the theological concept continues to be justified and legitimate.

In his recent book titled *The Grand Design* (2010), Hawking presented the scientific community with a bold claim according to which the laws of nature are sufficient to explain not only all the phenomena in the universe but also their origins. The consequences of Hawking's naturalism are fatal: (a) free will is just an illusion, (b) philosophy is a dead science, (c) ethics is losing its legitimacy. An effort to reduce ethics to the form of a scientific system of claims is a serious error of strict naturalism. Moreover, such an effort collides with the inconsistency of thinking in terms of formal logic. An example is the so-called Haldane's reflection based on materialistic reductionism in epistemology: when my mental processes are clearly determined by the movements of atoms in my brain, then there is no reason for me to think that my ideas are true; therefore, there is no reason for me to assume that the processes in my brain are determined only by atoms (Collins, 2003, p. 22). The strict naturalism thus paradoxically implies anticipation of reality, which goes beyond the mandate of naturalism.

Epistemological impulses. It can be said that the optimism of knowledge from the times of the Enlightenment was gradually replaced by humility and reserve. With regard to the issue of epistemology Polkinghorn says: "Now we know that the world is not mechanical only, even though we have always known it in a way, because we ourselves are not any mechanisms or automata. We have the power to make a decision, to act in the world and to change it. It is a limited power, though. We certainly cannot fly, but we do have the tools for flying ...20th century science does not perceive the world just as a physical entity, but as a reality, the good of which we shall seek. However, moral categories are not part of science" (Tippett, 2010, p. 265). This is also the reason why in the last decades, individual scientific disciplines have been precisely specifying their epistemological mandates, which becomes a basis for the need of interdisciplinary dialogue, in particular with regard to applied sciences, such as ethics.

In his interpretation of Gödel's theorem in relation to knowing reality, Freeman Dyson claims that "there will always be problems to which there will be no solutions within given rules" (Dyson, 2008, p. 226), by which he sets the boundary in epistemology in the sense of approaches of formal logic. Similarly, Gregory Chaitin, Professor of Mathematics, in connection with the consequences of non-reducibility of a certain type of algorithmic information, points to the obvious limits of the cognitive potentiality of man and human logic as such, since some mathematical facts are, in terms of epistemology, "true and yet unprovable" (Chaitin, 2006, p. 55) under the rules of formal logic. This corresponds to Ratzsch's view of the limits of scientific knowledge. According to him, science "cannot provide real proof of its results" (Ratzsch, 2000, p. 92) because for the purpose of reasoning and logical procedures, natural sciences use basic methodological and logical assumptions which, however, are not created by science, and are brought into these processes from outside, i. e. from settings outside science itself.

Divine Command Theory. It is a metaethical theory which proposes that moral truths do not exist independently of God's will (MARTIN, 1993, p. 229). Divine Command Theory (DCT) thus creates a direct dependence of man's moral knowledge on his theological knowledge in the sense that without knowing God's commands, man cannot claim that he has a knowledge of moral obligations. By this concept, God is independent of the universe and stands above it as the Creator. At the same time, however, DCT as a realistic position is interesting also by claiming that moral the properties of good and evil are given by something which is independent of man, of man's mind, opinions, preferences, culture etc., and also not conditioned by man.

This offers a space for reflection on the normative basis of ethical principles, but paradoxically creates a problem for epistemological aspects of metaethics. If it were true that something is good or bad when and only when God explicitly commanded or prohibited it, then it would be obvious that moral realities could not be determined by means that are common in the environment of natural sciences, psychology or sociology.

In this concept, ethical categories are universal, absolute and indisputable. By DCT, God is an omnipotent being that knows us better than we know ourselves. He knows what happened, what is happening and what will happen. Moreover, God has a mandate to respond to man's failure in a perfect and fair way. By this, the objectivity of all factors included is guaranteed. As God created everything, He did not create, for example, laws of mathematical logic that are created by man, while they correspond to the reality of the universe and, therefore, they are true and real in a way. Howard-Snyder (1999, p. 381) points to the analogy between the laws of mathematical logic and the truths of morality, whereby "both are true, and yet not created by anybody", which turns this theory into a concept very popular among current experts, pointing to fundamental problems in explaining the origin of moral rules.

Euthyphro dilemma. The Euthyphro dilemma presents a critical point of the DCT concept. This dilemma is discussed by Plato, who by artistic means rendered the dialogue between Euthyphro and Socrates at the royal court: "Is the pious loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is loved by the gods?" (Plato, 2002, p. 14). The essence of Socrates' contemplation can be reformulated as follows: Did God command this particular task because it is morally correct, or is it morally correct because it was commanded by God? Regardless of the direction of our arguments in trying to respond to the question put in this way, we will always be up against an intractable barrier.

If God commanded something because it was morally correct, then ethical rules do not any longer depend on God in the sense of DCT. God cannot be the fundamental source of morality, but His task is to differentiate between the categories of good and evil because "God discovers morality, and does not create it" (Arthur, 2004, p. 20). On the other hand, if something commanded by God is correct because it was commanded by God, then we face a problem of the arbitrary possibility of God issuing commands that are ethically unacceptable.

The formal aspect of the argument against DCT is of the following structure:

Claim A: Some things, such as ethnic genocide, are always morally bad.

Claim B: God can command anything, which means also ethnic genocide.

Claim C: If the concept of DCT is true, then ethnic genocide could be morally justifiable.

Under such a presumption, however, God loses, in men's eyes, the mandate of ultimate moral authority, and DCT becomes an untenable concept. A more consistent postulate of consequences can even lead to a claim that God cannot exist.

Craig offers a different construct of thoughts. He works on the basic premise that correlates with the reality of evil and corresponding ethical categories. His logical structure of the defence of DCT against its critics, who use arguments from the position of realists on the issues of evil, is as follows (Pojman, 2006, p. 197):

Claim A: If God does not exist, then no moral absolute values exist.

Claim B: Evil exists, which means that a negative absolute value exists, which implies the existence of an absolute positive value (God).

Claim C: It follows that God exists.

In a close study of Craig's sequence, one comes to an interesting conclusion – if God is not the ultimate source and authority of morality, then He cannot have an absolute position as an objective source of morality.

The possible solution to the Euthyphro dilemma. There have been several concepts seeking to solve this dilemma. Well-known is Aquinas's concept of the natural law theory (Clark

– Poortenga, 2003). Alston proposes a formulation of positive moral imperatives (Alston, 1990), while Adams suggests a modified DCT (Adams, 1987). There are also a number of variants and combinations of the above mentioned. To a certain extent, each attitude offers a satisfying solution of a certain aspect of the dilemma, but, at the same time, it offers another problem that is definitely not less serious. This paper offers the following solution.

The basis of the consideration is the interpretation of the biblical text of Ex 3:14 – God said to Moses, “I AM WHO I AM. This is what you are to say to the Israelites: ,I AM has sent me to you”.

ינחלש היהא לארשי ינבל רמאת הכ רמאיו היהא רשא היהא השמ-לא מיהלא רמאיו
םכילא:

God reveals himself to Moses not only as “the God of Abraham, Isaac and Jacob “ – where it concerns, the historical and religious aspect of self-revelation in time – but also by his own name היהא (ehje) deriving from the verb היה (hayah): I am who I am, which in a Hebrew way of thinking represents the important pointer to the very substance of being itself. The content of this word still presents a major problem not only for translators but also for theologians and philosophers. Variants in the interpretation of the word היה are as follows: the one who causes the existence of the others because he has being in himself; eternal being; the one who implicates the cause of events; release of power to make the initial intention happen; confirmation of a covenant between two partners; an eventuality better for you (Vine et al., 1985).

Etymological exploration opens here a mysterious conceptual dimension of self-reflection of ontological reality that goes beyond not only our imagination and empirical memory but also an abstract way of thinking. God enters the space-time continuum in a form of being that is not in space-time. As the creator of the universe, He enters the universe. Moses communicates with a being that is not graspable by the terminology used by man for a conceptual seizing of phenomenological phenomena and empiric experience that is common experience. Therefore, we have a problem with translating the text by which God expresses his essence.

On the other hand, Moses communicates with God, he tries to understand Him and to understand instructions given to him. The dialogue that takes place between Moses and God is a dialogue with a being that diametrically differs in nature from Moses himself. Although it is true that, according to the narrative of the Book of Genesis, man is created in the image and likeness of God (Imago Dei), but the being of man and the being of God fall within diametrically different categories, whereby we are not able to completely express or describe their difference. This is the reason why we have to be very careful in our reflections about what God can do and what not, or why God does something in a certain way, and not in a different way.

Conclusion. The Divide Command Theory (DCT) presents an intriguing metaethical concept that gives the researchers dealing with moral philosophy a thought-provoking and inspiring framework helping us understand the substance of man’s morality and of the world. It not only opens fundamental questions of anthropology but also outlines epistemological limits of man’s cognitive determinateness to be taken into account in reflecting on ethical frameworks when moral challenges of current society are to be addressed. Being the central paradox of DCT, the Euthyphro dilemma presents a problem whose final solution is not yet known to us. With an aim to contribute to this discourse, this study outlines a new view of the Euthyphro dilemma based on the hermeneutics of the key biblical text. The basis of our argument is the limitation of the human mandate for considerations with regard to DCT, due to the differences of substance between man and God. This limitation is not static, and can change depending on the cultural, social, political and religious conditions in which man is found. In spite of various contexts, there is always the ethical level which presents an absolute ethical imperative.

References

- Alston, W. (1990), „Some Suggestions for Divine Command Theorists“, Christian Theism and the Problems of Philosophy. Michael D. Beaty, ed. University of Notre Dame Press, Indianapolis, pp. 303-326.
- Arthur, J. (2004), *Morality and Moral Controversies*. Routledge, New York, 672 p.
- Carson, D. A. (1996), *The Gagging of God*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 640 p.
- Clark, K. J. – Poortenga, A. (2003), *The Story of Ethics: Fulfilling Our Human Nature*. Pearson Education, Inc., New Jersey, 170 p.
- Collins, J. C. (2003), *Science & Faith – Friends or Foes?* Crossway Books, Wheaton, 448 p.
- Dyson, F. (2008), *The Scientist as Rebel*. NYRB, New York, 400 p.
- Geisler, N. L. (2010), *Christian Ethics – Contemporary Issues & Options*. Baker Academic, Grand Rapids, 448 p.
- Hawking, S. (2010), *The Grand Design*. New York: Bentam Press, 208 p.
- Howard-Snyder, F. (1999), *Christianity and Ethics. Reason for the Hope Within*, Michael J. Murray ed. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, pp. 375-398.
- Chaitin, G. J. (2006), „The Limits of Reason“, *Scientific American, INC.*, No. 3, pp. 74-81.
- Martin, M. (1993), *The Case Against Christianity*. Temple University Press, Philadelphia, 256 p.
- McGrath, A. (1996), *A Passion for Truth*. IVP, Downers Grove, 287 p.
- Octavio, P. (1994), *The Labyrinth of Solitude*. Grove Press, New York, 398 p.
- Plato, (2017), *The Republic*, Amazon Classics, Seattle, 652 p.
- Pojman, L. P. (2006), *Ethics – Discovering Right & Wrong*. Thomson Wadsworth, London – California – Singapore – Victoria – Toronto, 276 p.
- Ratzsch, D. (2000), *Science & Its Limits*. IVP, Downers Grove, 191 p.
- Tippett, K. (2010), *Einstein’s God*. Penguin Group, New York, 286 p.
- Vine, W. E. - Unger M. F. - White W. (1985), *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. Thomas Nelson Publishers, Nashville, 823 p.
- Zacharias, R. (1997), *Deliver us from Evil*. Word Publishing, Nashville, 243 p.

© *Tibor Mahrik*

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

СТАНОВЛЕННЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ДУМКИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА РЕАКЦІЯ НА ЦИВІЛІЗАЦІЙНУ КРИЗУ

Горбань Р. А.

кандидат філософських наук, доцент, в. о. професора,
Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв (Україна)

graukr@gmail.com

Анотація

Ричард Горбан. Формиране на френската персонистична мисъл като философска реакция на цивилизационната криза. В тази статия авторът потвърждава, че персонализъмът, формиран през 1930-те във Франция с усилията на Маритен, Муниер и Бердяев, не е възникнал не само като една от формите на модернизма, която е била проява на кризата, но и като философска реакция на кризисните явления при прехода от XIX към XX век. Тази криза беше свързана с пълната секуларизация на всички сфери на живота и се съпровождаше не само с антиклерикални, но и с антихристиянски настроения. Въодушевени от идеята за католическото възраждане и осъзнавайки цивилизационния мащаб на този упадък на социалните и културни институции, дехуманизацията и деперсонализацията, забелязващи се в обществото, философите-персоналисти започнаха търсене на практическо преодоляване на кризата. На фона на упадъка на философската мисъл, на антиперсоналистическите по своята същност фашистка и комунистическа концепции, инспирирани от философията на Ницше и Маркс, френските персоналисти противопоставиха идеята за персоналистическата цивилизация, структурата и духа на която в тяхната насока се прогнозираха от реализацията от всеки индивид на неговата личностна същност. Важна черта на френския персонализъм се забелязва и в неговата педагогическа насоченост, обусловена от разработката на персоналистическата концепция за човека, на която предстоеше да стане програма за особен възпитателен процес. Друга негова особеност стана стремежа на религиозните философи да обединят всички хора – вярващи и невярващи – около общите персоналистични ценности. Идеите на френските персоналисти намериха своето развитие и в социалната политика на католическата Църква и станаха философска основа на антропологическата преориентация на християнското богословие, която беше декларирана на Втория Ватикански Събор в качеството на свръхважна задача на курса за католическо обновление (*aggiornamento*).

Ключови думи: персонализъм; цивилизационна криза; френски персонализъм; католическо възраждане; секуларизация; деперсонализация; дехуманизация; декаданс

Анотація

Ричард Горбань. Становлення французької персоналістичної думки як філософська реакція на цивілізаційну кризу. У статті доводиться, що персоналізм, який сформувався у 1930-х рр. на теренах Французької Республіки зусиллями Марітена, Муньє і Бердяєва, постав не лише у якості однієї з форм модернізму, але і як певна філософська реакція на кризові явища, що виникли на межі XIX – XX ст. Ця криза була пов'язана з тотальною секуляризацією усіх сфер життя і супроводжувалася не лише антиклерикальними, але й антихристиянськими настроями. Натхненні ідеєю католицького відродження й вражені

усвідомленням цивілізаційного масштабу тогочасного занепаду соціально-культурних інституцій, дегуманізацією й деперсоналізацією, що поширювалися на той час у суспільстві, філософи-персоналісти шукали практичних шляхів подолання кризи. Антиперсоналістичним за своєю сутністю фашистській і комуністичній концепціям, що були інспіровані філософією Ніцше і Маркса, французькі персоналісти протиставили ідею персоналістичної цивілізації, структури і дух якої спрямовані на те, щоби кожний індивід міг реалізувати себе у якості особистості. З'ясовано, що важливою рисою французького персоналізму є його педагогічна скерованість, обумовлена розробкою персоналістичної концепції людини, яка б стала програмною для виховного процесу в межах усієї цивілізації. Іншою його ознакою, що мала практичні наслідки в сучасному світі, стало намагання релігійних філософів об'єднати всіх людей – віруючих і невіруючих, - навколо спільних персоналістичних цінностей. Ідеї французьких персоналістів отримали розвиток у соціальній політиці католицької Церкви і стали філософським підґрунтям антропологічної переорієнтації християнського богослов'я, яка була задекларована на Другому Ватиканському Соборі як надважливе завдання курсу католицького оновлення (aggiornamento).

Ключові слова: персоналізм; цивілізаційна криза; французький персоналізм; католицьке відродження; секуляризація; деперсоналізація; дегуманізація; декаданс

Abstract

Richard Gorban. Formation of French Personalist Thought as Philosophical Response to Civilizational Crisis. In this article, the author substantiates that Personalism, formed in the 1930s in France due to the endeavors of Maritain, Mounier and Berdiaiev, originated not like one of the forms of Modernism, which was a manifestation of the crisis, but as a philosophical response to the crisis phenomena at the turn of the 19th century. This crisis was bound with the utter secularization of all spheres of life in concomitance with anti-clerical and antichristian moods. The idea of Catholic revival kindled in the minds of the philosophers-personalists, who realized the civilizational scale of modern decline of social and cultural institutions, dehumanization and depersonalization in society and searched for a set of rules of thumb to surmount the crisis. Against the backdrop of the decay of philosophical thought, French personalists countered the idea of personalistic civilization, the structure and spirit of which are aimed at personal self-fulfillment, with the fascist and communist concepts, anti-personalistic by nature, that were inspired by the philosophy of Nietzsche and Marks and aspired not just to dominate the world but conduct civilization mission. It is evident that a signature plank of French Personalism is its pedagogical vector, determined by the development of personalistic concept of a human being, that would become part of the training program for the educational process within the framework of civilization. Its other feature, that had ramifications in the modern world, is the efforts exerted by philosophers of religion to unify peoples, both the faithful and atheists, around common personalistic values. The ideas of French personalists were implemented into social policy of the Catholic Church and became philosophical foundations of refocusing of Christian theology, declared at the second Vatican Council as an extremely important task of the course of the Catholic renewal (aggiornamento).

Key words: personalism; civilizational crisis; French Personalism; Catholic revival; secularization; depersonalization; dehumanization; decadence

Постановка проблеми. Сучасний український філософ В. О. Сабадуха, який у своїх працях послідовно розробляє історичні, теоретичні й практичні аспекти персоналізму й обґрунтовано доводить актуальність його ідей, доцільність застосування філософсько-релігійної основи для розбудови національної ідеї в Україні, стверджує, що антрополого-

глобальна криза сучасності є по суті кризою “посередньої людини, яка перемогла під час “Великої” французької революції й нав’язала європейській спільноті пріоритет матеріального” (Сабадуха, 2017, с. 229). На думку українського вченого, страта французького короля Людовика XVI 1793 року стала відправним моментом деградації філософського мислення в процесі знецінення принципу духовної ієрархії та заміни його на новий “абсолют” – “кожна людина – особистість”, яка призвела до декадансу європейської філософії у XIX ст. і обумовила її подальшу кризу, яка триває і сьогодні (Сабадуха, 2017, с. 139). Персоналістичні концепції у французькій філософії зароджуються як реакція на зазначений В. О. Сабадухою декаданс філософської думки, втрату її вітальності через деперсоналізацію. Французький персоналізм сформувався на початку 30-х рр. XX століття, в епоху модернізму і був представлений передусім такими видатними мислителями як Еманюель Мунье, Жак Марітен, Жан Лакруа, Моріс Недонсель, Поль-Луї Ландсберг, Жан-Марі Доменак, Моріс Мерло-Понті, Поль Рікер, Мікель Дюфрен та ін.

Аналіз останніх досліджень і формування мети статті. В Україні окремі аспекти французького персоналізму у тих чи інших його концепціях розглядають С. Л. Шевченко, Я. А. Соболевський, К. С. Рассудіна, Р. М. Поліщук В. К. Ларіонова, Л. В. Борисевич, І. В. Бурлака, І. М. Балабан. Для нашого дослідження важливим є аспект, пов’язаний з культурно-історичними умовами, в яких і з яких формувалася персоналістичний світогляд мислителів, що виступили фундаторами осередку персоналістичної думки у Франції журналу “Esprit”, а також аспект, пов’язаний з реакцією цих філософів на кризові явища доби.

Виклад основного матеріалу. На становлення персоналізму у Франції вплинули й значною мірою визначили його проблематику буремні події початку XX ст.: Перша світова війна, низка революцій, що відбулися в Росії, Німеччині, Фінляндії, Угорщині, глобальна економічна криза 1930-х рр., зародження нацизму та його поширення Європою, формування тоталітарних, диктаторських режимів у Росії, Італії і Німеччині. Як зауважує Я. А. Соболевський, французький персоналізм виник головним чином як варіант соціального християнства в ліво-католицьких колах (Соболевський, 2012, с. 37). Усе це відбувалося на тлі розгортання процесів тотальної секуляризації всіх сфер колишньої Європи і великою мірою було обумовлене ними. У Франції секуляризація мала міцну ментальну й світоглядну основу, генетично пов’язану з раціоналістичною традицією у філософії і класицистичною традицією в літературі та мистецтві.

Процеси секуляризації вельми підсилював бум окультизму, що поширився Європою і найбільше виявив себе у Франції та значною мірою в Росії, бо саме в цих країнах утворилися найвідоміші езотеричні й окультні осередки – теософські товариства Блаватської і Папуса. Видатний релігієзнавець М. Еліаде в праці “Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання” говорить, що вже у XVIII ст., у добу Просвітництва та в періоди доромантизму і романтизму першої половини XIX ст. деякі німецькі й французькі автори використовували у своїх писаннях окультні й теософічні знання, висловлюючи надію на особистісне й колективне містичне відновлення первісної гідності й можливостей людини. Дещо інша орієнтація проявилася у французьких авторів другої половини XIX ст., яких привабили окультні ідеї та практики Еліфаса Леві, Папуса і Станіслава де Гуайта, котрі пропонували повернутися до первісного стану людини, неспотвореної гріхопадінням, через “духовне вдосконалення”, тобто посередництвом ворожбитства або алхімічних дій (Еліаде, 2001, с. 512 – 514). Вірусом окультизму були вражені всі представники французького літературного модернізму від Бодлера до Бретона. М. Еліаде стверджує: “...ці митці використовували окультні знання як могутню зброю в їхньому бунті проти буржуазних інституцій та ідеології. Вони відкидають офіційну тогочасну релігію, етику, соціальні звичаї та естетику. Настрої декого з них не просто антиклерикальні, як у більшості французької інтелігенції, а й антихристиянські; вони, по суті,

відкидають юдо-християнські цінності так само, як і ідеали греко-римської доби та Відродження” (Еліаде, 2001, с. 514). У 1920-х рр. з нищівною критикою модерного західного окультизму виступив французький філософ Рене Генон (1886 – 1951) у низці праць “Теософізм – історія псевдорелігій” (1921), “Облудність спиритизму” (1923), “Схід і захід” (1924) “Криза сучасного світу” (1927), але як засновник інтегрального традиціоналізму він заперечує привілейований статус людської особи, стверджуючи, що людина є лише минулим і випадковим виявом істинного буття (Еліаде, 2001, с. 526). Негативні тенденції спиритуалізму виявилися вельми небезпечними симптомами як для особистісної, так і для суспільної свідомості, оскільки зв’язок з езотеричними доктринами, окультними практиками, їх естетизація, ще не наділяє існування людини новим сенсом, а лише виконує парарелігійні функції, поглиблюючи онтологічний розрив, що породив кризу як релігійної, так і соціокультурної свідомості на межі XIX – XX ст.

У своїх працях, присвячених персоналізму, В. О. Сабадуха вказує на два важливі для нашого дослідження аспекти, пов’язані з наслідками французької революції. По-перше, він висуває думку про те, що під час “Великої” французької революції перемогла “посередня людина”, яка й нав’язала європейській спільноті пріоритет матеріального, відтоді матеріалізм веде старанно приховану світоглядну, психологічну, політичну й інформаційну боротьбу за знищення духовного начала людського буття (Сабадуха, 2017, с. 229). По-друге, вчений стверджує, що від моменту страти французького короля Людовіка XVI розпочався занепад європейської філософії, оскільки “відбулася кривава зміна принципів буття, здійснена під “проводом” філософів”, заперечення принципу духовної ієрархії заради свободи, рівності й братерства, що й призвело до ще більшої нерівності, “знищення первоначал буття” (Сабадуха, 2017, с. 139; 140). На думку В. О. Сабадухи, декаданс філософії пов’язаний з втратою провідної ідеї світового духу, і на це першим звернув увагу Ф. Ніцше, а згодом А. Швейцер, Е. Гуссерль, М. Бердяєв та ін. Український філософ наполягає на тому, що філософія за своєю сутністю виступає формою духовного об’єднання людини зі світом, але в епоху модерну, коли людина поставила себе на місце Бога, шукаючи панування над природою, філософи допомогли обґрунтувати необхідність такого домінування людини, розглядаючи його як певне зростання свободи. Починаючи з епохи модернізму, філософи припинили думати про буття й підпорядкували філософію науці й політичній діяльності, тому, на переконання В. О. Сабадухи, філософи несуть безпосередню відповідальність за розбалансування взаємозв’язків між людиною і світом (Сабадуха, 2014, с. 184). І оскільки сучасна антрополого-глобальна криза є перш за все кризою людини, точніше – кризою “її певного типу – посередньої людини” (Сабадуха, 2017, с. 229), то “забезпечити єдність людини і Світу здатна лише особа” (Сабадуха, 2014, с. 184).

Як бачимо, йдеться не просто про декаданс як культурно-історичне явище, що виявило себе у філософії чи в літературі, а про занепад, втрату вітальності філософської, мистецької, релігійної та наукової свідомості. Розглядаючи декаданс як феномен проявлений у генезі будь-якої цивілізації, російський дослідник О. І. Місуно засвідчує, що ця епоха виступає останнім моментом у розвитку культури, який означає, що у системі вже неможливо зупинити процеси виродження, відтак лишається довести їх до логічного завершення (Мисуно, 2000, с. 130).

Піковим явищем декадансу стала тотально деструктивна філософія Фрідріха Ніцше, яка згенерувала крайні форми індивідуалізму та, як доводить сучасний шотландський філософ Е. Макінтайр у праці “Після чесноти. Дослідження теорії моралі” (1981), знищила підґрунтя моральної традиції. За словами Е. Макінтайра, Ніцше і всім його екзистенціалістським та емотивістським наступникам, які заперечували об’єктивне значення етичних понять, вдалося вибудувати позірно успішну критику всієї попередньої моральності (Макінтайр, 2002, с. 176).

На зламі XIX – XX ст. виникає розкол між двома провідними тенденціями культури: модерною і реалістичною, у середині століття стане очевидним, що розкол цей репрезентує

не чергову зміну культурно-історичних епох, а є глибокою духовною кризою культури, кризою цивілізаційного характеру, що набуває глобального масштабу. На межі ХХ – ХХІ ст. сучасні вчені визначають цю кризу як глобальну й антропологічну, в процесі якої відбувається формування постіндустріальної свідомості та перехід до технотронної цивілізації.

Перше число журналу “Esprit” (Дух), який став осередком філософської персоналістичної думки у Франції, об’єднавши інтелектуалів персоналістичного спрямування, побачило світ у жовтні 1932 року. Французькі філософи-персоналісти з’являються на культурно-історичній арені в момент, коли: 1) декаданс філософського мислення не лише досягає свого апогею, але й встановлюється невтішний діагноз культурі; 2) антиклерикальні й антихристиянські настрої остаточно виявляються і в модернізмі, і в реалізмі; 3) конфлікт ірраціоналістичних і раціоналістичних інтенцій колективної свідомості концептуалізується в європейській культурі у вигляді двох потужних течій – модернізму і реалізму; 4) протистояння модернізму і реалізму починає виявляти ознаки не просто культурної, але й цивілізаційної кризи; 5) відчутним у Франції починає бути вплив Великої депресії; 6) в європейських інтелектуальних колах набувають популярності ідеї Маркса, Фройда і Ніцше; 7) Бердяєв переїздить до Кламару і між ним та французькими мислителями відбувається прямий обмін думками у безпосередньому, живому спілкуванні; 8) Муньє, Лакруа і Марітен спілкуються один з одним, і це обумовлює взаємовплив їхніх ідей; 9) засновники журналу “Esprit” Муньє і Марітен після особистого знайомства починають підтримувати дружні стосунки з Бердяєвим та зустрічаються з ним на різних інтерконфесійних зібраннях.

У цей час один із фундаторів журналу й активний співробітник перших років його існування філософ-неотоміст Жак Марітен (1882 – 1973), розбираючи в праці “Релігія і культура” (1930) конфлікт культурного й релігійного начал у сучасному суспільстві, говорить про занепад духовного устрою, втіленого в устрої соціальному. Цей занепад “суспільної і культурної маси людей, узяті радше в її (незавершеній) єдності, в колективних структурах з їх “об’єктивним духом”, ніж у вигляді окремих індивідів” філософ визначає як занепад християнської цивілізації і апелює до відомої тези Бердяєва про “негідність християн” і “гідність християнства” (Марітен, 1999, с. 97). Марітен дуже добре зрозумів й точно визначив характер сучасної йому кризи як цивілізаційної, але помилився щодо визначення її світоглядної сутності, адже, як показав перебіг історії та аргументовано довів американський філософ, соціолог і футуролог Е. Тоффлер, зазначена криза була кризою індустріальної цивілізації, а не цивілізації християнської. Християнство вже в умовах новонародженої цивілізації не втрачало ані своєї домінуючої позиції у світі, ані своїх адептів, а навпаки, за прогнозами Всесвітньої енциклопедії Д. Б. Барретта і Т. Джонсона, у 2025 році чисельність християн зросло приблизно на 30%, з 2 мільярдів до 2,6 (Тоффлер, 2008, с. 533).

Засновник журналу “Esprit” філософ-персоналіст Еммануель Муньє (1905 – 1950), і пропонує протистояти кризі в персоналістичний спосіб: “Наша місія полягає у тому, щоби у розпал кризи допомогти людині зберегти себе і, разом з тим, змінити себе” (Муньє, 1994, с. 54). Як і Марітен, він розглядає сучасну кризу в цивілізаційному вимірі. У праці “Маніфест персоналізму” (1936) Муньє стверджує, що в цивілізації, яка розвивалася з часів Відродження, за рахунок небезпечного корумпування духовних цінностей поступово утворилися буржуазний гуманізм, буржуазна мораль і головне – буржуазне християнство, тому завдання персоналізму, філософ вбачає, у відвоюванні цих цінностей і спрямуванні їх на боротьбу з “буржуазно-індивідуалістичною” (Муньє, 1999, с. 274), за його визначенням, цивілізацією, яка, на його думку, й сприяла розкладу християнства. Муньє вважає, що у витоків цієї цивілізації перебував бунт індивіда проти інертного й незграбного соціального механізму та зашкарублого духу, проте вона втратила свій персоналістичний аспект і перетворилася на обмежену концепцію індивіда – індивідуалізм, який, у першу чергу, став занепадом індивіда,

а по-друге, “ізолював людей тією мірою, якою їх знецінив” (Муньє, 1999, с. 275). Поступово заміна індустріального прибутку спекулятивними баришами, цінностей творчості – цінностями комфорту призвела й до девальвації індивідуалістичного ідеалу, витворивши буржуазний дух, що став антиподом усялякої духовності. Французький філософ й вияв спільну мету у фашистській, націонал-соціалістичній і комуністичній концепціях як антиперсоналістичну за своєю сутністю, як – підкорення особистостей з їхніми унікальними долями централізованій земній владі, яка приписує собі “духовне всевладдя” (Муньє, 1999, с. 281). Згадані концепції, на думку мислителя, й почали зазіхати на цивілізаційну місію, ще більше поглиблюючи кризу, тому Муньє й протиставив їм персоналістичну концепцію. Персоналістична цивілізація, на його думку, – це цивілізація, структури і дух якої спрямовані на те, щоби кожний індивід міг реалізувати себе у якості особистості, мав можливість жити як особистість – розвивати максимум ініціативи, відповідальності, духовного життя (Муньє, 1999, с. 300 – 301).

Зауважимо в дужках, що саме так описує “стиль організації творчих колективів” (Тоффлер, 2008, с. 47), тобто робочих груп чи команд у всіх сферах діяльності, та професійні якості робітників нової постіндустріальної цивілізації Е. Тоффлер, на думку якого, люди з такими питомими рисами стануть її рушійною силою. Американський футуролог, низка серйозних передбачень якого вже справдилися, засвідчує: “Роботодавцям Третьої Хвилі все більше потрібні чоловіки й жінки, які вміють узяти на себе відповідальність, які розуміють, як їхня праця узгоджується з працею інших, які можуть упоратися навіть із більшими завданнями, які пристосовуються до швидких змін обставин і чутливо настроєні до людей, що працюють поруч із ними” (Тоффлер, 2000, с. 340). Е. Тоффлер переконаний (позаяк йдеться вже не про прогнози, а про факти), що індустрія Третьої Хвилі не зможе функціонувати без працівників, “які дошукуються смислу, які ставлять під сумнів накази керівників, які прагнуть мати свободу дій або вимагають, щоб їхня праця була соціально відповідальною” (Тоффлер, 2008, с. 342).

Повертаючись до концепції Муньє, маємо зазначити, що філософ говорить про вирішальну історичну місію персоналізму, яка, на його думку, і полягає у тому, щоби в протистоянні з буржуазним світом, марксизмом і фашизмом виступити у якості вчення, пов’язаного з глибинною долею реальної людини, джерела натхнення і філософського обґрунтування цілісної концепції цивілізації. Французький мислитель пояснює головне практичне спрямування персоналістичного руху, яке кардинально відрізняє його від ідеології або пересічної філософської чи етичної доктрини, таким чином: “Персоналізм прагне наповнити животворною мудрістю підкорені людині механізми, щоб вплинути на них не ззовні, а керувати ними і спрямовувати їхній рух зсередини” (Маритен, 1999, с. 321).

Видатний представник герменевтики, французький філософ персоналістичного спрямування Поль Рікер (1913–2005) у праці “Еммануель Муньє: філософ-персоналіст”, опублікованій 1950 року в “Esprit”, також намагався визначити початкову мету персоналізму, й прийшов до висновку про те, що вона полягає в розвитку бачення нової цивілізації. На його думку, прикметник “персоналістська” кваліфікує передусім цивілізацію, цивілізаторське завдання, цей термін й було вжито 1932 року для того, щоби позначити перші дослідження журналу “Esprit” як дослідження політичної та духовної кризи, що ширилась Європою. Персоналізм перший, відчувши її цивілізаційний масштаб, відгукнувся на неї в експериментальний спосіб, намагаючись не просто осмислити, проаналізувати й описати її типову структуру, але й “натиснути на історію войовничою думкою певного виду” (Рікер, 2001, с. 143). Муньє проповідував “пробудження”, стверджує П. Рікер, перенісши цей вислів з життя релігійної спільноти в більш широку площину цивілізації. Відтак, П. Рікер говорить про виховну функцію персоналістичного руху, започаткованого групою “Esprit”, і визначає персоналізм як педагогіку суспільного життя, пов’язану з пробудженням особи, вбачаючи новаторство Муньє у тому, що він, піднявшись над філософсько-теоретичною проблематикою, запропонував

професійним філософам “філософську матрицю”, яка надавала іншу тональність і форму дослідженням, і визначала теоретичні та практичні методи, спроможні утворити одну чи кілька філософських систематизацій. За словами П. Рікера, у післявоєнний період Муньє спрямував свої дослідження в більш філософське річище, перетворивши персоналізм на одну з “філософій існування” (Рікер, 2001, с. 144).

Один з головних розробників магістральних напрямків діяльності “Esprit” та його філософської платформи, філософ-персоналіст Жан Лакруа (1900 – 1986), як і П. Рікер, підтримував цивілізаційне спрямування вчення Муньє, який будучи католицьким філософом не зробив свій журнал власне католицьким саме з цивілізаційних міркувань – звернення прибічників персоналістичної думки було спрямоване до всіх людей – і віруючих, і невіруючих для того щоби персоналістичне вчення мало можливість стати новим антикризовим світоглядом спільним і для релігійних людей, і атеїстів. Лакруа писав: “Персоналістична спрямованість не є необхідністю християнською; вона може бути і в атеїста, і у віруючого; вона має значення для кожної людини, яка хоче сприяти благу усього людства” (цит. за Вдовина, 2004, с. 589). У праці “Персоналізм: витоки, засади актуальність” (1981) Лакруа розглядає персоналізм як універсальний орієнтир у нестабільні часи кризової доби, наголошуючи на його історичній місії, як і Муньє, адже центром цього вчення є особа, особистість, яка й перетворює і розвиває індивіда, виводячи його за власні межі, бо якраз це й відбувалося історично в процесі людської історії. В інтерпретації французького філософа саме особистість є рушієм розвитку людства, позаяк “тільки вона, нескінченно перетворюючи себе, тим самим перетворює наше соціально-політичне й економічне життя, нашу етику та естетику” (Лакруа, 2004, с. 5). Оцінюючи глибину сучасної кризи вже не з позиції початку ХХ ст., а з позиції часу його завершення, Ж. Лакруа зауважує, що “кінець доби у певному розумінні є кінцем чи, радше, зміною індустріальної ери”, що й відкрило можливість для розвитку “нової, більш людяної, особистісної й спільнотної цивілізації”. Філософ вказує на зміщення акценту з політичного феномену на соціальний, який є “спільним життям людей” (Лакруа, 2004, с. 160). Стверджуючи, що в цьому контексті актуальними стають дослідження різних форм і модальностей осередків спільнотного існування, в яких присутність осіб була б “реальною”, Лакруа вказує і на те, що персоналізм відповідає найважливішим потребам сучасності.

Важливо зазначити, що у Муньє і Марітена розуміння кризового характеру сучасної їм доби формувалося під впливом філософії Бердяєва. На цей вплив вказують і самі французькі філософи, і Бердяєв, і дослідники їхніх філософій. Цій темі присвячує ґрунтовний аналіз французький православний богослов О. Клеман, який говорить про пряий вплив Бердяєва на Муньє, Лакруа, Марітена та інших, стверджуючи, що стосовно підходів до проблеми особистості “певними своїми рисами французький персоналізм завдячує саме йому” (Клеман, 2002, с. 291).

Можна по різному оцінювати цей вплив, однак саме Бердяєв з його неймовірно потужною філософською інтуїцією одним з перших відчув антропологічний і глобальний характер загальноєвропейської кризи і проаналізував глибинні причини її виникнення, зазірнувши у саму сутність кризових явищ і виявивши їх онтологічне коріння. Аналіз, здійснений М. Бердяєвим, й досі залишається неперевершеним. У працях, які побачили світ ще до виходу “Маніфесту персоналізму” Муньє (1936) і “Цілісного гуманізму” Марітена (1936) Бердяєв і говорить про онтологічне розтління образу людини та зростаючий процес дегуманізації, який уражає духовну основу людської істоти, підкорює особистість безособовій, нелюдській стихії, що відтак й призводить до втрати людиною своєї особистості.

Найбільш “небезпечними” М. Бердяєв вважав концепції Ніцше і Маркса, стверджуючи, що саме вони окреслюють “зрив і кінець гуманізму”, “борються між собою і розділяють світ” (Бердяєв, 2003, с. 171), що вони є полюсами самозаперечення гуманістичної ідеї, що

ними й завершується “діалектика гуманізму” (Бердяєв, 2003, с. 374), яка трансформується у антигуманізм, в якому “завжди домінує антиперсоналізм” (Бердяєв, 2003, с. 370); до “небезпечних концепцій” М. Бердяєв відносив й фройдівську метафізику смерті і “ніщо”, яка, на його думку, перетворилась на характерну ознаку процесу дегуманізації у філософії й літературі модернізму (Бердяєв, 2003, с. 175). Саме ця концепція, на думку М. Бердяєва, й з’явилась на ґрунті “знедушання й спустошення душі” психоаналізом, який “поводиться з душевним життям людини так, ніби самої душі не існує” (Бердяєв, 1993, с. 76), а Фройд – відкриває безодню гріховних потягів у людині, але душі людської – не бачить.

У праці “Персоналізм” (1949), написаній вже після смерті Бердяєва, Муньє так і не спромігся піднятися на той щабель філософського узагальнення, який опанувала бердяєвська думка, тому й повторює, значно змістивши й пом’якшивши акценти, оцінку київським філософом ролі Маркса, Ніцше і Фройда у кризі, яку й визначає як кризу духовну, називаючи її кризою типово європейської людини, що народилася разом із буржуазним суспільством, яке створило істоту, в котрій тваринне начало підкорене розуму, а пристрасті нейтралізовано прагненням до благополуччя. За словами Муньє, за останні сто років ця впевнена у своїй непохитності цивілізація отримала три загрозливі застереження: “Маркс за узгодженістю економічних інтересів відкрив покладену в її основі безжальну боротьбу соціальних сил; Фройд за психологічною стабільністю виявив киплячий казан інстинктів; нарешті, Ніцше оголосив про народження європейського нігілізму...” (Муньє, 1999, с. 524).

В одній із перших своїх праць “Персоналістична спільнота і революція” (1935), що була написана під безпосереднім впливом Великої депресії, яка у Франції у 1935 році пішла на спад, Муньє, прагнучи негайного й дієвого відгуку на події, пропонує програму практичних дій “персоналістичної перебудови”, яка й містила у собі: а) боротьбу проти індивідуалізму, тобто, проти режиму анонімності, роздробленості, егоїзму та війни; б) боротьбу проти дикунського персоналізму і його анархістських чи фашистських різновидів; в) пошук сутнісної єдності між особою і суспільством (Муньє, 1999, с. 63).

В одній з пізніх своїх праць “Що є персоналізм?” (1946) Муньє, приходять до персоналістичного розуміння бердяєвської “есхатології як виявлення катастрофічної свідомості” (Горбань, 2014, с. 243), стверджуючи, що: “Усе, що має відношення до людини, розвивається виключно через кризи” (Муньє, 1994, с. 53). Таке розуміння сутності кризи призводить й до зміни погляду на місію (її удосконалення) персоналізму: “Наша місія полягає в тому, щоб у розпал кризи допомогти людині зберегти себе і, разом з тим, змінити себе” (Муньє, 1994, с. 53). Французький філософ від ідеї винайдення форми існування спільноти, яка б була адекватною особистості, не суперечила, а сприяла б її розвитку, приходять до чіткого розуміння діалектичності процесу розвитку особистості.

Натомість Ж. Марітен у тій ситуації пропонує концепцію “цілісного гуманізму”, яку розробляє на підставі томізму у низці своїх праць, а головні її положення викладає в програмній праці із відповідною назвою “Цілісний гуманізм” (1936). Як стверджує біограф Івана Павла II Дж. Вейгел, ця праця мала великий вплив і на К. Войтилу, а її аргументи щодо захисту демократії як сучасної державної системи, що максимально відповідає інтересам людської особи, позначилися на виробленні погляду Церкви на сучасний світ у ході II Ватиканського Собору (Вейгел, 2001, с. 208).

Марітен під впливом Бердяєва переймається соціальними проблемами, утім, залишаючись послідовним томістом, концепцію “цілісного гуманізму” розробляє у межах розбудови неотомізму. У праці “Від Бергсона до Фоми Аквінського” (1944) французький філософ зазначає, що гуманізм Фоми Аквінського є “інтегральним гуманізмом”, тобто таким, який “не зрікається нічого людського”, а сама томістична думка є персоналістичною, позаяк “філософський реалізм св. Томи незмінно передбачає дійсність цілісної людської особистості

перед буттям” (Маритен, 2006, с. 83). Ідея цілісного гуманізму Марітена, яка передбачає “органічний розвиток Церкви і світу” (Маритен, 2006, с. 82), спрямована на глобальний переворот духовно-ціннісних орієнтацій сучасного суспільства та безпосередньо пов’язана з реалізацією власне мирської місії християнської діяльності по відношенню до світу та культури.

Висновки. Персоналізм не варто вважати лише однією з форм модернізму. Модернізм сам був виявленням кризи, а персоналістична думка як французьких філософів, так і Бердяєва була своєрідною філософською реакцією на цю кризу. Побачивши у соціокультурних виявах сучасного світу, у філософських, мистецьких, економічних, політичних практиках ознаки цивілізаційної кризи, філософи-персоналісти розпочали пошуки шляхів її подолання. Якщо Бердяєв говорить про досвід, який є нерозривно духовним і церковним, то французькі філософи-персоналісти католицького спрямування обстоюють практичний підхід і говорять про соціальну політику Церкви, її соціальний емпіричний досвід. Французькі релігійні філософи Марітен, Муньє Лакруа, Рікер та інші, філософську думку яких інспірувало католицьке відродження, роблять величезний внесок у цю справу, що й позначилося на розвитку католицизму до і після II Ватиканського Собору. Важливою рисою французького персоналізму є його виховна функція майже цивілізаційного масштабу, яку обстоює Муньє, намагаючись розробити в рамках персоналізму концепцію людини, яка б стала програмною для виховного процесу в рамках усієї цивілізації. Іншою важливою ознакою французького персоналізму, що мала практичні наслідки в сучасному світі, стало намагання релігійних філософів об’єднати всіх людей – віруючих і невіруючих, навколо спільних персоналістичних цінностей. Таким чином, персоналістичне вчення стало новим антикризовим світоглядом, спільним для усіх людей на нашій планеті.

Література та посилання

- Бердяєв, Н. А. (1993), “О назначении человека: Опыт парадоксальной этики”, О назначении человека, Республика, Москва, с. 19 – 252.
- Бердяєв, Н. А. (2003), “Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого”, Диалектика Божественного и человеческого, АСТ, Москва; Фолио Харьков, с. 341 – 498.
- Бердяєв, Н. А. (2003), “Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи”, Дух и реальность, АСТ, Москва; Фолио Харьков, с. 157 – 226.
- Вдовина, И. С. (2004), “Философ-персоналист Жан Лакруа”, Избранное: Персонализм. Пер. с фр., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), с. 587 – 596.
- Вейгел, Дж. (2001), Свидетель надежды Иоанн Павел II. Пер. с англ., АСТ, Москва, 672 с.
- Горбань, Р. А. (2014), Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: Монографія, Нова Зоря, Івано-Франківськ, 280 с.
- Еліаде, М. (2001), “Окультизм, ворожитство та культурні уподобання. Есеї з компаративних релігій”, Мефістофель і андрогін. Пер. з нім., фр., англ., Основи, Київ, с. 469 – 569.
- Клеман, О. (2002), “Бердяєв і французька думка”, Дух і Літера, № 9 – 10, с. 279 – 311.
- Лакруа, Ж. (2004), “Персонализм: Истоки, основания, актуальность”, Избранное: Персонализм. Пер. с фр., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), с. 5 – 165.
- Макінтайр, Е. (2002), Після чесноти. Дослідження теорії моралі. Пер. з англ., Дух і літера, Київ, с. 436 с.
- Маритен, Ж. (1999), Религия и культура. Знание и мудрость. Пер. с фр., Научный мир, Москва, с. 33 – 129.
- Маритен, Ж. (2006), От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. Пер. с фр., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва, с. 216 с.

- Мисуно, А. И. (2000), Культура декаданса, диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук (специальность 24.00.01, теория культуры), Санкт-Петербург, 139 с.
- Мунье, Э. (1994), Что такое персонализм? Пер. с фр., Издательство гуманитарной литературы, Москва, 128 с.
- Мунье, Э. (1999), "Манифест персонализма", Манифест персонализма. Пер. с фр., Республика, Москва, с. 267 – 410.
- Мунье, Э. (1999), "Персонализм", Манифест персонализма. Пер. с фр., Республика, Москва, с. 459 – 538.
- Мунье, Э. (1999), "Персоналистическая общность и революция", Манифест персонализма. Пер. с фр., Республика, Москва, с. 13 – 266.
- Рікер, П. (2001), Історія та істина. Пер. з фр., КМ Academia, Пульсари, Київ, 396 с.
- Сабадуха, В. О. (2014), "Філософія єдності людини й світу, або Про необхідність об'єднання зусиль релігії, філософії, науки щодо збереження світу", Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ "Добрий Пастир": Збірник наукових праць. Вип. 5: Богослов'я, Івано-Франківський богословський ун-т, Івано-Франківськ, с. 177 – 186.
- Сабадуха, В. О. (2017), "Декаданс філософії: Причини і наслідки", "Глобалізований світ: Випробування людського буття": Міжнародна науково-теоретична конференція, м. Житомир, 6 – 7 жовтня 2017 року: Матеріали доповідей і виступів, Вид-во Євенок О. О., Житомир, с. 139 – 143.
- Сабадуха, В. О. (2017), "Світоглядні засади особистісного способу буття", Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції "“Русалка Дністрова” – перша книга українською мовою в Галичині: загально-національний та європейський контекст (3 нагоди 180-річчя виходу у світ)" (м. Івано-Франківськ, 27 вересня 2017 р.), Івано-Франківськ, с. 229 – 238.
- Соболевський, Я. А. (2012), "Християнський персоналізм Е. Мунье", Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип. 109, Київ, с. 37 – 40.
- Тоффлер, Е. (2000), Третя Хвиля. Пер. з англ. А. Євса, Всесвіт, Київ, 480 с.
- Тоффлер, Э. (2008), Революционное богатство: как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. Пер. с англ., АСТ, Москва, 569 с.

References

- Berdiaev, N. A. (2003), "Man's Destiny in the Modern World: Understanding of our Epoch" ["Sudba Cheloveka v Sovremennom Mire: k Ponimaniuu Nashei Epokhi"], Dukh i Realnost, ACT, Moscow; Folio Kharkov, pp. 157 – 226. [in Russian]
- Berdiaev, N. A. (1993), "The Destiny of Man: Experience of Paradoxical Ethics" ["O Naznachenii Cheloveka: Opyt Paradoksalnoi Etiki"], O Naznachenii Cheloveka, Respublika, Moscow, pp. 19 – 252. [in Russian]
- Berdiaev, N. A. (2003), "Ecclesiastical Dialectic of the Divine and the Human" [Ekzistentsialnaia Dialektika Bozhestvennogo i Chelovecheskogo], Dialektika Bozhestvennogo i Chelovecheskogo, ACT, Moscow; Folio Kharkov, pp. 341 – 498. [in Russian]
- Eliade, M. (2001), "Occultism, Divination and Cultural Preferences. Comparative Religion Essay" [Okultyzm, Vorozhbytstvo ta Kulturni Upodobannia. Esei z Komparatyvnykh Relihii], Mefistofel I Androhin. Per. Z nim., fr., anhl., Osnovy, Kyiv, pp. 469 – 569. [in Ukrainian]
- Garban, R. A. (2014), Ecclesiastical Prospects of History as Interpreted by Mykola

- Berdiaev: Monograph [Eskhatolohichna Perspektyva Istorii v Interpretatsii Mykoly Berdiaeva: Monohrafiia], Nova Zoria, Ivano-Frankivsk, 280 p. [in Ukrainian]
- Kleman, O. (2002), "Berdiaev and French Thought" ["Berdiaev i Frantsuzka Dumka"], *Dukh i Litera*, № 9 – 10, pp. 279 – 311. [in Ukrainian]
- Lacroix, J. (2004), "Personalism: Origin, Grounds, Relevance" [Personalism: Istoki, Osnovaniia, Aktualnost], *Izbrannoe: Personalism. Per. S fr., Rossiiskaia poloticheskaia entsyklopediia (POCCПЭН)*, pp. 5 – 165. [in Russian]
- Makintair, E. (2002), *Beyond the Virtue. Moral Theory Research* [Pislia Chesoty. Doslidzhennia Teorii Morali.] Per. z anhl., *Dukh i Litera*, Kyiv, 436 p. [in Ukrainian]
- Maritain, J. (1999), "Religion and Culture. Knowledge and Wisdom" [Religiia i Kultura. Znanie i Mudrost.] Per. s fr., *Nauchnyi mir*, Moscow, pp. 33 – 129. [in Russian]
- Maritain, J. (2006), "From Bergson to Foma Akvinskii. Metaphysics and Ethics Sketch" [Ot Bergsona k Fome Akvinskomu. Ocherki metafiziki i etiki.] Per. s fr., *Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy*, Moscow, 216 p. [in Russian]
- Misuno, A. I. (2000), *Decadence Culture*, PhD thesis for degree in Philosophical Sciences [Kultura Dekadansa, dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskih nauk (spetsialnost 24.00.01, teoriia kultury)], *Sankt-Petersburg*, 139 p. [in Russian]
- Mounier, E. (1994), "What is Personalism?" [Chto takoe Personalism?] Per. s fr., *Izdatelstvo gumanitarnoi literatury*, Moscow, 128 p. [in Russian]
- Mounier, E. (1999), "Personalism", *Manifest of Personalism* ["Personalism", *Manifest Personalisma*]. Per. s fr., *Respublika*, Moscow, pp. 459 – 538. [in Russian]
- Mounier, E. (1999), "Manifest of Personalism" ["Manifest Personalisma"], *Manifest Personalisma*. Per. s fr., *Respublika*, Moscow, pp. 267 – 410. [in Russian]
- Mounier, E. (1999), "Personalistic Community and Revolution" [Personalisticheskaia Obshnost i Revoliutsiia], *Manifest Personalisma*. Per. s fr., *Respublika*, Moscow, pp. 13–266. [in Russian]
- Ricoeur, P. (2001), "History and Truth" [Istoriia ta Istyna.] Per. z fr., *KM Academia*, *Pulsary*, Kyiv, 396 p. [in Ukrainian]
- Sabadukha, V. O. (2014), "Philosophy of Unity of Man and the World, or about Necessity to Combine Forces of Religion, Philosophy and Science to Preserve the World" ["Filosofiiia Yednosti Liudyny i Svit, abo Pro Neobkhidnist Obiednannia Zusyl Relihii, Filosofii, Nauky chshodo Zberezhennia Svit"], *Naukovyi Visnyk Ivano-Frankivskoho Bohoslovskoho Universytetu UHKTs (УГКЦ) "Dobryi Pastyr": Zbirnyk naukovykh prats. Vyp. 5: Bohoslovia, Ivano-Frankivskyy Bohoslovskyy Universytet, Ivano-Frankivsk*, pp. 177 – 186. [in Ukrainian]
- Sabadukha, V. O. (2017), "Fundamental Beliefs of Personal Mode of Being" ["Svitohliadni Zasady Osobystisnoho Sposobu Buttia"], *Materialy Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsiï "Rusalka Dnistrova" – persha knyha ukrainskoiu movoiu v Halychyni: Zahalno-natsionalnyi ta yevropeiskyy kontekst (z nahody 180-richchia vykhodu u svit)*» (Ivano-Frankivsk, 27 September, 2017), *Ivano-Frankivsk*, p.p. 229 – 238. [in Ukrainian]
- Sabadukha, V. O. (2017), "Decadence of Philosophy: Causes and Consequences", "Globalized World: Adversities of Human Existence" ["Dekadans Filosofii: Prychyny i Naslidky", "Hlobalizovanyi Svit: Vyprovuvannia Liudskoho Buttia"]: *Mizhnarodna naukovo-teoretychna konferentsiia, Zhytomyr*, 6 – 7 October, 2017: *Materialy dopovidei i vystupiv, Vyd-vo Yevenok O. O., Zhytomyr*, pp. 139 – 143. [in Ukrainian]
- Sobolevskyy, Ya. A. (2012), "Christian Personalism by E. Mounier" [Khrystyianskyi Personalism E. Mounier], *Visnyk Kyivskoho Natsionalnoho Universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofiiia. Politolohiia. Vyp. 109, Kyiv*, pp. 37 – 40. [in Ukrainian]
- Toffler, A. (2000), *The Third Wave* [Tretia Khvylia.] Per. z anhl. A. Yevsa, *Vsesvit*, Kyiv, 480 p. [in

Ukrainian]

- Toffler, A. (2008), *Revolutionary Wealth: How it will be Created and how it will Change our Lives* [Revoliutsionnoe Bogatstvo: kak ono Budet Sozdano i kak ono Izmenit nashu Zhyzn] Per. s angl., ACT, Moscow, 569 p. [in Russian]
- Vdovina, I. S. (2004), "Philosopher-personalist Jean Lacroix" ["Filosof-personalist Zhan Lakrua"], *Izbrannoe: Personalism. Per. S fr., Rossiiskaia poloticheskaia entsyklopediia (ROSSPЭН)*, pp. 587 – 596. [in Russian]
- Veigel, G. (2001), *Witness to Hope John Paul II* [Svidetel Nadezhdy Ioann Pavel II], Per. s angl., ACT, Moscow, 672 p. [in Russian]

© *Річард Анатолійович Горбань*

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

ПРО ОБРАЗ І ПОДОБУ БОЖУ В ЛЮДИНІ В АНТРОПОЛОГІЇ ГРИГОРІЯ НИЗЬСЬКОГО

О. Б. Величко

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри україністики Національного медичного університету ім. О.О. Богомольця (Київ, Україна)

velichko.olena@ukr.net

Анотація

Елена Борисовна Величко. За образа и подобием Божие у човека в антропологията Григорий Ниски. В статията се анализират двете направления в тълкуването от Св. Григорий Ниски строки от Книгата Битие (Бит. 1, 26-27): “И рече Бог: да сътворим човек по Наш образ и по Наше подобие”. Авторът твърди, че понятието “образ Божи” и “подобие Божие” в антропологията на Григорий Ниски не са тождествени. Тъй като образът Божий – това е свойство (идиома) на човешката природа, а подобие Божие – това е човешкият стремеж, насочен към възстановяване на изтеклата чрез греха човешка природа по замисъла за нея от Твореца.

Ключови думи: св. Григорий Ниски, образ, образ Божий, подобие Божие

Анотація

Олена Величко. Про образ і подобу Божу в людині в антропології Григорія Низьського. В статті аналізується два напрямки в тлумаченні св. Григорієм Низьським рядків з Книги Буття (Бут. 1, 26-27): “І сказав Бог: створимо людину за образом Нашим, за подобою Нашою”. Автор стверджує, що поняття “образ Божий” та “подоба Божа” в антропології Григорія Низьського не є тотожними. Так, образ Божий – це властивість (ідіома) людської природи, а подоба Божа – це людське устремління, спрямоване на поновлення роз’їденої гріхом людської природи у відповідності до замислу про неї Творця.

Ключові слова: св. Григорій Низьський; образ; образ Божий; подоба Божа

Abstract

Elena Velichko. About the image and likeness of God in man in anthropology of St. Grigoriy Nizsky. The article analyzes two directions in the interpretation of St. Grigoriy Nizsky strings from Genesis (Gen. 1, 26-27): “And God said: Let us make man in our image, after our likeness”. The author argues that the terms “God’s image” and “likeness of God” in anthropology of St. Grigoriy Nizsky is not identical. Thus, the image of God – this property (idiom) of human nature and likeness of God – this human aspirations, aimed at renovation eroded by sin human nature to the divine plan of the Creator of it.

Key words: St. Grigoriy Nizsky; the image; the image of God; likeness of God

Постановка проблеми. У кафедральному соборі святої Софії Премудрості Божої, що був зведений у Києві зусиллями Ярослава Мудрого ще в XI столітті, у головній апсиді мозаїки правої частини святительського чину поряд з образами Василя Великого, Іоанна Златоуста, Григорія Чудотворця та архідиякона Лаврентія велично постає образ (четвертий за списком)

Григорія Низького (грец. Γρηγόριος ὁ τῆς Νύσσης) – молодшого брата Василя Великого і члена гуртка, відомого як “Великі Каппадокійці”. Третім учасником цього гурту (поряд з Василем Великим та Григорієм Низьким був Григорій Богослов (відомий ще як Назіанзін). Щоправда, його фресковий образ знаходиться у південній частині внутрішньої галереї храму поряд з образами Ігнатія Богоносця, Іоафана та невідомого у наш час святого на місці, вочевидь, менш почесному у порівнянні із розташуванням інших образів, що красномовно засвідчує і значно меншу прихильність до його персони русичів у визнанні заслуг перед Церквою та її паствою у Київській Русі.

Які ж підстави для такої пошани до каппадокійських братів були у русичів?

Якщо старший брат (Василь) увійшов до церковної історії як неперевершений богослов та невтомний організатор чернечого життя, за що і отримав ім'я “Великий”, то його молодший брат (Григорій Низький) – брав участь у роботі Другого Вселенського (Константинопольського) собору (381 року), на якому тринітарне вчення Василя Великого і було прославлено. Того ж року імператорським едиктом ім'я Григорія Низького внесли і до списку єпископів, з якими люд християнської ойкумени мав за правило бути у спілкуванні. Однак рівно через сім століть, в часи правління імператора Олексія Комнина (1081 року), до православного календаря імперії днем 30-го січня (12-го лютого – за новим стилем) було внесено нове свято - Трьох Святителів: Василя Великого, Григорія Богослова та Іоанна Златоуста. І як пише про цю подію В. М. Лур'є: “Не включення третього члена Каппадокійського гуртка і найближчого співробітника святих Василя та Григорія – Св. Григорія Низького – до чину “вселенських великих вчителів та святителів” було ледве не демонстративним” (Лур'є, 1995, с.174).

Які ж для цього були підстави? Науковцям вони достеменно відомі (Лур'є, 1995, с.163 – 173; Chemiss, 1971). Щоправда, відомим є і те, чому світла пам'ять про св. Григорія Низького не стерта і дотепер.

Своєрідним підсумком покарання за його “відступництво” від християнського вчення можна вважати рядки із відомої книги Григорія Флоровського (Флоровский, 1931, с. 188), де й зазначено, що: “У будь-якому випадку оригенізм св. Григорія відбився на його авторитеті, – його читали і на нього робили послання рідше, аніж на інших, “вибраних отців»...” Що ж до питання про незаперечний внесок святителя в скарбницю філософсько-богословської думки, то тут мова має йти, передусім, про антропологічну частину його вчення, до якої належать такі його праці, як “Про улаштування людини”, “Діалог про душу та воскресіння” (так звана “Macrinia”), “Про цнотливість” та “Велике сповіщальне слово”. До вищезазначеного переліку праць Низького частина дослідників додає ще бесіду на слова: “Створимо людину за образом і подобою нашою” та уривок на слова: **“Що значить за образом і подобою”**. Щоправда, у науковців достеменної відповіді відносно їх авторства немає й дотепер. Так ще о. Макарій (Оксиюк) в своєму історико-догматичному дослідженні, що вийшло друком під назвою “Есхатологія св. Григорія Низького” (Макарій, 1914), автентичність цих текстів поставив під сумнів. Натомість, А. фон Іванка (Ivanka, 1936, s. 46-57) і Данелю (Daniélou, 1944) притримувалися протилежної думки. Однак, і дотепер ніхто не ставить під сумнів той факт, що особливе місце у цьому переліку займає саме перший твір – “Про улаштування людини” (“De officio hominis”), де і питання образу й подоби Божої в людині складає осереддя антропологічного вчення Низького.

Виклад основного матеріалу. З історії дослідження теми. Мабуть, найвлучніша характеристика талантів Григорія Низького належить арх. Кипріяну (Керну), який залишив про святителя наступні рядки: “У нього не було церковно-адміністративних талантів Василя; він не володів людяністю та поетичністю Григорія Богослова; на церковній ниві активної боротьби він виступав не як св. Афанасій у вранішні роки свого життя, тому, він не належить до швидкостиглих умів. Проте, і літературний його спадок, і глибина його прозріння, широчінь

освіти, багатогранність його інтересів перевершують у багатьох відношеннях усіх трьох, тільки що названих письменників Церкви” (Киприан, 1995, с. 96). Попри таку втішну характеристику варто зауважити, що у Новітню добу пам'ять про таланти цього шанованого богослова доби Середньовіччя великою мірою потьмяніла. І лише з середини XIX ст. філософсько-богословський спадок святителя Григорія поступово знову почав привертати до себе дослідницьку увагу.

Приємно зазначити, що в історії вітчизняної філософії до ідейної спадщини Григорія Низького на теренах Російської імперії першим звернувся заслужений ординарний професор університету Святого Володимира та Київської Духовної Академії доктор богослов'я Іван (Іоанн) Михайлович Скворцов (1795-1863), який, до того ж, з 1849 року служив і кафедральним протоієреєм Києво-Софійського собору. Щоправда, це була лише стаття, яку опублікували вже після смерті вченого у “Працях Київської Духовної Академії” (Скворцов, 1863) під назвою “Християнське вживання філософії, або філософія Григорія Низького”. Незабаром, у 1865 р., у цьому ж виданні з'явилася друком іще одна стаття – “Вчення св. Григорія Низького про гідність природи людської”, яку написав вже К. І. Скворцов¹ (Скворцов, 1865).

На зламі XIX – XX століть кількість публікацій, присвячених дослідженню вчення святителя Григорія, стрімко зростає. Серед них вже не тільки статті (Мартынов, 1886: с. 505–629), розділи книжок і монографій (Флоровский, 1931, с. 144-188; Попов, 2004, с. 211–218; Сагарда, 2004, с. 666-684; Филарет, 1996; Бирюков, 2010), але і повноцінні дисертаційні дослідження (Павко, 1972; Щипина а, 2007), **учбові посібники (Щипина б, 2013), у яких антропологічне вчення святителя займає значуще місце.** Щоправда, поміж науковців є й такі, що не приділяють спадку св. Григорія гідної уваги. Так, один із сучасних авторів 900-сторінкового “Нарису з історії Вселенської Православної церкви” вважає за можливе виділити для постаті св. Григорія тільки одну сторінку, не зупиняючись, бодай, навіть на побіжному оглядові його антропологічного вчення (Дворкин, 2006, с.221).

Не обійшли увагою антропологію Григорія Низького також і мислителі зарубіжної православної і католицько-протестантської думки (Dennis, 1980; Ladner, 1958; Μουτσούλας 'Н., 1996; Reynard, 2002), для яких вчення про людину як образ та подобу Божу визнавалось пріоритетним. Дебати ж, передусім, точилися навколо розбіжності в оцінках визначення розуміння самим св. Григорієм відмінності чи тотожності понять “образ” та “подоба Божя” в людині. Ми ж зупинимось лише на найвідоміших розвідках, що потрапили у поле нашої уваги, автори яких започаткували дискусію, що отримала підстави назватися “заочною”, проте так і не вичерпаною до нашого часу.

Як переконує А. Р. Фокин, як автор статті у 12 томі нещодавно опублікованого і шанованого академічного видання “Православна енциклопедія”: “...загальновизнано (Daniélou, 1944, р. 11, 52; Lander, 1958, р. 63; Лурье, с. 116), що Григорій не проводив відмінності між образом (εἰκών) та подобою (ὁμοίωσις, ὁμοίωμα, μίμησις) Божою в людині, – відмінність, що вже зустрічається у сщмч. Ириней (Iren. Adv. haer. V 6. 1), Оригена (Orig. De princip. III 6. 1) та св. Василя (Basil. Magn. De Spirit. Sanct. I 2)” (Фокин, 2006, с. 426 – 480). Категоричність такої оцінки дещо спантеличує. Щоправда далі, у кінці цього ж параграфу, він зазначає, що Григорію Низькому таки “...була добре відома ідея “уподібнення” (ὁμοίωσις) або “наслідування” (μίμησις) людиною Бога у різноманітних чеснотах, що складає “ціль добродесного життя”, або “християнського життя”. (Idem. De beat. 1 // PG. 44. Col. 1200).

Схожої думки дотримується і В. М. Лурье: “...таким чином, тепер зрозуміло, що цей Отець вживав обидва терміни тотожно” (Лурье, 1995, с. 116), попередньо зауваживши про те, що висновки його ґрунтуються на аналізі текстів спадщини св. Григорія з-поміж яких виключення становлять “Два слова на створення людини” (тлумачення Бут. 1,26), що

¹ В літературі філософсько-богословського циклу К. І. Скворцов відомий, перш за все, у царині дослідження філософії Августина Великого (Скворцов, 1865).

дисонують із попередньо зазначеними обґрунтуваннями і до того ж (на цій підставі) частиною дослідників приписуються якомусь іншому нам не відомому авторові (Лурье, 1995, с. 116).

Попри те, залишається відкритим питання: як же так сталося, що продовжувач справи старшого брата, який переконали читача у тому, що він зважився "...додати до того, що бракує в розглянутому Великим – не для того, щоб підробкою зганьбити його працю" (Нисский, 1995, с. 7 – 8), пропонує відмінне від Василя Великого (як переконали нас ці дослідники) вчення? І питання не в тім, що визнана ним вірність і послідовність у наслідуванні вченню свого вчителя і брата може бути поставлена під сумнів. Питання у тому, чи усвідомлював сам Григорій Низський цю розбіжність? І чи була вона взагалі?

На противагу попереднім дослідникам, відомий патролог і богослов архімандрит Киприян Керн (1899 – 1960) у своєму фундаментальному дисертаційному дослідженні, представленому для отримання ступеня доктора церковних наук Православного богословського інституту в Парижі, яке згодом у 1950 році було опубліковане в YMCA – Press під назвою "Антропологія св. Григорія Палами", **переконливо наполягає на абсолютно зворотному і, як не дивно, робить посилення у своїх висновках на того ж таки Данелю (Daniélou, 1944).**

Якщо за розвідками арх. Кипріяна Керна попередньо започаткована традиція осмислення поняття образу Божого у людині, що походить від св. Афанасія Олександрійського (Керн, 1995), розглядалась виключно крізь призму сотеріології, то гідний свого попередника св. Григорій вносить у це питання новацію. Суть її полягає у тому, що вчення про людину св. Григорія "знаходиться у зв'язку з його космологією" (Керн, 1996). У цьому не важко переконатися, якщо звернути увагу на зміст і питання перших трьох параграфів книги "Про улаштування людини", якими св. Григорій задається, розмірковуючи над особливостями "сфисіологія світу", "чому людина остання в творінні" Божому і чому "людська природа гідно чесніша всієї видимої тварі"? (Нисский, 1995, с. 13 – 14). На переконання арх. Кипріяна таємниця образу Божого в людині в антропології св. Григорія сходить від розкриття таємниці Святої Трійці, бо ж: "...образ Божий онтологічно невизначений, тож маємо казати лише про відображення досконалостей Першого образу, або, що є тим самим, про причастя Його благ" (Керн, 1996). За тим слідує аналіз трьох смислів його обґрунтування: в символічному преображенні таємниці Святої Трійці в трьох прабатьківських іпостасях (Адамі, Єві та їх синові); у тому, що "...божественний образ вбачається ним у трихотомічній будові внутрішнього складу людини, а саме: душа, її розумне слово та розум, який можна назвати Духом" (Керн, 1996)² та у трьох частинах будови (здібностях) самої душі (жага, розуміння та роздратування). Якщо стисло підсумувати, то наявну відмінність, яку проводить між образом та подобою Божою у людині св. Григорій, арх. Киприян Керн визначає таким чином: "за св. Григорієм Низським "за образом" – це моє розумне буття, а "за подобою" – це моя можливість стати християнином" (Керн, 1996). І що важливо, образ і подоба Бога в людині "не є суть щось-таке статичне та готове у людині. Від нас залежить прагнути до усе більшого богоуподібнення, до "тези" (Керн, 1996).

Цікавою видається і оцінка антропологічного вчення про образ та подобу Божу в людині св. Григорія ще одним не менш шанованим патрологом ХХ століття Г. В. Флоровським, який у вище згаданій книзі (Флоровский, 1931) приділив філософсько-богословському спадку св. Григорія Низського достатньо вагоме місце. Докладний аналіз цього питання виходить з тези: "Образ Божий в людині маємо шукати з того боку людського буття, за яким він відрізняється від природи, тобто в "розумному боці" його, в розумі (νοῦς). Разом з тим, образ передбачає відображення: образом Божим в людині має бути визнано все, що відображує Божественну досконалість, тобто сукупність благ, що вкладені в людське єство" (Флоровский, 1931, с.

² Проте, див. критичну оцінку арх. Кипріяна Керна спробам А. Крампфа віднайти у св. Григорія (наслідуючи традиції Аквіната) потрібне значення подоби Божої (за природою, за благодаттю та за виславленням), що спонукає до висновку: "Аскетика полягає не у вбиванні тіла і аж ніяк не у приниженні людського призначення, а у допомозі людині виконати це своє призначення" (Керн, 1996).

157 – 158). Так, на переконання Г. Флоровського: "...поняття образу Божого в людині, св. Григорій завжди розкриває у зв'язку із вченням про Богоспілкування" і, таким чином, "...онтологічний бік питання він залишає нібито в тіні" (Флоровський, 1931, с. 159). Більше того, осмислення образу Божого в людині у св. Григорія вміло переплітається з гносеологією і, таким чином, що проблематика осягнення людської природи виходить на апофатичний рівень, оскільки: "...на його думку незбагненність ества людського належить саме до образу Божого в людині" (Флоровський, 1931, с. 159).

Чому саме так? У даному випадку відповідь шукається у двоїстій природі самої людини: бо ж людина як мікрокосм, на відміну від уявлення про неї в античності, вміщує у собі і макрокосм, але не як окрема частина останнього, але маючи у собі щось ще понад це. Саме тому, як пише Г. Флоровський, на переконання св. Григорія: "Образъ, пока не имѣеть недостатка ни въ чемъ изъ умапредставляемаго въ Первообразѣ, въ собственномъ смыслѣ есть образъ. Но какъ скоро лишаеть въ чемъ-либо подобія съ первообразомъ, въ этомъ самому не есть уже образъ" (Флоровський, 1931, с. 159). Звідси слідує, на перший погляд, парадоксальний висновок: "образ Божий у людині онтологічно не визначений – інакше і бути не може за незбагненністю природи Відображеного" (Флоровський, 1931, с. 159). А вже звідти: "Образ тим більше реалізується і виявляється, чим повніше людина відображує Боже-ственну досконалість, чим повніше є вона відображенням Божеської природи" (Флоровський, 1931, с. 158). Здається, ми підійшли до того пункту, за яким поняття образ Божий та подоба Божа в людині мають бути визнані тотожними. Однак, вище наведені цитати аж ніяк не дають підстав Г. Флоровському зупинитися у своєму висновку на такого типу тотожності і саме тому, що поняття "подоба" як уподібнення Першообразу розглядається св. Григорієм крізь призму фундаментальної для християнства цінності вчинку – як шляху героїчного вчинку: "Шлях подвигу визначається покликанням до синівства". І далі, у повторенні вже цитованого арх. К. Керном, читаємо наступне: "...у цьому сенсі можна сказати: "християнство є наслідуванням Божій природі...Початок подвигу – у любові до Бога; і любов виливається в молитві" (Флоровський, 1931, с. 172). Отже: образ Божий в людині – це гідно не оцінений людиною дарунок Творця, а подоба Божа в людині – це здобуток самої людини у перемозі над власними пристрастями.

На відміну від попередніх дослідників інакший ракурс осмислення предмету, що нас цікавить, пропонує ще один відомий представник російської філософії поч. ХХ століття Л. П. Карсавін, який започатковує новий вектор осмислення сутності образу Божого в людині через подобу як наслідування Христу. У книзі "Святі отці і вчителі Церкви" (1926) фігури св. Григорія Низького він приділяє значно більше уваги, ніж іншим вченим мужам Каппадокійського гуртка і пояснює це тим, що: "Система Григорія Низького – одного із найглибших індивідуальних усвідомлювань християнства, далеко ще не зрозуміла і не оцінена. Вона сприймалась і дотепер сприймається лише з боку окремих проблем, чому сприяє те, що зовнішньо-систематичного викладу своїх ідей Григорій, на противагу Оригену, не шукав..." (Карсавін, 1931, с. 140).

Для Л. П. Карсавіна: "основною релігійно-моральною ідеєю Григорія (порівняй Климента, Оригена, Мефодія) є ідея наслідування або, напевно, спів-образність Ісусу Христу. – "Християнство є наслідування Божій Природі"; і "якщо ми бажаємо бути образом Бога невидимого, ми маємо узгодити (у тексті російською більш точніше передається смисл як "сообразовать" – В. О.) вид нашого життя з тим образом життя, що має бути нам належний, тобто зі Христом" (Карсавін, 1931, с. 134).

У якості **висновку** варто зазначити, що побіжний аналіз літератури, присвяченої зазначеному питанню, дає підстави авторові стверджувати, що поняття "образ Божий" та "подоба Божа" в антропології св. Григорія Низького не є тотожними. Так, образ Божий – це

властивість (ідіома) людської природи, а подоба Божа – це людське устремління, спрямоване на поновлення роз'їденої гріхом людської природи згідно замислу про неї Творця. Попри те, простої та однозначної відповіді у питанні ототожнення св. Григорієм Нисським поняття образу Божого та подоби Божої в людині не буде, бо ж як зазначав арх. Киприян Керн: "... Нисський святий вважав необхідним не спрощувати тему про образ Божий" (Керн, 1996). Від того видається, що справа не завершена, бо ж потребує більш ретельного текстурального дослідження творів святого Григорія із Нисси, що і буде предметом подальшого аналізу.

Література

- Brightman, R. S. (1973), "Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa", GOTR., Vol. 18, pp. 97 – 114.
- Daniélou (1944), *Latonisme et théologie mystique*, Paris, 270 p.
- Dennis, J. T. (1980), "St. Gregory of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection of Body". *Ekklesia kai theologia*. L., Vol. 1, pp. 431 – 458.
- Von Ivanka E., (1936), "Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa", *Scholastik*, Vol. 11, pp. 163-195.
- Ladner G. B. (1958). "The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa", *DOP*, Vol. 12, pp. 59 – 94.
- Μουτσούλας 'Η. (1996), *Γρηγόριος Νύσσης*, ΒΕΠΕΣ. 'Αθήναι, Τ. 65. Σ, 1996, pp.11 – 515.
- Reynard J. (2002), *Introduce. Grégoire de Nysse. Sur les titres des Psaumes*, pp. 11 – 156. (SC. 466).
- Mc. Clear E. V. (1948). "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of St. Gregory of Nyssa", *Theology Studies*. Baltimore, Vol. 9. pp. 175 – 212.
- Архимандрит Киприан (Керн), (1996), *Антропология святого Григория Паламы*, Паломник, Москва, 444 с. Электронный ресурс. Режим доступа (29.03.2017): <http://krotov.info/history/04/kern/10.htm>
- Архимандрит Киприан (Керн), (1995), "Св. Григорий Нисский", *Золотой век Святоотеческой письменности*, (Гл. 5), Паломник, Москва, 94 с. Электронный ресурс. Режим доступа (29.03.2017): http://aleteia.narod.ru/inquisitio/kern2/kern_5.htm
- Бирюков, Д. (2010), "Антропологическая проблематика у св. Григория Нисского", *РІСУ*, Київ. Электронный ресурс. Режим доступа (29.03.2017): http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/patristic/39873/
- Дворкин, А. (2006), *Очерки по истории вселенской православной церкви*, Христианская библиотека, Нижний Новгород, 936 с.
- Карсавин, Л. П. (1994), *Святые отцы и учителя Церкви*, Изд-во МГУ, Москва, 176 с.
- Лурье, В. М. (1995), *Примечания. Послесловие. Святой Григорий Нисский Об устройении человека*. АХИОМА, Санкт-Петербург, с. 115 – 174.
- Макарий (Оксиюк М. Ф.), (1914), *Эсхатология св. Григория Нисского*, Киев (переизд.: Паломник, Москва, 1999, с. III – XXXIV).
- Мартынов, А. В. (1886), "Антропология св. Григория еп. Нисского: Опыт исслед. в обл. христианской философии IV в.", *ПрТСО*. Ч. 37, с. 1 – 154.
- Павко, М., свящ. (1972), *Антропология св. Григория Нисского (автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия)*, Московская Духовная Академия, Загорск, Ркп, на правах рукописи.
- Попов, И. В. (2004), *"Григорий Нисский". Св. Отцы II-IV вв. Труды по патрологии. Сергиев Посад*, Т. 1, с. 211 – 218.
- Сагарда, Н. И. (2004), *Лекции по патрологии, I – IV вв.*, Москва, с. 666 – 684.

- Святой Григорий Нисский (1995), Об устройении человека. Санкт-Петербург, АХИОМА. 174 с.
- Скворцов, И. М. (1863), Христианское употребление философии, или Философия Григория Нисского, ТКДА, №10, с. 129 – 160.
- Скворцов, К. И. (1865), Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой, ТКДА, Т. 3, № 10, с. 159 – 184.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. (1996), Историческое учение об Отцах Церкви, Москва. Т. 2, с. 144 – 156.
- Флоровский, Г. В. (1931), Восточные отцы IV-го века, Париж, 240 с.
- Фокин, А. Р. (2006), “Григорий Нисский”. Православная энциклопедия Т. 12, Москва, 2006, с. 480 – 526. Электронный ресурс. Режим доступа (29.03.2017): <http://www.pravenc.ru/text/166529.html>
- Щипина, Р. В. (2007), Антропология Григория Нисского в системе византийской культуры, автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук (специальность 09.00.13.), Санкт-Петербург, 198 с. РГБ ОД, 61:07-9/483. Электронный ресурс. Режим доступа (29.03.2017): <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/174056.html>
- Щипина, Р. В. (2013), Григорий Нисский. Создание канона: Учебное пособие, СПбКО, Санкт-Петербург, 205 с.

References

- Archimandrite Cyprian (Kern), (1996), “Anthropology of St. Gregory Palamas” [“Antropologija svjatogo Grigorija Palamy”], Pilgrim, Moscow, 444 p., viewed 29 March 2017, available at: <http://krotov.info/history/04/kern/10.htm>. [in Russian]
- Archimandrite Cyprian (Kern), (1995), “St. Gregory of Nyssa”, The Golden Age of the Patristic Writing [sv. Sv. Grigorij Nisskij. Zolotoj vek Svjatootecheskoj pis'mennosti], (Chapter 5), Pilgrim, Moscow, 94 p., viewed 29 March 2017, available at: http://aleteia.narod.ru/inquisitio/kern2/kern_5.htm. [in Russian]
- Biryukov, D. (2010), “Anthropological problems at the St. Gregory of Nyssa” [“Antropologicheskaja problematika u sv. Grigorija Nisskogo”], RISU, Kyiv. viewed 29 March 2017, available at: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/patristic/39873/ [in Russian]
- Brightman, R. S. (1973), “Apothatic Theology and Divine Infinity in St. Petersburg. Gregory of Nyssa”, GOTR., Vol. 18, pp. 97 – 114.
- Mc. Clear E. V. (1948), “The Fall of Man and Original Sin in the Theology of St. Gregory of Nyssa”, Theology Studies. Baltimore, Vol. 9. pp. 175 – 212.
- Daniélou (1944), Latonisme et théologie mystique, Paris, 270 p.
- Dennis, J. T. (1980), “St. Gregory of Nyssa's Defense of the Doctrine of the Resurrection of the Body”. Ekklesia kai theologia. L., Vol. 1, pp. 431 – 458.
- Dvorkin, A. (2006), Essays on the History of the Ecumenical Orthodox Church [Ocherki po istorii vselenskoj pravoslavnoj cerkvi], Christian Library, Nizhny Novgorod, 936 p. [in Russian]
- Filaret (Gumilevsky), Arch. (1996), The Historical Doctrine of the Fathers of the Church [Istoricheskoe uchenie ob Otcah Cerkvi], Moscow. Vol. 2, pp. 144 – 156. [in Russian]
- Florovsky, G. V. (1931), Eastern Fathers of the IV century [Vostochnye otcy IV-go veka], Paris, 240 p. [in Russian]
- Fokin, A. R. (2006), “Gregory of Nyssa”. Orthodox Encyclopedia [“Grigorij Nisskij” Pravoslavnaia jenciklopedija], Vol. 12, Moscow, pp. 480 – 526, viewed 29 March 2017, available at: <http://www.pravenc.ru/text/166529.html> [in Russian]
- St. Gregory of Nyssa (1995), On the dispensation of man [Ob ustroenii cheloveka], St. Petersburg,

- AXIOMA. 174 p. [in Russian]
- Ivanka, E., von. (1936), "Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa", Scholastik, Vol. 11, pp. 163 – 195.
- Karsavin, L. P. (1994), Holy Fathers and Teachers of the Church [Svjatye otcy i uchiteli Cerkvi], Moscow State University Publishers, Moscow, 176 p. [in Russian]
- Ladner, G. B. (1958), "The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa", DOP, Vol. 12, pp. 59 – 94.
- Lurie, V. M. (1995), Notes. Afterword. St. Gregory of Nyssa On the dispensation of man [Primechanie. Posleslovie. Svjatoj Grigorij Nisskij Ob ustroenii cheloveka]. AXIOMA, St. Petersburg, p. 115 – 174. [in Russian]
- Makarii (Oksiuk, M. F.) (1999), The Eschatology of St. Gregory of Nyssa [Jeshatologija sv. Grigorija Nisskogo], Kiev (re-published: Pilgrim, Moscow, 1999, pp. III – XXXIV). [in Russian]
- Martynov, A. V. (1886), "Anthropology of the Holy. Gregory the Bishop of Nyssa: Experience issled. In the region. Christian philosophy of the IV century" ["Antropologija sv. Grigorija ep. Nisskogo: Opyt issled. v obl. hristianskoj filosofii IV v"], PrTCO. Ch. 37, pp. 1-154. [in Russian]
- Μουτσούλας Η (1996), Γρηγόριος Νύσσης, ΒΕΠΕΣ. 'Αθήναι, Τ. 65. Σ, 1996, pp. 11 – 515.
- Pavko, M., Holy. (1972), Anthropology of St. Gregory of Nyssa, thesis abstract for the degree of candidate of theology [Antropologija sv. Grigorija Nisskogo, avtoreferat dissertacii na soiskanie u4enoj stepeni kandidata bogoslovija, Moskovskaja Duhovnaja Akademija, Zagorsk], Moscow Theological Academy, Zagorsk, Rkp, as a manuscript. [in Russian]
- Popov, I. V. (2004), "Gregory of Nyssa". St. Fathers of the II-IV cc. Transactionses in Patrology ["Grigorij Nisskij". Sv. Otcy II-IV vv. Trudy po patrologii]. Sergiev Posad, Vol. 1, pp. 211-218. [in Russian]
- Reynard, J. (2002), Introduce. Grégoire de Nysse. Sur les titres des Psaumes, pp. 11 – 156. (SC 466).
- Sagarda, N. I. (2004), Lectures on Patrology, I-IV cc. [Lekcii po patrologii, I-IV vv.] Moscow, pp. 666 – 684. [in Russian]
- St. Gregory of Nyssa (1995), On the dispensation of man [Ob ustroenii cheloveka], St. Petersburg, AXIOMA. 174 p. [in Russian]
- Skvortsov, I. M. (1863), "Christian use of philosophy, or Philosophy of Gregory of Nyssa" ["Hristianskoe upotreblenie filosofii, ili Filosofija Grigorija Nisskogo"], TKDA, Vol. 10, pp. 129 – 160. [in Russian]
- Skvortsov, K. I. (1865), "The teaching of St. Gregory of Nyssa on the dignity of human nature" ["Uchenie sv. Grigorija Nisskogo o dostoinstve prirody chelovecheskoj"], TKDA, T. 3. Vol. 10, pp. 159-184. [in Russian]
- Shchipina, R. V. (2007), An anthropology of Gregory of Nyssa in the system of Byzantine culture, the dissertation author's abstract on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences (specialty 09.00.13) [Antropologija Grigorija Nisskogo v sisteme vizantijskoj kul'tury, avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filosofskih nauk (special'nost' 09.00.13)], St. Petersburg, 198 p. RSL OD, 61: 07-9 / 483, viewed 29 March 2017, available at: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/174056.html> [in Russian].
- Shchipina, R.V. (2013), Gregory of Nyssa. Creating a canon: Tutorial [Grigorij Nisskij. Sozdanie kanona: Uchebnoe posobie], PbKO, St. Petersburg, p. 186. [in Russian]

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНАТА ФИЛОСОФІЯ И ФЕНОМЕНОЛОГІЯТА

K JASPERSOVEJ INTERPRETÁCII TRANSCENDENTNA

Martina Pavlíková

PhDr. Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University (Nitra, Slovachyna)

mpavlikova@ukf.sk

Peter Kondrila

Assoc. prof., Ph.D., Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University (Nitra, Slovachyna)

pkondrila@ukf.sk

Анотация

Мартина Павликова, Пьотър Кондрла. Към ясперсовата интерпретация на трансцендентността. Една от задачите на философията се явява търсенето на смисъла на човешкото съществуване. Големи усилия върху решаването на този проблем бяха положени и в екзистенциализма. Екзистенциализмът в своето разбиране на истините, отнасящи се към обективната действителност, предпочита истините, съществено значими за хората, за субекта. Търсенето на истината в екзистенциалното мислене се характеризира с интимен характер, човекът в борбата и в умиращите усилия постепенно създава своя собствена, субективна картина на света, която има личностен смисъл за него. У Ясперс смисълът на съществуването на човека е неотделим от трансцендентното. Понятието трансцендентност – това е трансформацията на способностите на Бога и преосмислянето му с езика на философията. В резултат на противостоянието с трансцендентното и се появява автентичното битие на човека, изпълнено със смисъл.

Ключови думи: трансценденция; екзистенциализъм; смисъл на битието

Анотація

Мартіна Павлікова, Петро Кондрла. До ясперівської інтерпретації трансцендентного. Одне із завдань філософії – це пошук сенсу людського існування. Великі зусилля на це спрямовані й в екзистенціалізмі. Екзистенціалізм в своєму розумінні істин, що є об'єктивною дійсністю, переслідує ті з них, які є важливими для людей, для суб'єкта. Пошуки істини в екзистенційному мисленні мають інтимний характер, людина, виборюючи свої мрії, поступово створює свою власну, суб'єктивну картину світу, яка має особистісний сенс для неї. У Ясперса сенс існування людини є невідокремленим від трансцендентного. Поняття трансцендентності – це трансформація якостей Бога і його переосмислення мовою філософії. Результат протистояння з трансцендентним і є автентичним буттям людини, що сповнене змістом.

Ключові слова: трансценденція; екзистенціалізм; сенс буття

Abstract

Martina Pavlíková, Peter Kondrila. To the Jaspers's interpretation of transcendence. One of the tasks of philosophy is also the search for the meaning of the existence of man. A great deal of effort is made in this search by existentialism. In its approach, existentialism does not follow the truth that is objectively valid but pursues the truth that is important to the individual, to the

subject. Searching for truth in existentialism has an intimate character, man struggles, squanders, seeks, and gradually creates his own, subjective image of the world, which has a personal sense for him. In Jasper's mind, the sense of man's existence is credited in contact with the transcendent. The term transcendent is the transformation of the qualities of God and his reinterpretation in the language of philosophy. The result of confronting the transcendent is the authentic being of an individual that is filled with meaning.

Keywords: transcendence; existentialism; the meaning of life

Jaspers vo svojom úvode do filozofie zdôrazňuje, že nie je dôležité nájdenie pravdy, ale jej hľadanie a cesta k nej. "Pravda nie je primárne daná jej obsahom, ale tým, ako je obsah pochopený a vyjadrený. Teda spôsobom rozmýšľania o príčine a dôvode tohto obsahu. Táto príčina mizne tak v slepote duše a hluchote mysle, v nefungovaní komunikácie" (Jaspers, 2014, pp. 1 – 7). Vlastniť pravdu znamená vlastniť istotu a zároveň mať moc. Je to typický model modernej koncepcie pravdy. Pravdy, ktorá nás oslobodí, pravdy, ktorá dá za pravdu našim rozhodnutiam a nášmu konaniu. Pravdy, ktorá nás ospravedlní.

Jaspers, **podobne ako ďalší autori vo filozofii existencie, si uvedomujú dôsledky, ktoré vlastníenie pravdy prinieslo pre spoločnosť.** Nie sú to len vojny s ich katastrofickými štatistikami, ale sú to aj totality, ktoré sa premietajú nielen do politických režimov, ale aj do náboženských hnutí či oficiálnych cirkví, do úradov, športu, škôl. **Všade sa objavuje pravda ako príčina, ktorá nám zakladá nárok a právo, môžeme sa dožadovať jej rešpektovania a tým aj rešpektovania nás samých.** Vlastniť pravdu je veľmi pohodlné, najmä ak ju človek nehľadá. Ideálne je pravdu získať v procese inštitucionálneho odovzdávania, ako to robia napríklad významné svetové filozofické časopisy, ktoré si predávajú patent na pravdu z generácie na generáciu a namiesto produktívneho hľadania pravdy ponúkajú peer review proces, ktorý nie je ničím iným iba verifikáciou vlastnej pozície a vlastnej pravdy. Len to je dobré, čo je v súlade s pravdou, ktorú vlastníme. A rovnako to robí aj neviditeľná ruka masovej spoločnosti, ktorá stanovuje, čo je módne, správne, normálne, teda čo rešpektuje a čím sa riadi masa.

Obraz cesty hľadania pravdy je tak v rozpore s našou scientometricky inšpirovanou akademickou tradíciou, ktorá nám neponúka body za hľadanie pravdy, ale iba body za jej konkrétne objavenie, alebo pritakanie pravde, ktoré schvália recenzenti. Takýto prístup k pravde prisne rešpektuje subjekt objektovú reláciu výsledkom ktorej je interpretácia vlastnej existencie vo vzťahu k svetu. Teda je to Ja a svet, ako dva proti sebe stojace princípy. Ja reprezentuje aktívny princíp toho, ktorý odhaľuje. Svet naopak predstavuje princíp odhaľovaného. Odhaľované sa napokon stáva poznaným a tým subjekt získava vládu nad svetom. V striktno vymedzenej pozícii Ja a svet nie je priestor pre hľadanie. Ak však zmeníme pozíciu Ja vytrhnutého zo sveta do pozície Ja vo svete, Ja v bytí, stáva sa zo sveta transcendentný fenomén, ku ktorému musíme pristupovať aspoň s minimálnou úctou, pátosom a s presvedčením o vlastnej nedokonalosti odhaliť pravdu. Ak by sme k bytiu transcendentného sveta pristúpili z pozície Kanta, mohli by sme o tomto bytí povedať, že je vznešené, pretože je nepreniknuteľné. Nie je to objekt, ktorý by sme mohli vlastniť.

Prijatie sveta ako obklopujúceho transcendentna ruší subjekt objektový vzťah a zároveň v Jaspersovskom zmysle umožňuje prelínanie existenciálneho statusu človeka. Neplatí totiž iba stav Ja v vo všetko objímajúcom bytí, ale aj opačný stav, teda transcendentné bytie úplne prítomné v Ja. Prítomné v Ja však neznamená, že je súčasťou Ja, že by Ja ovládalo transcendentno alebo ho dokázalo odhaliť v sebe samom. Limitovanosť Ja a transcendencia bytia vedú človeka k pochopeniu, že nikdy nedosiahneme posledný horizont pri odhaľovaní bytia, pretože posledným horizontom pre človeka je smrť. Bytie je bez limitov, existencia je imanentná bytiu a limitovaná. Preto je človek predurčený na stroskotávanie. Vedec nestroskotáva, pretože buduje svoju teóriu a poznanie hierarchicky, skladá mozaiku poznania a nereviduje predchádzajúce istoty. Ak by vybral jeden kameň

z pyramídy svojho vedenia, celá pyramída sa zrúti a jeho teória stroskotá.

Existencia sa však na rozdiel od vedeckej aktivity neriadi pravdou ale zmyslom, ktorý má pravda sprostredkovať. Človek hľadá pravdu, aby získal zmysel. Zmysel konkrétnych aktov a situácií, zmysel vecí, ktoré ho obklopujú, no aj zmysel bytia v ktorom sa odohráva jeho existencia. Človek komponuje zmysel svojej existencie v korelácii s externými vecami nachádzajúcimi sa v kontexte bytia. Racionalita je v pokušení vládnúť, naopak existencia si uvedomuje svoju limitovanosť a stroskotáva. Stroskotáva na horizonte smrti, na neschopnosti zracionalizovať svoje rozhodnutia na nepochopiteľnosti diania, na strachu z budúcnosti. Každé rozhodnutie je prekročením horizontu a každý horizont je revíziou predchádzajúceho kroku. Tak ako to identifikuje Sartre, slobodné rozhodnutie, ktorým prekračujeme horizont je zároveň definovaním podstatu seba, človek sa stáva existenciou osebe.

Stroskotávanie a zúfalstvo

Existencia osebe však plodí absurditu, nechápe, prečo sa veci okolo dejú. Nie sú to len vojny, absurdita byrokracie, ale je to aj absurdita vlastnej existencie, ktorá sa nedokáže racionálne definovať. A ak sa jej to poradí, tak celá definícia pri najbližšej možnej príležitosti stroskotá a rozpadne sa. Podobne ako u Kierkegaardu nie je možné zabezpečiť, aby človek prežil svoj život ako zmysluplný celok. Rozhodovanie je sprevádzané strachom a zúfalstvom z neistoty. Hľadanie istoty a bezpečnosti pravdy, ktorú nám ponúkne rozum je márnym hľadaním bezpečia u holuba, ktorého Kierkegaard spomína v súvislosti s interpretáciou state z evanjelia pojednávajúcej o poľných falách a nebeskom vtáctve (Kierkegaard, 2015, pp. 39 – 42).

Racionalita nie je nástroj, ktorý nám umožňuje orientáciu vo všetko objímajúcom bytí, pretože uplatňovanie pojmov a logických súvislostí je znásilňovaním bytia, je to implementácia umelo vytvorenej logiky na bytie, ktoré našej logike nepodlieha. Namiesto logického a racionálneho klasifikovania bytia cez konkrétne veci nás Jaspers odkazuje na šifry. Ich charakter stojí v opozícii k racionálnemu diskuzu o svete, šifry poukazujú na neobmedzenosť bytia. Šifry neukazujú na bytie, iba na jeho prítomnosť. Neustále sme v pokušení definovať bytie, určovať jeho podstatu a popisovať ho. Žiadame fyzikov, aby odhalili pravú podstatu sveta, aby rozbíjali atómy na menšie a menšie častice. A stále nenachádzame odpoveď na našu otázku. Šifry sú provokáciou bytia, sú tu a my ich nedokážeme postihnúť racionálnym diskurzom.

Šifry transcendentna sa objavujú v bezprostrednom vzťahu s bytím, nie vo vzťahu, ktorý je sprostredkovaný. Sprostredkovanie cez racionálne spracovanie skúsenosti zahaluje šifry. Naopak ponorenie do transcendentna umožňuje v realite prežiť skúsenosť s absolútnom, nekonečnom, večnosťou či neohraničenosťou. Jaspers sa podobne ako Kierkegaard dostáva k Bohu. Nie však k dôkazu o existencii Boha na základe racionálnych dôvodov, ale na základe osobného kontaktu s absolútnom. Práve tento kontakt nám dáva rozumieť šifram, ktoré sa vynárajú pri prekračovaní horizontov. Je to filozofická viera, ktorá nám umožňuje žiť skutočnú slobodu a vykonávať slobodnú voľbu. Existencia je dušou človeka. Je to podstata človeka, ktorá ale nie je opísateľná štandardnými kategóriami vedy a ani nie je uchopiteľná v zmysle pravdy. Práve táto existenciálna duša umožňuje človeku byť slobodným. Dušu človek nedostáva ako nemennú podstatu, ale sa k nej dopracováva a nikdy nie je definitívna. Existovať znamená utvárať seba. Ako podotýka Králik, utváranie seba je bojom, dynamickou tvorbou, ktorá môže priniesť sklamanie, zúfalstvo aj beznádej (Králik, 2006, pp. 75 – 85). Beznádej však nikdy nemôže byť posledným krokom, aspoň nie u autorov, ktorých citujeme.

V zmysle európskeho štýlu myslenia, ktoré je viazané na substanciu, existencia ako duša nie je klasickou podstatou, ktorú by tvorila matéria a forma a nemôžeme ju vyjadriť v definícii. Existencia v slobode je situáciou a nie substanciou. Človek, ako sme už uviedli, nie je vopred zadaný svojou podstatou, ale je v procese sebautvárania, stroskotávania, dilemy a hľadania. Človek sa utvára a nevyhnutnou podmienkou tohto utvárania sa je sloboda. Ako však v tomto zmysle upozorňuje Jaspers, človek nie je v utváraní svojej existenciálnej podstaty sám, nestojí len vo

všetko objímajúcom transcendentne, ale je aj súčasťou spoločenstva iných slobodných ľudí. Jaspersovo sklamanie z dôsledkov vojny ho vedie k nevyhnutnému záveru, že slobodná existencia sa netvorí v procese vlastných rozhodnutí, ale aj v procese zodpovednosti za vlastné rozhodnutia vo vzťahu k inému človeku. Rozhodnutia jednotlivca majú dopad aj na iného človeka, a tento dopad musí byť reflektovaný. Reflexia sa deje v kontexte šifier transcendentna. Šifry transcendentna ako znaky sa však neobjavujú iba v kontakte s absolútnym a všetko objímajúcim, ale sa objavujú aj vo vzťahoch s inými ľuďmi, hlavne v komunikácii, ktorá môže v sebe obsahovať šifry transcendentna.

Podobnosť Jaspersa a Kierkegaarda sa ukazuje aj ich spoločnom postoji k mase. Ak Kierkegaard hovorí o dave a štandardizovaných rozhodnutiach človeka, tak Jaspers hovorí o dejinnej pasivite, neschopnosti ovplyvniť dejiny, a objavovať v nich šifry transcendentna. Masovosť a davovosť je znakom apatie človeka a jeho rezignácie na vlastnú existenciu. V tejto súvislosti sa Repar vyjadruje v súlade s oboma autormi, keď vyzýva k existenciálnej revolúcii, ktorá nie je búraním politických systémov ani popravou nepohodlných ľudí, ale je to revolúcia vnútra človeka (Repar, 2013, pp. 39). Revolúcia, ktorá obráti človeka smerom k dejinám a pochopeniu svojho miesta v nich. Obráti človeka k pochopeniu a prijatiu vlastnej zodpovednosti za blížneho, za druhého človeka.

Existenciálny obrat

Spustenie existenciálnej revolúcie je spojené s hraničnou situáciou. Prítomnosť hraničnej situácie sa dá vyriešiť na spôsob davu, podľa zaužívaných praktík alebo sa dá zbaviť zodpovednosti tak, že ju presunieme na iného, na spoločnosť, na vládu, na cirkev. Necháme inštitúciu, aby nás preniesla cez hraničnú situáciu. Takýto spôsob konania v hraničnej situácii však neprodukuje zúfalstvo a nenesie znaky stroskotania. Iba ak jedinec prijme svoju pozíciu ako hraničnú, prijme v plnej miere zodpovednosť a vyvodí dôsledky, môže objaviť šifry transcendentna, ktoré sú ukryté práve v týchto situáciách a zároveň šifry pomôžu interpretovať situáciu ako zmysluplnú.

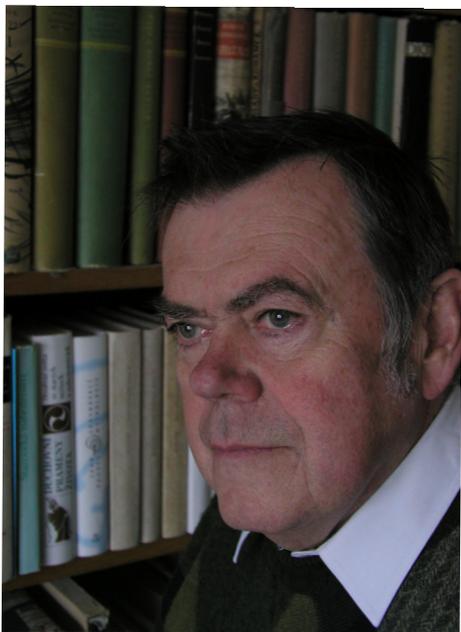
Existenciálny obrat je obratom od štandardných riešení, ktoré sú vopred pripravené. Štandardizované riešenia nesú v sebe nemennú pravdu, ktorá robí svet obyčajným miestom, kde človek žije ako jeden z mnohých. Uvedomenie si prítomnosti hraničnej situácie je prvým krokom k pochopeniu jedinečnosti situácie, neopakovateľnosti daného momentu a jeho prepojenia s vlastnou dejinnosťou, ktorá sa odohráva vo všetko objímajúcom transcendentne.

Sloboda, ktorá sa vynára práve v hraničnej situácii umožňuje človeku projektovať vlastnú existenciu v tom, že jej dáva vlastný autentický a aktuálny zmysel, ktorý sa premieta práve šifry transcendentna. Kríza súčasnosti, ktorú pociťujeme v rôznych rovinách, od ekologickej až po morálnu je symbolom krízového neautentického správania sa človeka, ktorý namiesto šifier transcendentna sleduje vopred označenú cestu, ktorá je správna zmysluplná, pravdivá a spoločensky prijateľná. Iba pochopenie o neexistencii predurčenej cesty a prijatie nevyhnutnosti voľby umožňuje človeku autenticky existovať a tak vykonať existenciálny obrat, revolúciu v sebe samom, ktorá otvorí priestor pre voľbu vlastnej cesty.

Zoznam použitej literatúry

- Jaspers, K. (2014), "Truth, freedom and peace". Existenz vol. 9, No. 2. ISSN 1932-1066. Online. Dostupné: <http://www.existenz.us/~existenz/volume9No2.html>. Navštívené: 19-03.2016
- Kierkegaard, S. (2015), Čemu se naučíme od polních lilí a nebeského plectva. Kierkegaard Circle a CERI-SK, University of Toronto, Nitra, Toronto, ISBN 978-0-9878168-7-0.
- Králik, R. (2006), Zápas Sorena Kierkegaarda. FF UKF Nitra, 152 s. ISBN 80-8094-025-8.
- Repar, P. (2013), Révolution existentielle, KUD Apokalipsa, Ljubljana, ISBN 978-961-6894-16-6

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА



DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTLICHEN GLAUBENS¹

Otakar A. Funda

prof. ThDr. et. ThDr., Dr. Theol.,
Charles University (Praha, Czech Republic)
jofundovi@seznam.cz

Резюме

Отакар Антон Фонда. Възникване на християнската вяра. В статията е представена хипотезата “Маранатхи”, която А. А. Фонда за първи път представя в публикацията на чешки език през 2007 година (*Ježíš a mýtus o Kristu*, Karolinum, Prague 2007). Авторът подхожда към нейното осветяване от позицията на религиознанието, а не на теологията и предполага, че твърдението “Иисус възкръсна” предшества това, че “Бог възкресява Иисус”. По подобен начин отчетите за възкръсването на Иисус предшестват неизбежното очакване на Парусия, т.е. очакването на това, че разпнатият Иисус скоро ще се върне и ще встъпи в Царството, което той е провъзгласил. **Авторът ни навежда на мисълта за това, че такова виждане, вероятно, е било извикано и изнесено с израза “Маранатха!”.** Което означава: “Наш учителю, ела!”. Формата “Маранатхи” изиграла непонятна роля в ранното християнство и, вероятно, е била приета от общината Кумран, където тя се е използвала за изразяване на надеждите относно възвръщането на учителя по Праведност.

А. А. Фонда² изучава ранното християнство в течение на четиридесет години. В пери-

¹ Vorgetragen in Göttingen, 2012.

² Професор и доктор теологии Отакар А. Фонда, род. в 1943 году в Праге. В 1965 г. завършва учението си в Протестантския Богословски факултет “Коменски” в Прага. В 1965-1966 г. учи във факултета по изкуства в университета на Карлови Вари в Прага. В 1966-1967 г. завършва два семестъра аспирантура в теологическия факултет на университета в Базел, получава докторска степен в Базел в 1971 година, след защита на дисертация, посветена на изследването на идеите на Масарик, на неговата философска, религиозна и политическа мисъл, която е публикувана от П. Ланг в серията на Баслер «Изследвания на Берн по историческо и систематическо богословие», том 36, Берн, 1978 г. От комунистическото правителство в бившата Чехословакия му е отказано в ностратификацията на неговата немска диплома, получена в Базелския университет. В 1981 година вторично получава докторска степен вече в евангелския богословски факултете в Прага, на основата на защитата на нова дисертация: *Eigenaios recapitulatio* ученията и получава втора Dr.theol. Тази дисертация е посветена на проекта за

ода от 1990 до 2010 год той преподава философия и религиоззнание в Пражкия университет в Карлови Вари. Сега той е пенсионер и се явява гостуващ професор на Университета в Западна Бохемия в Пилзен.

Ключови думи: хипотеза “Маранатхи”; възкресението на Исус; Парусия; ранно християнство

Резюме

Отакар Антон Фонда Виникнення християнської віри. В статті представлена гіпотеза “Маранатхи”, яку **О. А. Фонда** вперше опублікував чеською мовою у 2007 році (*Ježíš a mýtus o Kristu, Karolinum, Prague 2007*). Автор підходить до її висвітлення з позиції релігієзнавства, а не теології, і припускає, що твердження “Ісус воскрес” передувало свідченням того, що “Бог підняв Ісуса”. Подібним чином, звіти про воскресіння Ісуса передували неминучим сподіванням Парусії, тобто, очікуванням того, що розп’ятий Ісус скоро повернеться і вступить у Царство, яке він проголосив. Автор наводить на думку про те, що таке бачення, ймовірно, було спричинене і винесене висловом “Маранатха!”, що означає: “Наш вчитель, прийди!”. Форма “Маранатхи” відіграла незрозумілу роль у ранньому християнстві і, ймовірно, була запозичена з громади Кумрана, де вона використовувалася для висловлення сподівань щодо повернення вчителя Праведності.

О. А. Фонда вивчав раннє християнство протягом сорока років. У період з 1990 по 2010 демитологізація, екзистенціальна, антропологіческа інтерпретація на християнската вяра в немската протестантска теология, но комунистическите държавни органи не допускат неговия текст по политически мотиви за широко обсъждане. В 80-те години на ХХ век **О. Фонда** в своите изследвания преминава от теология към религиозна философия.

След официалното (държавно) признаване на неговата диплома в 1990 година започва да преподава в Карловия университет в Праге. В 2003 год. той е назначен от президента на Чешката Република на длъжността професор по философия. В 2010 год. се пенсионира, като пенсионер работи като гост-професор във философския факултет на Университета в Западна Бохемия в Пилзен. Основна тема на неговите изследвания в този период става „основата на европейската идентичност“.

В периода 1990 – 2010 г. е в редколегиата на Философското списание на Българската Академия на науките в Прага, на научното списание Gesellschaft на Алберта Швайцер в Майнц, на немската научна книжна компания в Дармщат и на международния семинар по въпросите на религията и ценностите в Бирмингем. В 1990-1991 год. професор Фонда нееднократно е канен да чете лекциони курсове и семинари в учебните заведения на Тюбинген, Гьотинген, Базел, Франкфурт на Майн, Мюнхен, Бон, той е автор на 9 публикувани книги, 3 от книгите му са преведени на немски език.

Основният фокус в тематиката на неговата научно-образователна дейност е съсредоточен върху историята на философията, критическия рационализъм на К. Попър и Ханс Алберт, чешката философия на Т. Г. Масарик, религиозната философия, изследването на религиозните практики, историята на християнството, включвайки образа и на Исус от Назарет, началото на християнската вяра и т.н. В своята философска методология е близък до традиците на логическия позитивизъм и критическия рационализъм.

O. A. Funda – (Prof. ThDr. Dr. Theol., in den Jahren 1990-2010 hat Philosophie und Religionswissenschaft an der Karlsuniversität in Prag gelesen, z.Z. emeritiert, liest er noch als Gast an der Westböhmisches-Universität in Pilsen) – legt in diesem Text seine argumentierte Hypothese “maranata” vor. Diese Hypothese stellt Ergebnis seiner 40-jährigen Forschung auf dem Gebiet des Urchristentums dar. Der Autor behandelt sein Thema nicht vom theologischen, sondern vom religionswissenschaftlichen Standpunkt. In seinem tschechisch gefassten Buch “Jesus und Mythos vom Christus”, (356 S., erschienen im Verlag Karolinum, Prag, 2007) vertritt er die These, dass die Aussage “Gott hat Jesus erhöht”, der Aussage “er wurde auferweckt” vorausging, und dass die unmittelbare Parusie Erwartung, dass der Gekreuzigte frühzeitig zurückkehrt, und die Gottesherrschaft, die er verkündigte, in Bewegung setzt, den Aussagen von Erscheinungen des Auferstandenen vorausging. Der Mechanismus des Herablassens von dieser Visionen wurde wahrscheinlich der Ausruf “maranata” – “komm unser Lehrer”. Dieser Ausruf spielt im Urchristentum fast eine magische Rolle. Nach aller Wahrscheinlichkeit hat dieser Ausruf in Kumran ihren Ursprung – im Bezug auf die Erwartung des Wiederkehrers des Lehrers der Gerechtigkeit.

рік він викладав філософію та релігієзнавство в Празькому університеті Карлових Вар. Тепер він на пенсії і є запрошеним професором Університету Західної Богемії в Пльзені.

Ключові слова: гіпотеза “Маранатхи”; воскресіння Ісуса; Парусія; раннє християнство

Summary

Otakar Antoň Funda The origin of the Christian faith. The paper presents O. A. Funda's “Maranatha” hypothesis, first published in Czech in 2007 (*Ježíš a mýtus o Kristu*, Karolinum, Prague 2007). The author approaches the subject from the perspective of religious studies, not theology, and suggests that the statement “Jesus has been resurrected” was preceded by a testimony that “God has exalted Jesus”. Likewise, the accounts of the resurrected Jesus' appearances were preceded by imminent expectations of Parousia, i. e. expectations that the crucified one would soon return and usher in the Kingdom he had announced. The author suggests that such visions were probably triggered and carried by the expression “Maranatha!”, meaning “Our teacher, come!”. The “Maranatha” formula played an unclear role in early Christianity and was probably adopted from the Qumran community, where it had been used to express expectations of the return of the Teacher of Righteousness.

O. A. Funda has studied early Christianity for forty years. Between 1990 and 2010 he has taught philosophy and religious studies at the Charles University in Prague; now he is retired and is a guest lecturer at the University of West Bohemia in Pilsen.

Key words: “Maranatha” hypothesis; resurrection of Jesus; Parousia; early Christianity

Europa wurde durch Jahrhunderte vom Christentum geprägt. Die zentrale Frage der Geschichte Europas heisst darum: Wie ist der christliche Glaube entstanden? Mit dieser Frage steht und fällt das Christentum weltweit - mit seinen Kathedralen, Kirchen und Gemeindehäusern.

Wenn in der Geschichte etwas geschehen ist, ist es in bestimmter Eindeutigkeit geschehen, auch wenn den Akteuren dies Geschehen, die Motive und Vorgänge ihres Handelns nicht eindeutig klar gewesen waren. Es gibt also auf die Frage, wie es zum christlichen Glauben kam, eine eindeutige Antwort, auch wenn wir zu ihr nicht ganz eindeutig durch die urchristlichen Traditionsschichten durchdringen können.

Anders wird vom Standpunkt seines Glaubens auf diese Frage ein rechtgläubiger Christ antworten, anders ein Religionswissenschaftler, der als Historiker von der historisch-kritischen Methode konsequent Gebrauch macht. Der Gläubige wird den christlichen Glauben als von Gott, oder von dem auferstandenen Christus, also als von Jenseits initiiert verstehen. Ein Historiker, der die Phänomene der Geschichte nicht von Jenseits, sondern vom menschlichen Handeln, von menschlichen Vorgängen erklärt, wird die Entstehung einer Religion, in unserem Falle die Entstehung des christlichen Glaubens, von dem Menschlichen und aus dem Menschlichen erklären, also von menschlichen psychischen Vorgängen. Dabei, um dem Thema gerecht zu werden, sollte er nicht verschweigen, dass die ersten Christen tief überzeugt waren, dass ihr Glaube nicht in ihren menschlichen Vorgängen ihren Ursprung hat, sondern dass er ihnen in ihr Leben gegeben, gesagt wurde, von Jenseits, von Oben.

Der Theologe, der teilweise mit der historisch-kritischen Methode arbeitet und zugleich sich selber dem Glauben verpflichtet, sich selber als den Gläubigen verstehen mag, wird sich zwischen diesen beiden Positionen uneindeutig bewegen - non clare et non distincte. Ein Beleg für viele: G. Theißen.

In seinem Buch “Religion der ersten Christen” entwickelt er seine religionswissenschaftliche Theorie, Religion als Zeichensprache, und kommt mit der These der Überbietung. Die demonstriert er schon an der Religion des alten Israel, und dann wendet er sie auf die Entstehung des christlichen Glaubens an. Folgen wir kurz Theißen's Gedankengang: Die babylonische Gefangenschaft

bedeutete für Israel eine tiefe Krisis seines Glaubens, ihres Vertrauens zu Jahwe, ihres Bewusstseins der Erwählung. Die einzige Möglichkeit, diese Krisis zu überwinden, bestand darin, ihren Jahwe, Gottheit ihres Bundes, ihrer Volksgemeinschaft, trotz der Katastrophe, als den einzigen, richtigen Gott über alle Götter und über alle Völker zu erheben. Das haben sie auch getan. Der Sieg der Babylonier über Israel wurde dann von diesem einen, einzigen Jahwe, Gott Israel, und zugleich dem einzigen universalen Gott der Welt zugelassen als Strafe für die Sünden Israels. Dieser Gott Israels und zugleich der einzige universale Gott hat sich aber trotz der Katastrophe, die er zugelassen hat, von seinem Volk nicht losgesagt. Es kommt einmal die Zeit, verkündigten die Propheten, (da) wird er seine Treue zu seinem Volk bewähren, ja sogar alle Völker kommen zu Israel. Das Volk Abrahams wird zum Segen für alle Völker. Das Erhöhen Jahwes, einer Volksgottheit zum universalen Gott über alle Völker, das war die Überbietung der Krisis der Religion des alten Israels, der tiefen Krisis, die die babylonische Gefangenschaft für Israel bedeutete.

Von meinem nicht theologischen, sondern religionswissenschaftlichen Standpunkt werde ich hinzufügen: Durch diese ungeheuere Überbietung haben die Propheten Israels den israelitischen Gott und den Glauben des Volkes Israel, sowie auch ihren eigenen Glauben gerettet.

Etwas Ähnliches hat sich, nach Theißen, auch nach der Kreuzigung Jesu ereignet. Seine Anhänger haben ihre Krisis angesichts des Kreuzes dadurch überwunden, dass sie den Gekreuzigten nicht als Sieger über das Synhedrium, oder über Pilatus, sondern als Sieger über alle bösen Mächte erklärt hatten, ja als den, der den höchsten Feind, die Sünde und den Tod besiegt hat. Er ist aus dem Tode auferstanden.

Ich möchte nur hinzufügen, dass diese Überbietung der Krisis kein augenblickliches Ereignis, sondern ein stufenweises Geschehen war. Darum spreche ich von den Phasen des Entstehens des christlichen Glaubens, und vom vorläufigen Proto-Glauben.

Mit Zustimmung folge ich dieser Überbietungsthese von Theißen. Aber plötzlich in der Anmerkung 8 auf der Seite 80, bricht Theißen diesen seinen religionswissenschaftlichen Gedankengang ab und versucht sich als dennoch gläubiger Theologe zu retten, indem er sagt: "Noch einmal sei betont: Ich versuche hier keine psychologische Ableitung der Ostererscheinungen. Die Ostererscheinungen sind mit Konflikten ... verbunden, aber sie lassen sich aus ihnen kaum ableiten"³.

Hic sunt leones! Hic Rhodos, hic salta. Ein Anhänger einer Religion, der Inhalte seiner Religion innerlich teilt, erklärt ihren Ursprung "von oben", von göttlicher Offenbarung. Ein Religionswissenschaftler, der als Historiker, das Menschliche vom Menschlichen erklärt, wird auch die Entstehung einer Religion von menschlichen psychischen Vorgängen erklären. Eine andere Art und Weise, wie man die Entstehung einer Religion erklären kann, kenne ich nicht. Tertium non datur!

Der Unterschied besteht darin: Der Theologe hat im Selbstverständnis der gläubigen ersten Christen, so wie auch in seinem Glauben, den Grund für diese seine Auffassung. Der Religionswissenschaftler kann für die seine auf die durchaus menschliche Erklärung von menschlichen Vorgängen, sowie auch auf menschliche Analogien, hinweisen. Der Theologe wird für seine Auffassung die Hermeneutik zu Hilfe rufen und erwidern: Nur der, der nicht von außen, sondern von innen diese Sache sieht, wird ihr gerecht, und kann etwas adäquat darüber sagen.

Überlassen wir also den Theologen ihre Zweideutigkeiten und kehren wir mit konsequent historisch-kritischer Methode zu unserem Thema, zum Entstehen des christlichen Glaubens als dem menschlichen Phänomen in der menschlichen Geschichte zurück.

Jesus wurde gekreuzigt. Die Gründe, Umstände, Datierung und juristischen Probleme seiner Hinrichtung liegen jetzt außerhalb unserer Betrachtung. Mit Sicherheit können wir annehmen, dass er auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem von einer Schar seiner Anhänger begleitet wurde. Die, die ihm besonders nah standen, folgten ihm den ganzen Weg. Vielleicht wurde Jesu Wirken auf mehrere Jahre, sogar etwa drei, ausgedehnt. Die Gruppe mit ihrem bescheidenen Unterhalt wurde

³ Theißen Gerd, Religion der ersten Christen, Ch. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, dritte Ausgabe 2003, S. 80

sehr wahrscheinlich von einigen, in den Evangelien sogar genannten Frauen - obwohl ihre Namen variieren - unterstützt⁴. Vor allem der synoptischen Tradition können wir entnehmen, dass diese Anhänger Jesu in **irgendeiner Weise** die von ihm verkündigte Nähe der Gottesherrschaft teilten⁵. Wie genau die Vorstellung Jesu von der Gottesherrschaft war – wie weit, oder ob er sie überhaupt mit dem Endgericht verband, oder nicht verband, wie er die Gestalt des Menschensohnes verstand, lassen wir jetzt außer Acht. Diese Fragen gehören in die Forschung nach dem historischen Jesus. Uns interessiert jetzt die Entstehung des christlichen Glaubens. Mit Sicherheit können wir sagen, dass die nächsten Anhänger Jesu ihn kurz vor der Kreuzigung verlassen haben (Mk 14,50; Mt 26,56 b). Sehr wahrscheinlich mit Ausnahme einiger Frauen. Die Mutter Jesu gehörte fast bestimmt nicht zu diesen, die bringt erst das Evangelium nach Johannes unter das Kreuz (Joh 19,25-27). Diese Angabe, dass die Jünger ihn verlassen haben, gereicht den Jüngern nicht zur Ehre. Es ist also sehr unwahrscheinlich, dass diese Angabe sich erst später ein Schreiber einer Tradition oder des Evangeliums ausgedacht hätte, wenn sie nicht tief in der alten Tradition, ja in der historischen Reminiszenz verankert wäre, so dass keiner sie retouchieren konnte.

Randbemerkung: Bei den Tatsachen, wo in der breiten Forschung allgemeine Übereinstimmung auf dem Grund der urchristlichen Texte herrscht oder überwiegt, verzichte ich auf Literaturhinweise. Sonst müsste ich entscheiden, bei welchen von vielen, vielen Forschern soll ich hier anfangen: – ob schon bei David Strauss, oder schon bei Christian Ferdinand Bauer oder erst bei Walter Bauer, oder erst bei Johannes Weiss, oder bei Martin Kähler, oder bei Wilhelm Bousset, oder bei Albert Schweitzer, oder erst bei Ernst Lohmeyer, oder erst bei Rudolf Bultmann und Günther Bornkamm, Hans Conzelmann, Ernst Käsemann, oder bei Oscar Cullmann, oder bei Feine, Böhm, oder erst bei beiden Stegemanns, oder Martin Hengel, Gerd Theißen, Ulrich Luz, oder Gerd Lüdemann. Und die Menge der würdigen, hier jetzt nicht erwähnten Forscher, bitte ich um liebenswürdige Entschuldigung. Die Kommentare zu urchristlichen Texten und Literatur über das Urchristentum bilden eine umfangreiche Bibliothek. Viele neue Arbeiten variieren oder ergänzen das schon früher Gesagte. Wirklich neu sind vor allem die von David Flusser und anderen Forschern entdeckten indirekten Zusammenhänge zwischen Qumran und Urchristentum.

Gehen wir von der Tatsache aus, dass die Anhänger, oder wenn Sie schon wollen, die Jünger Jesu, die ihn von Galiläa nach Jerusalem begleiteten, ihn kurz vor der Kreuzigung verlassen haben. Irgendwo hin mussten sie sich begeben. Die Hypothese, schon von Ernst Lohmeyer⁶, dass sie kurz nach der Kreuzigung Jesu nach Galiläa zurückkehrten, halte ich für sehr wahrscheinlich. Im Unterschied zu Lohmeyer: Sie mussten in Galiläa nicht gleich Urgemeinden bilden. Der Schreiber des Lukascorpus - in seinem Interesse an der Kirche und ihrer Geschichte - verschweigt zwar diese Tatsache, er lässt die Jünger nach der Kreuzigung Jesu in Jerusalem bleiben, aber es gibt genug Hinweise und Andeutungen in den Evangelien, beziehungsweise in der den Evangelien eingearbeiteten alten Schicht der mündlichen Tradition, dass sie nach Galiläa, wahrscheinlich auch mit den Frauen, die aus der Nähe die Kreuzigung gesehen haben, zurückkehrten . Dazu: Mt 28,7; Mt 28; 16-17; Joh 21; 1-14.

Ob Jesus vom Kreuz nach Elia gerufen hat, oder ob er mit den Worten des Psalms 22, 2 starb, wissen wir nicht. Jedenfalls ist keine Gottesherrschaft angebrochen. Der Himmel blieb verschlossen.

⁴ Frauen Namen in Evangelien – Hinweise in Evangelien: Lk 8,1-3, Dazu mehr: Gerd Theißen: Wir haben alles verlassen, in: Studien zur Soziologie des Urchristentum, Mohr & Siebeck, Tübingen 1989 E. W. Stegemann, W. Stegemann: Frauen in Jesusnachfolge im Land Israel: In: Urchristliche Sozialgeschichte, Kohlhammer, Stuttgart 1997, S. 323-329.

⁵ Die Jünger haben Jesu Erwartung der Gottesherrschaft mit ihm geteilt, auch wenn in ganz verschiedenen Vorstellungen – dazu mehr: Gerd Theißen, Wanderradikalismus, In: Studien zur Soziologie des Urchristentums. E.W.Stegemann, W.Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte,Kohlhammer, Stuttgart,1997, S. 168-188

⁶ Ernst Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen1936

Jesu Leichnam kam aller Wahrscheinlichkeit nach zuletzt in ein gemeinsames Grab für Hingerichtete⁷. Die johannäische andere Variante der Herabnahme vom Kreuz, nicht durch Joseph von Arimatia, sondern durch den römischen Söldner auf Wunsch des Synhedriums, halte ich für sehr wahrscheinlich (Joh 19, 31-37). Die erst später entstandene Legende vom leeren Grab, die Paulus noch nicht kannte, brauchte das konkrete Grab zum Identifizieren, und so entstanden die verschiedenen Versionen von der Grablegung durch Joseph von Arimatia⁸.

Die Anhänger Jesu, die nach Galliläa zurückkehrten, befanden sich in einer tiefen Krisis. Welcher Art auch immer, das bleibt uns verschlossen, sie haben von Jesus etwas erwartet. Vielleicht das Herabkommen der Gottesherrschaft - auch wenn sie nicht eindeutig klare oder identische Vorstellungen über diese Hoffnung hatten. Sie befanden sich in einer tiefen Frustration, und gleichzeitig doch noch in irgendeiner Art von Hoffnung und Erwartung.

Da komme ich mit meiner intuitiven Hypothese. Hypothesen soll man mit Vorbehalt betrachten, und der, der so eine Hypothese formuliert, darf ihr nicht viel Glauben schenken. Zweifel ist bei Hypothesen die beste Methode. Meine Hypothese heißt: In dieser Atmosphäre der Verfassung zwischen Enttäuschung und Hoffnung, hat jemand maranata ausgerufen. Es musste gar nicht ein Mann sein, es könnte auch eine Frau sein, die Jesus besonders nahe stand, der er dann als der erster nach der Tradition als der Auferstandene erschienen ist⁹. Zu dieser meiner Kernhypothese, dass dem Ausruf maranata bei der Entstehung des christlichen Glaubens eine Schlüsselbedeutung zukommt, kehre ich mit einigen Belegen und Indizien zurück.

Zuerst eine methodologische Randbemerkung.: Methodologisch möchte ich kurz auf Karl R. Popper hinweisen, der auch intuitive Hypothesen in der Forschung zulässt und sogar einräumt. Meiner Meinung nach dürfen solche Hypothesen aber keinesfalls wilde oder willkürliche Hypothesen sein. Es darf keinesfalls das postmoderne "anything goes" bedeuten. Oder dass "Herr Waymen behauptet, es gibt einen Pegas", und der postanalytische Omar Quine sagt dazu nur: "Herr Waymen hat nur eine andere ontologische Verpflichtung"¹⁰. Ich als kritischer Realist und kritischer Rationalist, stimme Karl R. Popper zu: "Wenn die Wahrheit nicht nur eine gewesen wäre, auch wenn wir uns ihr nur nähern, wären alle unsere Irrtümer genauso gut, wie alle unsere Wahrheiten"¹¹. Darum, meiner Meinung nach, müssen auch intuitive Hypothesen argumentiert werden. Sie können nicht aus wilder Phantasie oder unkontrollierter Imagination geboren werden, sondern sie entspringen der jahrelangen, nüchternen, sachlichen Arbeit, einer Unzahl verifizierter Fakten, der ständigen Be-

⁷ Gerd Lüdemann, Auferstehung, Vandenhoeck & Ruprecht, S. 65-67: "Wie wurde Jesus von Nazareth wirklich bestattet?". "Die Hypothese einer Bestattung Jesu im Familiengrab des Joseph von Arimatia scheidet an der Tendenz der frühchristlichen Berichte" "Im Falle einer Kenntnis des Grabes Jesu hätten die früheren Christen dieses verehrt". John Dominic Crossan. The historical Jesus, The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, 1991, S. 294: "Nobody knew what had happened to Jesus' body".

⁸ Hinweis auf verschiedene Varianten der Legende von der Grablegung Jesu von Joseph von Arimatia in kanonischen Evangelien: Mk 15,42-47; Mt 27,57-61; Lk 23,50-56; Joh 19,38-42 – dazu mehr in Kommentaren zu den Evangelien, Grundmann, NTD, Meyers Kommentar.

⁹ Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen oder Maria Magdaléna – Hinweise in Evangelien, Mk 16,1-8; Mt 28,1-10; Lk 24 1-12; Joh 20,11-18. Dazu mehr: G. Lüdemann, Auferstehung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen S. 157, 186. Die Identität von Maria Magdalena mit dem Lieblingsjünger des Johannesevangeliums kann man nicht ausschließen. Dazu näher – tschechisch: O. A. Funda. Offene Fragen des Urchristentums, Theologische Revue, Karlsuniversität Praha, 2012.

¹⁰ Willard van Omar Quine: „Herr Waymen behauptet, es gibt einen Pegas. Man kann es ihm nicht widerlegen. Er hat eine andere ontologische Verpflichtung.“ in . Quine: What is this, The Review of Metaphysics 2, 1948, auch in W.O. Quine: Theories and Things, Cambridge 1999.

¹¹ K. R. Popper: "Es gibt nur eine Wahrheit, auch wenn wir sie nicht kennen, oder wir uns ihr nur annähern. Sonst aber würden alle unsere Irrtümer genau so gut sein wie alle unsere Wahrheiten". K. R. Popper, Das Leben ist Problem Lösen, Piper, München 1994, Kapitel 5, in tschechischer Übersetzung, Mladá fronta, Praha 1998, S. 119.

schäftigung mit dem Stoff. Die neuen Theorien, die die vorläufigen falsifizieren, können erst dann ihren Anspruch erheben, wenn ein verifiziertes neues Faktum vorkommt, das mit der vorigen Theorie nicht im Einklang ist.

Ich akzeptiere und betone die von einigen Forschern vertretene These, dass nicht Erscheinungen des Auferstandenen die Parusieerwartung zur Folge hatten, sondern dass eine unklare, emotionsvolle, visionäre, dem Schmerz des Kreuzes entsprungene Parusieerwartung - eine kurze Verlängerung des von Jesus erwarteten Einbruchs der Gottesherrschaft - die Erscheinungen des Auferstandenen, ich werde sagen: die Visionen des Auferstandenen, zur Folge gehabt hatten. An das knüpfte ich meine Hypothese an: Emotionsvoller, hektischer visionärer Ausruf *maranata*, Ausruf der Parusieerwartung, hatte die Visionen des Auferstandenen hervorgerufen, oder in Gang gebracht.

Vervollständigen wir aber zuerst noch kurz das ziemlich allgemein akzeptierte Bild der weiteren Entwicklung der Entstehung des christlichen Glaubens: In Jerusalem entstand inzwischen eine andere Gruppe von Anhängern Jesu. **Jakobus**, Bruder Jesu, steht bald an ihrer Spitze. Nach allem, was wir aus verschiedenen Quellen über Jakobus, Jesu Bruder, wissen, stand er sehr wahrscheinlich den Essenern nahe¹². Er gehörte nicht in die Bewegung Jesu. Er teilte wahrscheinlich nicht ganz die apokalyptischen Erwartungen seines Bruders, oder in anderer Weise: Er teilte nicht Jesu Kritik am Gesetz, auch wenn wir diese Kritik noch im Rahmen des interpharisäischen Dialogs betrachten würden¹³. Jedenfalls hat Jesus die Kritik der strengen Gesetzesfrömmigkeit aus dem rabbinischen Flügel der Schule Hillels noch wesentlich verschärft, ja zugespitzt. Als Essener, oder als der, der Essenern nahe stand, teilte Jakobus mit seinem Bruder Jesus diese Kritik nicht. Andererseits aber teilte er seine Kritik am Tempel, auch wenn aus anderen Gründen, und seine Abneigung gegenüber dem Synhedrium. Der von den Essenern verachtete Hohepriester und das Synhedrium haben Jesus wegen Gotteslästerung angeklagt, und um ihn nach Deuteronomium 21, 22 an den Pfahl zu hängen¹⁴, haben ihn, wenn auch aus anderen Gründen dem Pilatus zur Hinrichtung ausgeliefert. Jakobus hatte also Grund, das Vermächtnis seines Bruders aufzunehmen, obwohl seine Interpretation des Anliegens Jesu nicht mit dem von Jesus identisch war. Diese Differenz zwischen Jakobus und Jesus haben andere Anhänger oder Sympathisanten von Jesus, hellenistische Juden, die Gruppe um Stephanus, die sich in Jerusalem dem Kreis um Jakobus angeschlossen hat, erkannt. Der Kreis um Stephanus ließ die Freiheit Jesu vom Gesetz nicht preisgeben. Mit Jesus, aber auch mit Jakobus und zugleich mit den Essenern teilten sie jedoch die kritische Stellung zum Tempel¹⁵.

Inzwischen sind die Anhänger Jesu, die den Weg von Galiläa nach Jerusalem mit Jesus teilten, von ihrer Flucht nach Galiläa nach der Kreuzigung Jesu, auch nach Jerusalem zurückgekehrt. Ihre Erwartung der unmittelbaren Parusie, dass der Gekreuzigte (wieder)kommt und die Gottesherrschaft, die er verkündigte, in Bewegung setzt, hat sich in Galiläa nicht erfüllt. Sie geben aber diese ihre Erwartung nicht auf.

Jakobus, Bruder von Jesus, betrachtet aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Bruder Jesus als einen Lehrer, Lehrer der Gerechtigkeit, wenn auch nicht identisch mit dem Lehrer der Gerech-

¹² Hinweise auf die Nähe von Jakobus, Bruder Jesu, zu den Essenern: O.A. Funda : Jesus und der Mythos vom Christus (tschechisch), Karolinum, Praha 2007, S. 207-240

¹³ Jesus' Kritik am Gesetz im Rahmen des interrabbinischen und interpharisäischen Dialogs. Dazu mehr: David Flusser, Jesus, Hebrew University, Jerusalem 1998, Kap. I-IV, in tschechischer Übersetzung. Oikumené, Praha 2002. Kurt Schubert: Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Herold-Verlag, Wien 1973, in tschechischer Übersetzung, Vyšehrad, Praha 2003.

¹⁴ Hinweis auf: Otto Betz Studie, in: Charlesworth: Jesus and the Dead Sea Scrolls, Doubleday, New York, London, Toronto 1993, tschechische Übersetzung, Vyšehrad, Praha 2000.

¹⁵ Apg 7, 48. Stephanus' Anklage an seine jüdischen Stammesgenossen. Apg 7,51 stimmt mit der Kritik der Essener an den Pharisäern überein, dazu mehr: David Flusser: Das essenische Abenteuer, Cardum Verlag, Wintherthur 1994, in tschechischer Übersetzung, Oikumené, Praha 1999, S. 27, 58 und 61.

tigkeit von Qumran. **Thomas**, wahrscheinlich auch Bruder von Jesus, sogar sein Zwillingbruder¹⁶, führt auch die Lehre Jesu weiter. Er weiss nichts von seiner Auferstehung und verkündet sie nicht¹⁷. **Stephanus und seine Freunde** betonen die Freiheit Jesu vom Tempel und vom Gesetz. Darum geraten sie – im Unterschied zu Jakobus und zu galiläischen Anhängern Jesu - in Konflikt mit dem klassischen Judentum, wahrscheinlich nicht direkt mit dem Synhedrium, sondern mit ihrer hellenistischen Synagoge in Jerusalem. Stephanus wurde gesteinigt, seine Freunde verlassen Jerusalem. Bei seiner Steinigung spricht Stephanus noch nicht vom Auferstandenen, sondern im Rahmen der jüdischen Tradition von Jesus als von dem Menschensohn, dem Erhöhten zur Rechten Gottes (Apg 7,55-56).

Die Anhänger des Stephanus, fanden nach Stephanus' Steinigung wahrscheinlich Zuflucht in Damaskus. Dorthin – vom Synhedrium beauftragt-kommt nach einiger Zeit **Paulus**, um die Lehrzucht in der Synagoge in Damaskus über diese Gruppe auszuüben.

Als jüdischer Intellektueller, der sich der Stagnation der jüdischen Religion seiner Zeit bewusst und zugleich Eiferer für die Zukunft der Religion seiner Väter war, zugleich auch die Welt des Hellenismus kannte, hat er – sagen wir es menschlich - plötzlich gesehen, es ist ihm nach vielem, tiefen und aufrichtigen Fragen und Suchen "erschienen", es ist ihm klargeworden, dass in dem, was die Anhänger des Stephanus vertreten, ein großes Potential ruht. Er hat diesen Anstoss zu Ende gedacht, er hat ihn tief erlebt, neu erfasst und in Bewegung gesetzt. Er war dabei tief überzeugt, dass dieses sein Ersehen (dieses Erkennen), nicht sein Einfall, sondern Gottes Geschenk ist, dass Gott selbst ihm seinen Sohn offenbarte (Gal 1,15-16). Paulus hat von der Sache Jesu und von den Andeutungen der Jesusinterpretation von Stephanusanhängern einen Christusmythos geschaffen, das Kerygma von Christus. Die Entstehung des Christusmythos, das Kerygma von Christus, ging aber zugleich noch andere Wege neben Paulus. Wer brachte das Kerygma von Christus nach Rom? Wer war Markus? Ist er mit dem Jan Markus von Ägypten identisch?¹⁸. Welche Wege ging das hellenistische Urchristentum neben Paulus bis zum Johanneskreis?

Paulus' Formel des Glaubens 1. Kor. 15, 3-5 beginnt ganz ähnlich wie seine Formel des Abendmahls in 1. Kor 11,23-25. Ich bin der Meinung, wenn Paulus sagt, dass er weitergibt, was er angenommen hat, dass er meint, was er von Gott, oder von seinem Sohn angenommen hat¹⁹. Wenn er diese Glaubensformel von einem Menschen übernommen hätte, würde er in Gal 1, 11-12 lügen, wenn er sagt, und sogar vor Gott bestätigt (Gal 1, 20), dass er das Evangelium, das er verkündigt, vom keinem Menschen übernommen hat, sondern es offenbarte sich ihm direkt Jesus Christus. Ich von meiner religionswissenschaftlichen, historisch-kritischen, also durchaus menschlichen Sicht werde sagen: Die Entdeckung, zu der Paulus durch sein religiöses Suchen gelangte, betrachtet er, und ist davon aufrichtig und tief überzeugt, als von Gott gegebene: dass ihm Gott seinen Sohn offenbarte (Gal 1, 15-16).

Mit der Aussage über Christus, dass er "für unsere Schuld gestorben ist", und dass "er vom Tode erweckt wurde" und dass "erschienen ist", werden die Vorstufen des christlichen Ur-Glaubens zum christlichen Glauben. Da beginnt das Christentum als neue Religion in seinem klassischen Sinne.

Neben diesem Strom existierten aber weiter andere Alternativen des Urchristentums²⁰. Die

¹⁶ Francois Vouga, Thomas Zwillig von Jesus, in : Geschichte des frühen Christentums, Francke Verlag, Tübingen und Basel 1994, in tschechischer Übersetzung, Vyšehrad, Praha 1997, S. 76.

¹⁷ O.A. Funda, Jesus und der Mythos vom Christus , tschechisch, Karolinum, Praha 2007. S.170. Joh 20, 24-29 als Polemik gegen die Thomasanhänger und die Thomaskirche.

¹⁸ Funda, Offene Fragen des Urchristentums, tschechisch, Theol. Revue, UK Praha 2012.

¹⁹ ibid.: Einklang der Paulus-Formel des Glaubens mit seiner Eucharistieformel: *paredoka ho kai parelabon apo tou kyriou*

²⁰ Gerd Lüdemann, Ketzer, die andere Seite des Urchristentums, Radius, Stuttgart 1996,. Lüdemanns These: statt Ketzer Alternativen des Urchristentums.

von Jakobus vertretene Auffassung des Vermächtnisses Jesu entwickelte sich in verschiedenen Varianten des Judenchristentums, besonders dann nach der Vernichtung Jerusalems um das Jahr 70. Der Ansatz des Thomas ging in die Richtung großer Alternativen, durch verschiedene Varianten von Thomasanhängern, von Adoptianisten bis zur riesigen Thomaskirche und bis zu den Arianern.

Was war aber am Anfang!? Wie hat das alles begonnen?! Da kehre ich zu meiner maranata-Hypothese zurück. Mit diesem Ausruf, mit dieser Hoffnung, mit dieser Bitte, dass der Gekreuzigte zurückkomme und die Gottesherrschaft, die er verkündigte, in Bewegung setze, hat jemand von den Anhängern Jesu alles in Bewegung gesetzt. Das Kreuz kann doch nicht der endgültige Schluss sein! So haben es die Anhänger Jesu, die nach seiner Kreuzigung nach Galiläa zurückkehrten, empfunden. Dort hat jemand maranata ausgerufen²¹.

Einige Indizien für meine Hypothese, dass der Ausruf maranata das Entstehen des christlichen Glaubens in Gang setzte:

I. Es ist allgemein bekannt: Der Ruf maranata befindet sich ganz am Schluss des 1. Korinther Briefs 16,22 im Kontext einer harten Auseinandersetzung des Paulus mit seiner Gegnern. "Wer den Herrn nicht liebt, der sei verflucht! Maranata!"

Die Diskussion um die redaktionelle Zusammenstellung des 1. Korintherbriefs spielt hier jetzt keine wichtige Rolle. Wir gehen davon aus, dass in einem Paulus-Schreiben an die Korinther, wo er besonders empört ist, dieses Wort eine fast magische Funktion einer Drohung, eine Fluches hatte.

Das Wort ist aramäisch. Paulus findet es nicht nötig, es ins Griechische zu übertragen. Daher können wir vermuten, dass dieses Wort seiner griechisch sprechenden Gemeinde in Korinth bekannt, oder mindestens verständlich war.

Wir wissen einiges über die schwärmerische Glossolalie in Korinth. Es ist vielleicht möglich, dass die Korinther dieses Wort als Glossolalie empfunden haben.

Woher aber kannte Paulus dieses Wort? Von der Urgemeinde in Jerusalem? Oder sogar schon von den Essenern? 1957 hat Ethelbert Stauffer darauf aufmerksam gemacht, dass die Anrede "mara" oder "more" in Qumran als Bezeichnung des Lehrers der Gerechtigkeit: "mara", oder "more hassedek", bekannt. und benutzt wurde²². Diese Anrede ist im Zusammenhang mit dem Lehrer der Gerechtigkeit in Qumrantexten eindeutig belegt²³. Lassen wir die Frage offen, wer dieser Lehrer der Gerechtigkeit war. Ob er vielleicht, wie Stauffer vermutet, der gekreuzigte Rabbi Jose ben Joeser aus Zereda war, oder wie David Flusser andeutet, dass er eventuell mit Juda dem Essener identisch sein könnte²⁴. Nach der Hypothese von Pinchas Lapide könnte Paulus nach seiner autobiographischen Angabe die drei Jahre nach seiner Orientierungswende, die er in Arabien verbrachte, ehe er nach Jerusalem ging, wie er in Gal. 1, 17-18 schreibt, im Kontakt mit Qumran gewesen sein²⁵.

Dass Qumran und Qumrantexte Paulus bekannt waren, hat ziemlich überzeugend David Flusser belegt. Er hat auf den Zusammenhang zwischen der Rechtfertigungslehre des Paulus', sowie auch dessen Prädestinationsgedankens mit den Texten von Qumran hingewiesen, sowie noch

²¹ O. A. Funda hat die Hypothese maranata zuerst tschechisch formuliert in Religio I/ 1998, dann 2007 in Jesus und der Mythos vom Christus, tschechisch S. 248-252.

²² Ethelbert Stauffer: Der gekreuzigte Thoralehrer, in: Stauffer, Jerusalem und Rom, Franke Verlag, Bern, München 1957.

²³ Damaskus-Schrift XX,1 a XX, 14 und weitere Belege in Hebräisch-tschechisch: Handschriften vom Toten Mehr, Oikumené, Praha 2007.

²⁴ David Flusser, Das essenische Abenteuer, in tschechischer Übersetzung. S. 28.

²⁵ Pinchas Lapide, Paulus

auf eine ganze Reihe von Nachwirkungen der Qumrantexte in Paulusbriefen²⁶.

Für unseren Zusammenhang können wir schließen: Der Ruf *maranata* war Paulus bekannt. Er begegnete ihm wahrscheinlich in der Urgemeinde in Jerusalem. Die Anrede *“mara”* *“more”* könnte er aber auch von Qumran kennen. Jedenfalls benützt er den Ausruf *maranata* im urchristlichen Sinne. Das Wort war – und ich bringe noch weitere Indizien dafür – in der ersten Urschicht des entstehenden Urchristentums bekannt und benutzt.

Die Tatsache, dass Paulus diese Redewendung nur einmal in seinen Briefen benützt, kann andeuten, dass dieser Ausruf auch für ihn von dunkler, fast magischer Bedeutung war.

II. Die zweite allgemein bekannte Stelle, wo das Wort *maranata* vorkommt, finden wir in der *Didaché*, im Zusammenhang der Eucharistieliturgie, *Didaché* 10, 6: *“Komm Gnade und verändere diese Welt. Hosanna dem Gott Davids. Wer heilig ist, komm! Wer nicht, tue Busse! Maranata Amen!”* Auch an dieser Stelle ist der Ruf mit strenger Ermahnung, mit Warnung verbunden. Im Wörterbuch zum NT finden Sie die Argumente, dass man diesen Ruf als: *“Komm unser Herr!”* oder *“Unser Herr kommt”* oder *“Unser Herr ist gekommen”* übersetzen kann.

Das Argument, dass in der *Didache* – entweder um das Jahr 80, oder um das Jahr 100 entstanden – dieser Ruf als spätere liturgische Formel angewendet wurde, ist nicht zu halten. David Flusser hat überzeugend nachgewiesen, dass der Text von den *“Zwei Wegen”* in der *Didache* qumranischer Herkunft ist²⁷. Es spielt also keine Rolle, in welche Zeit wir die urchristliche Endredaktion der *Didache* datieren. Belegt ist, dass diese Schrift alte, ja sogar vorchristliche Schichten beinhaltet. Wenn die Anrede *“mara”* schon bei den Essenern bekannt war, und wenn der Text von den *Zwei Wegen* qumranischer Herkunft ist, kann man vermuten, dass auf diesem Wege die Anrede *“mara”* in das Urchristentum kam.

Die *Damaskus-Schrift*, in der die Anrede *“mara”* oder *“more”* belegt ist, repräsentiert einen Abzweig von Qumran, dazu mehr bei David Flusser²⁸. Diese Essenergemeinschaft um Damaskus hatte in Einzelheiten eine spezifische Prägung im Vergleich zu Qumran.

Woher kamen die hellenistischen Juden um Stephanus nach Jerusalem? Wahrscheinlich von dort, wohin sie sich nach der Stephanussteinigung begeben hatten, und wo sie dann Saul(us) – Paulus – im Auftrag vom Synhedrium wegen ihrer Irrlehre aufsucht, um eine Lehrzucht durchzuführen: Von Damaskus.

Der Zusammenhang zwischen Essenern und Urgemeinde ist auch durch die Stephanus-Rede vor seiner Steinigung belegt: Der Satz *Apg 7, 48* *“der Höchste wohnt nicht in einem Bau, der von Menschenhand gemacht ist”*, in Anspielung an *Jesaja 66,1* und *1. Könige 8,27*, sowie auch an *Jesus, Mt 26,61* und *Joh 2,19*, dass Gott nicht im Tempel wohnt, korrespondiert mit der Kritik der Essener am Tempel²⁹. Auch der Satz in der Stephanus-Rede: *“O ihr Halsstarrigen und an Herz und Ohren Unbeschnittenen! Immerfort widerstrebt ihr dem Heiligen Geist, wie eure Väter”*, zeigt bestimmte Verwandtschaft mit der Kritik der Essener an den Pharisäern, besonders an den Sadduzäern³⁰.

Diese Zusammenhänge und Indizien lassen uns vermuten, dass die schon bei den Essenern bekannte Anrede *“mara”* Anrede des Lehrers war; sie wurde im Urchristentum neu aktuell, und sie war an den Gekreuzigten gerichtet, als an den diesen Jüngern so vertrauten, bekannten Lehrer,

²⁶ David Flusser, *Das essenische Abenteuer*, in tschechischer Übersetzung, *Esénské dobrodružství*, Oikumené, Praha 1999, S. 84 a S.141-151.

²⁷ *ibid.* S. 95-104.

²⁸ *ibid.* S. 17 a;139-140.

²⁹ *ibid.* S. 46, S. 65. Dazu noch : Craig A. Evans, *Oposition gegen den Tempel*, In: Charlesworth: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York, London, Toronto, in tschechischer Übersetzung *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, Vyšehrad, Praha 2000, S. 242-257.

³⁰ David Flusser: *Das essenische Abenteuer*, tschechisch *Esénské dobrodružství* S. 27, 58 und 61. Dazu mehr: Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Mohr & Siebeck Tübingen 1988, Kap. III/7 S. 394-406.

Meister, Rabbi Jesus. Mit dem christologischen Titel *kyrios* hat dies *maranatha* noch nichts zu tun. Der Titel *kyrios* stammt vom Kaiserkult; er trat in der Polemik mit diesem in den Vordergrund.

Wenn die *Didaché* diesen Ausruf erwähnt, geht dies wahrscheinlich auf die älteste urchristliche Schicht zurück. Aus einem urchristlichen, spontanen, schwärmerischen Parusieausruf *maranatha* wurde später eine schon korrigierte liturgische Formel. Die ursprüngliche visionäre Dynamik ist mit der Zeit zu einer liturgischen Formel kondensiert. Vom Ausruf "Komm, unser Herr" wurde "Unser Herr kommt" und "Unser Herr ist gekommen".

So viel wir von der christlichen Eucharistie wissen oder vermuten³¹, haben die Christen sich in der Nacht versammelt, haben Gottesdienst gefeiert, und wenn mit der Morgenröte die Parusie nicht stattfand, haben sie sich Christus in der Eucharistie vergegenwärtigt. Der spontane Parusieruf wurde unmittelbar vor der Eucharistie ausgerufen. Wenn die Parusie nicht stattgefunden hatte, begann die Feier der Eucharistie. Mit der Zeit wurde von einem ekstatischen Ausruf eine geprägte liturgische Formel. Vom Parusieausruf "Komm, unser Herr!" wird die eucharistische Proklamation "unser Herr kommt", oder "unser Herr ist gekommen".

Da haben aber schon die ersten Christen mit der Parusie das sogenannte **zweite** Kommen Christi verstanden, weil sie im Einklang mit des Paulus Glaubensformel das Kreuz und die Auferstehung als erstes Kommen Christi verstanden haben. Aber in der ur-urchristlichen Urschicht, noch vor Paulus' Glaubensformel, wurde der Ausruf *maranatha* nicht mit der Erwartung der **zweiten** Herkunft Christi verbunden, sondern mit der Erwartung, dass der Gekreuzigte **gleich** kommt, und die Gottesherrschaft, die er verkündigte, hier auf der Erde in Bewegung setzt. Die Urchristen in dieser ersten Schicht, wussten noch nichts von Paulus und von Johannes, sie wussten noch nichts von einer Schar der Erlösten im Himmel.

III. Die dritte Stelle, wo *maranatha* vorkommt, ist der Schluss der Offenbarung des Johannes. Da ist es schon ins Griechische übersetzt, *Offb 22,21* *Erchou kyrie lesou. Hé charis tou kyriou lésou meta panton*. Merken wir, dass ähnlich wie im *Didachetext*, auch hier *maranatha* mit der Rede von der Gnade zusammen steht?

Auch wenn die Datierung der Offenbarung des Johannes ein strittiges Thema ist, jedenfalls spricht in der Johannesoffenbarung eine Tradition des christlichen Radikalismus. Gleich vor dem Ausruf *maranatha* versichert in der Johannesoffenbarung der Herr die Seinen, dass er bald kommt. In der Offenbarung des Johannes wird unter *maranatha* bereits das zweite Kommen Christi verstanden.

In der Offenbarung des Johannes ist Christus Alfa und Omega, *Offb 22,13*. Damit korrespondiert das aramäische "ata". *at*. Suffixal kann man trennen: Aleph und Taw, der erste und letzte Buchstabe des hebräischen Alphabets. Darauf machen alle Artikel zum Stichwort *maranatha* in verschiedenen Editionen des Wörterbuchs zum Neuen Testament aufmerksam.

Eine Schrift oder einen Gesang mit dem Namen der Gottheit, oder mit dem Ausruf der Gottheit zu beenden – das war im Altertum übliche literarische Manier. Das letzte Wort der *Ilias* (bei Homer) heißt *Hera*. Der erste Sang der *Odysee* endet mit *Athéna*. Das letzte Wort *Thebais* von *Statias* heißt *Mithra*. Indem die Johannesoffenbarung an den Schluss der Kanonsammlung – nach allem Verzögern – doch noch eingegliedert wurde, endet mit dem *maranatha* das ganze Neue Testament. Ich habe fast Lust zu sagen: Der Ausruf, mit dem alles begonnen hat, steht am Ende.

IV. An vielen Stellen in den Evangelien lesen wir eine - im Präsens oder Aorist - variierte Redeweise: *Erchetai ho lésou kai legei autois*. Ist es wirklich nur eine bloße Verbindungsformel, die ältere Traditionen oder Logien miteinander verbinden soll? Ist es keine liturgische Formel mehr? In der Hebräischen Bibel ist von Jahwe die Rede, dass er der ist, der kommt und redet. Er geschieht in seinem Wort. Wenn Jesu Worte und Taten in den Evangelien mit der Redeweise eingeleitet sind, "er

³¹ Neijenhuis Jörg: *Das Eucharistiegebet*, Evangelische Verlaganstalt, Leipzig, 1999.

kommt", "er kommt und sagt", oder "er kommt und tut", so vermute ich, der damalige jüdische Hörer sollte dahinter die Anspielung wahrnehmen: Der, der hier jetzt kommt und spricht, oder kommt und tut, kommt im Auftrag Gottes. Ich stelle die Frage: Ist die Redeweise "erchetai ho Iésus kai legei", in verschiedenen Variationen, wirklich nur Verbindungsredeweise, oder eine ganz unkonventionelle kerygmatische Einleitungformel? Übrigens: das verbum radix "hjh", übersetzt Septuaginta mit ginesthai, aber auch mit erchesthai. Ginesthai, erchesthai, hjh gehört zum Wesen Gottes. "Gottes Sein ist im Werden", sagen wir mit Eberhard Jüngel.

Aber auch in der hellenistischen Welt war diese Formel plausibel. Die kommende Gottheit war eine, ja in ihrer Bedeutung verschiedene, vielschichtige, aber immerhin allgemein verständliche und verwendete religiöse rhetorische Figur. "Erchetai" und "legei", das war nicht nur den Juden verständlich.

Besonders das Johannesevangelium, das die Brücke zur hellenistischen Welt baut, arbeitet sehr häufig mit der Kategorie erchesthai, ja sogar mit dem participium erchómenos. Jesus sagt im Johannesevangelium in den "Ego eimi"-Reden immer woher, wozu oder warum er gekommen ist³². Er proklamiert sich selber und er wird proklamiert als der erchómenos.

Bei Klemens von Alexandria und bei Origenes finden wir etwas mehr als 550 Belege von Erchómenos. Klemens und Origenes verwenden dieses participium schon eindeutig als christologischen Titel.

Die Absicht meiner Maranatahypothese besteht darin, auf den Zusammenhang des langen Weges von maranata bis zum erchómenos hinzuweisen.

Wie ist der christliche Glaube nach dem Kreuz entstanden? Hat sich der Auferstandene seinen Jüngern, erst Frauen, dann auch Männern offenbart, oder haben die nächsten Anhänger Jesu durch ihren Ausruf maranata, voller Schmerz und zugleich voller Hoffnung und apokalyptischer Erwartung, den christlichen Glauben in Gang gesetzt? Mit maranata - hat meiner Meinung nach - alles begonnen. Der Ausruf maranata hat den Gekreuzigten zur Rechten Gottes erhöht. Der Ausruf maranata hat Jesus aus dem Tode erweckt³³.

SCHLUSSWORT

Wenn Sie mich fragen: „Was wollen Sie eigentlich damit sagen?“ ist meine Antwort: Das, was ich gesagt habe. Dass der Glaube an Christus, so wie auch der Glaube an Gott ein menschliches Gebilde ist.

Der Slovakische Neutestamentler von der Lutherischen theologischen Fakultät der Universität Bratislava, Karol Nandrásky, den ich sehr schätze, hat mir in unserer Briefdiskussion geschrieben: "Es gibt auch positive Illusionen". Ja richtig, dem stimme ich teilweise zu. Zwar als kritischer Realist vom Standpunkt des kritischen Rationalismus, den ich nicht ganz als Widerlegung des Positivismus interpretiere, (das wäre ein Thema für einen extra Vortrag), werde ich sagen: Was für einen Wert hat eine positive Illusion, wenn sie mit der Wirklichkeit nicht im Einklang ist? Aber gut. Lassen wir diese Fragestellung offen.

Eine Frage finde ich wichtig und gerechtfertigt: Was bleibt dann noch vom Christentum? So hat sich schon einmal Albert Schweitzer gefragt und er antwortete: „Herausforderung zur Liebe zum Nächsten“ So hat sich auch Herbert Braun gefragt, und er antwortete: Eine spezifische Anthropologie. Ich teile diese beiden Antworten.

³² Schmoller, Konkordanz, erchesthai, erchómenos im Johannesevangelium. Dazu mehr. O. A. Funda: Maranata - Erchómenos, tschechisch Religio I/ 1998

³³ Erst 2011 wurde ich auf das Buch :Mario Puglisi: Gésú e il mito di Cristo. G. Laterza, Bari 1912 aufmerksam gemacht. Puglisi sagt: "Die ersten Christen haben zuerst keine Literatur verfasst, weil sie maranata ausgerufen haben." Zum Thema Vision, religiöse Wahrnehmung, mehr : Gerd Theißen: Erleben und Verhalten der ersten Christen, Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, S. 124-203.

Der Kern des Mythos vom Christus besteht in einer ganz spezifischen Anthropologie. Worin sie besteht? Das wäre wieder ein Thema für mindestens einen eigenen Vortrag. Dieses Thema habe ich in Vorlesungen in mehreren Semestern während meiner zwanzigjährigen Tätigkeit an der Karlsuniversität variiert. Auch wenn ich die christliche Anthropologie nicht unbedingt teilen muss, auch wenn ich ihr gegenüber bestimmte Vorbehalte haben kann, muss ich aber als der, der sich vom religionswissenschaftlichen Standpunkt mit dem Urchristentum beschäftigt, adäquat zu Worte kommen lassen, wie die christliche Anthropologie sich selber versteht, was sie sagt, was sie bringt. Ich versuche es zum Schluss in drei Punkten anzudeuten.

Die Frage nach Gott bleibt eine offene Frage. Es wäre Wahnsinn zu meinen, dass der Mensch jemals mit dieser Frage fertig wird. Warum zieht die Frage nach Gott den Menschen immer an? Mit primitiven Antworten kommen wir hier nicht aus. Die durchaus menschliche Frage nach dem Menschen führt den Menschen zur Frage nach Gott, nach der Transzendenz, nach der Dimension der Gnade, nach der Erlösung.

Die Anthropologie des Mythos vom Christus bringt zum Ausdruck, dass die tiefe Dimension des Menschseins Gnade heißt. Der Mensch ist nicht nur das, was er weiß, was er kann, was er leistet. Sein Humanismus reicht nicht aus. Er braucht die Gnade, die ihn rettet, die ihm die Hoffnung und Zukunft öffnet. Das ist das Kerygma des Mythos vom Christus. Als uns in Prag der links orientierte atheistische Philosoph Slavoj Žižek im Jahre 2008 in der philosophischen Gesellschaft besucht hatte, begann er mit den Worten: „Humanismus reicht nicht aus“. Er hinterließ uns in Prag sein Manuskript: „Humanismus reicht nicht aus.“ Wir hatten die Ehre, dass dieser Text zuerst tschechisch erschienen ist. Wir können dies Thema diskutieren. Wir können widersprechen. Wir können sagen: Aber wir haben nichts Besseres. Wir können sagen: Es bleibt uns nichts anderes übrig als Humanismus. Aber wir sollen uns zuerst diese Frage: Reicht der menschliche Humanismus aus gegen alle Schrecken, alle Schmerzen, alle unmenschliche Bestialität in unserer Welt? - in unser Leben tief eingehen lassen. Mit dieser Frage wird der Mensch nie fertig.

Oft wird gesagt: Der europäische Humanismus hat in der Antike seinen Ursprung. Ich meine, das ist nur sehr, sehr teilweise wahr. Vielleicht stimmt es einigermassen für Anaximenes, für Demokrit, für Epikur, besonders dann für die Stoiker. Aber auch der Humanismus des stoischen Weisen ist ein zurückhaltender Humanismus. Der Stoiker wird sich bemühen, niemandem zu schaden, er wird das Leid in der Welt nicht vermehren, aber er wird sich nicht programmatisch für die Schwachen und Leidenden einsetzen. Bei Plato können wir gar nicht vom Humanismus reden. Jetzt meine ich den wirklichen Plato, nicht Platointerpretation durch die Brille von Augustin und in Lectionen des christlichen Mittelalters. Platos höchste Idee ist die Idee der Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit kennt kein Mitleid, keine Nächstenliebe. Nach Plato soll man mit dem eugenischen Faktor die philosophische herrschende Elite erzeugen. Die Schwachen, Leidenden sind bei Plato durchaus abgeschrieben, durchaus ausser Acht. Genauso bei Homer. Haben Sie bei Homer je eine Szene gelesen, dass jemand sich eines Schwachen, eines Leidenden annimmt? Humanismus, wie wir ihn in der europäischen Tradition verstehen, oder sagen wir richtiger: leider verstanden haben, Humanismus als Proexistenz, ist ein durchaus von einigen Höhepunkten der Hebräischen Bibel und von christlicher Anthropologie gesättigter Humanismus.

Herrn Prof.ThDr. Ulrich Köpf von der Universität Tübingen danke ich, dass er dieser Text von meinem Deutsch und druckfähige Form verdeutscht hat.

© **Otakar A. Funda**

СПЕЦИФІКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПІЗНАВАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ В СИСТЕМАТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії, соціально-політичних та правових дисциплін,
Донбаський державний педагогічний університет (Донецьк, Україна)

Kerol-Anna@bigmir.net

Анотація

Анна Дмитриевна Емельяненко. Специфика на интерпретацията на познавателния процес в систематичната теология на П.Тилих. Статията е посветена на изследване на епистемологическите основи на теологията на П. Тилиха. Анализират се понятията за “контролиращо” и “възприемащо” познание, за биополярноста на когнитивния разум, процеса на познанието като някаква форма на обединение и дистанциране, социално-политическите, историко-философските и теологическите конотации на епистемологическата концепция на мислителя.

Ключови думи: систематическа теология на П. Тилих; епистемология; биополярност на когнитивния разум

Анотація

Ганна Ємельяненко. Специфіка інтерпретації пізнавального процесу в систематичній теології П. Тілліха. Стаття присвячена дослідженню епістемологічних підстав теології П. Тілліха. Аналізуються поняття “контролюючого” та “сприймаючого” пізнання, біополярності когнітивного розуму, процесу пізнання як певної форми єднання і дистанційності, соціально-політичні, історико-філософські і теологічні конотації епістемологічної концепції мислителя.

Ключові слова: систематична теологія П. Тілліха; епістемологія; біополярність когнітивного розуму

Abstract

Anna Yemelyanenko. Specificity of the interpretation of the cognitive process in the systematic theology of P. Tillich. The article is devoted to the study of the epistemological foundations of P. Tillich's theology. The concept of “controlling” and “perceiving” cognition, bipolarity of the cognitive mind, the process of cognition as a certain form of communication and remoteness, socio-political, historical-philosophical and theological connotations of the epistemological concept of the thinker are analyzed.

Key words: systematic theology of P. Tillich; epistemology; bipolarity of the cognitive mind

Розкриваючи поняття одкровення у своїй систематичній теології, П. Тілліх (2000а, 2006) звертав особливу увагу на когнітивну функцію онтологічного розуму, оскільки саме одкровення, власне, й розглядав як прояв підстав буття у людському знанні. Оскільки теологія, зазначав він у своїх працях, як така не може створити свою власну епістемологію, то теологи й звертаються до тих характеристик когнітивного розуму, які зберігають свою значимість для когнітивного характеру одкровення. Зокрема, теологія, на його думку, й повинна надати опис когнітивного розуму в умовах існування людської спільноти. Однак опис конфліктів,

або суперечностей екзистенційного пізнання передбачає, насамперед, розуміння його онтологічної структури, оскільки саме біполярна структура когнітивного розуму і виступає умовою виникнення таких конфліктів.

Однією з переваг вчення П. Тілліха є і його розуміння процесу пізнання як певної форми єднання, як певної форми синтезу. Така позиція була своєрідним запереченням досягнень філософії як певного різновиду наукового знання, проте вона повертала її здобутки як відповідної форми світоглядної свідомості та певної форми духовного досвіду¹.

У кожному акті пізнання, як стверджував цей мислитель, той, хто пізнає, і те, що пізнається – єдині, а прірва поміж суб'єктом і об'єктом є прірвою уявного теоретичного процесу. В реальності, як це стверджував П. Тілліх, суб'єкт пізнання, опановуючи певний об'єкт, пристосовує його до себе і, водночас, сам пристосовується до цього об'єкту. Проте, ця єдність пізнання є доволі своєрідною: на думку мислителя, така єдність це – єдність через розподіл. Справа полягає у тому, як пояснював він далі, що певна відстороненість поміж суб'єктом та об'єктом пізнання є певною умовою когнітивного союзу. Адже щоби пізнавати, потрібно "подивитися" на предмет неначе збоку, а щоби "подивитися" на нього таким чином, потрібно триматися «на дистанції». Когнітивна дистанція у даному випадку і є передумовою когнітивного союзу. Більшість філософів в історії розвитку філософського і теологічного мислення, як стверджував це П. Тілліх, усвідомлювали і те й інше. Прадавня суперечка щодо того, чи "рівне пізнає рівне", або, навпаки, чи нерівне пізнає нерівне, є, на його думку, класичним виразом усвідомлення того, що і єдність, припускаючи певну рівність, і дистанційність, яка передбачає певну нерівність, є біполярними елементами процесу пізнання. "Єдність дистанційності і єднання, – стверджував він у своїх працях, – є онтологічною проблемою пізнання. Саме вона спонукала Платона до створення міфу щодо первинного союзу душі і сутностей (ідей), щодо відділення душі від справді реального у тимчасовому існуванні, щодо пригадування душею сутностей і про возз'єднання з ними через різні рівні пізнавального руху догори" (Тилліх, 2000б, с. 99). Єдність процесу пізнання, як стверджував цей теолог, ніколи не руйнується остаточно, хоча і існує певне відчуження поміж його елементами. І у даному випадку П. Тілліх, на нашу думку, висвітлював історико-філософське і теологічне підґрунтя й епістемологічної ідеї Е. Гуссерля, спростовуючи міф щодо її унікальності². Те, що окремий об'єкт пізнання може бути до певної

¹ Філософія може і повинна розглядатися і як певний різновид мислення (вона у певному розумінні є уособленням такого мислення), і як певна форма, або різновид свідомості, і як певна форма, або різновид духовного досвіду. "Філософію можна розглядати і як теоретичну форму світогляду (В. І. Шинкарук), і як науку, якщо вона пов'язана з принципами організації саморефлексії та власних структур, а така організація відповідає нормам існування наукового знання. Філософія, як у цьому не важко перекоонатись, може безпосередньо виступати елементом духовного життя індивіда, а може й не виступати у цій якості і переносити у свідомість майбутніх поколінь, що будуть сприймати таку філософію, лише ологічні моменти духовного життя своїх пращурів, створювачів такої філософії. Філософія може бути і формою духовного виробництва, інституціональним продукуванням інтелектуальних ідей, яке, незважаючи на участь у цьому процесі живої людської істоти (державного дипломованого філософа), з конкретним феноменом духовного життя може мати лише доволі опосередкований зв'язок. Саме тому в історико-філософських дослідженнях подеколи надзвичайно потрібна корекція на екзистенціальне розуміння процесів розвитку філософії, оскільки екзистенціальне виступає і формою переживання духовності, способом її укоріненості в душу людської істоти (в душу продуцента філософського мислення)" (Райда, 2009, с. 289).

² Згадуючи континентальну феноменологічну теологію (мова у даному випадку в "Систематичній теології" йшла про здобутки Р. Отто та М. Шелера) та досвід феноменологічного аналізу Е. Гуссерля, П. Тілліх відзначав як позитивні аспекти класичного феноменологічного аналізу (на думку американського мислителя, "У теології повинен застосовуватися феноменологічний підхід до всіх її базових понять, що змусить її критиків насамперед усвідомити, що ж означають критиковані ними поняття. Але це змусить і самих теологів давати акуратні визначення існуючим в теології поняттям і використовувати їх логічно послідовно, тим самим уникаючи небезпечної спокуси заповнювати логічні проломи даними благочестя (Тилліх, 2000б, с. 110), так і суттєві недоліки: адже, на думку П. Тілліха "якщо феноменологія компетентна в сфері логічних смислів (а саме вона була об'єктом оригінальних досліджень Гуссерля,

міри й “відчуженим”, й при цьому постійно містити у собі такі сутнісні структури, з якими суб’єкт пізнання є єдиним, і які він може кожного разу неначе пригадувати» під час споглядання речей у пізнавальному процесі – мотив, що, на думку мисленника, червоною стрічкою пронизує ще й давній період історії філософії. Саме цим фактом, як стверджував він далі, і пояснюються ті титанічні зусилля, які людська думка завжди робила заради того, щоб зробити зрозумілим те когнітивне ставлення, яке передбачає і як відчуженість суб’єкта й об’єкта пізнання, так і всупереч такому відчуженню їхню когнітивну єдність.

Якщо скептицизм постійно зневірювався у можливості об’єднання суб’єкта і об’єкта, то критицизм свого часу усунув об’єкт (як “річ у собі”) зі сфери актуального знання, так і не пояснивши при цьому, яким же чином пізнання може опановувати реальність, а не тільки кажимість. І якщо позитивізм цілком усунув відмінність поміж суб’єктом і об’єктом, а ідеалізм проголошував їхню тотожність, то і позитивізм, і ідеалізм, зазначив американський теолог, зрештою, так і не змогли пояснити і відчуження суб’єкта й об’єкта і можливість їх неадекватного сприйняття. Що ж стосується дуалізму, то він, на думку мислителя, намагався постулювати трансцендентну єдність суб’єкта та об’єкта у божественному розумі або у субстанції, але однозначно так і не пояснив феномену співучасті та співпричетності до світу людської істоти у процесах пізнання нею світу.

Єдність, або ж повнокровність та повноцінність процесу людського пізнання, яку, на нашу думку, можна було б визначити і як єдність екзистенціального кшталту, на думку П. Тілліха, підтверджена й екзистенційно, буттєво. Вона, як він й зазначав у своїх працях, підтверджена певними аспектами особистісного та суспільного життя у їхньому відношенні до пізнання. Та пристрасть і жага до знання заради самого знання, що дуже часто виявлялася і у примітивних, і у витончених формах, засвідчувала те, що таке бажання і вакуум недостатності знань зрештою заповнювався та замінювався процесом успішного пізнання. І те, що людині було чужим, але, водночас, й належало їй, раптом перетворювалося на близьке і навіть рідне, ставало частиною нас самих. Платон і дійсно описував пізнання у його екзистенціальній та екзистенційній цілісності, коли писав про «ерос пізнання», породжений як нашою ницістю, так і нашим багатством, про те, що будь-яке пізнання неначе тягне нас до воз’єднання з тим, до чого належимо ми, і що воно, зрештою, належить нам. Тому, як стверджував це американський мислитель, у кожному акті пізнання долається як потяг, так і відчуження. Але пізнання – є чимось більшим, аніж заповненням; воно ще “перетворює і зцілює, що було б неможливо, якби пізнаючий суб’єкт був всього лише дзеркалом об’єкта, залишаючись від нього на непереборній дистанції” (Тілліх, 2000б, с. 100). Сократ, як це надалі відзначав П. Тілліх, неначе усвідомлював таку ситуацію, коли стверджував, що пізнання добра тягне за собою бажання робити добро. Тому, це так само просто, як і безвідповідально, – зауважував П. Тілліх, стверджувати, ніби людина може пізнавати добро не роблячи його, якщо станеться можливість його робити. І не варто протиставляти Сократу Павла для того, щоб показати, наскільки реалістичнішим був Павло. Щонайменше ймовірним є і те, що Сократ також знав те, що відомо кожному школяру, - у наш час деякі люди чинять усе всупереч найкращим своїм знанням. Але він знав ще й щось таке, що невідоме навіть філософам і теологам, те, що справжнє знання включає у себе й єднання і, отже, відкритість до сприйняття того, з чим саме

творця феноменологічного методу), то в сфері таких духовних реальностей, як релігія, вона має компетенцію лише частково” (Тілліх, 2000б, с. 111).

Застосування феноменологічного методу в теології, на глибоке переконання П. Тілліха, ще у його час вимагало суттєвої трансформації того її гуссерліанського різновиду, результатом якої повинно було б бути об’єднання інтуїтивно-дескриптивного елемента з елементом екзистенціально-критичним, а сама феноменологія у цьому перетворенні дістала б назву “Критичної феноменології”. Саме за цієї умови критична феноменологія, на думку П. Тілліха, і могла б використовуватися в теології у якості метода, який би й підходив для описів духовних смислів.

це єднання досягається. Це саме таке знання, зауважив мислитель, про яке й говорив Павло, – той самий гнозис, яким у Новому Завіті позначається водночас і пізнавальне, і сексуальне, і містичне єднання. “У цьому відношенні Сократ і Павло не протистоять один одному. Той, хто пізнав Бога або Христа (в сенсі схопленості ним та єдності з ним), той і створив добро. Той, хто пізнав сутнісну структуру речей (в сенсі сприйняття її змісту і сили), той і діє відповідно – він творить благо навіть і тоді, коли він за це повинен загинути” (Тилліх, 2000б, с. 100).

У межах критики сучасного мислення, яке на думку американського теолога, почасти відірвалося від свого коріння і у намаганні копіювати здобутки технічного розуму практично позбавило себе можливості оперувати на рівні духовного досвіду, П. Тіліх віднаходить й паростки позитивних моментів, які, на його думку, функціонують, або ж прямують у вірному напрямку. У наш час, як стверджував це мисленик у своїх працях, термін “пізнання” знову частково знайшов конотацію з гнозисом, тобто, з таким знанням, яке і перетворює, і зцілює людську особистість. Наприклад, глибинна психологія, на його глибоке переконання, саме й відновлює цілцю силу того пізнання, під яким мається на увазі не відсторонення знання психоаналітичної теорії або ж знання про чиєсь минуле у світлі цієї теорії. У цьому новому напрямку гуманітарних досліджень П. Тіліх побачив, що знання, здобуте у ньому, може бути навіть висвітленням чийогось життєвого досвіду з усіма його стражданнями і жахами. Й зазначив при цьому, що таке пізнання й уособлює в собі те радикальне і важке перетворення, що схоже на колишні концепти Сократа і Павла. Для більшості східних релігій і філософій подібний гнозис і справді об’єднує, зцілює і виступає перетворюючою силою існування людської істоти, зазначив він у своїй праці.

Іншим екзистенційним підтвердженням інтерпретації пізнання як єдності дистанційованості і єднання П. Тіліх вважав й оцінку процесу пізнання, яка надається йому суспільством. Адже усвідомлення тих принципів, на яких засноване існування соціуму, а також згода з ними завжди вважалися абсолютно необхідним елементом функціонування такого суспільства. І у цьому відношенні дійсно не існувало відмінності між релігійними або секулярними, демократичними чи тоталітарними соціальними утвореннями. Зрозуміти, чому у кожному з таких утворень таке велике значення надавалося пізнанню домінуючих принципів, стверджував П. Тіліх, – неможливо, якщо не брати до уваги саме об’єднуючий характер пізнання. У тій критиці, яка дуже часто звучить на адресу так званого догматизму, хоча ця критика дуже часто й виходить від тих, хто й сам не усвідомлює догматичності своїх особистих тверджень, П. Тіліх виокремив шар невірної тлумачення сутності пізнання як відстороненого знання про об’єкти, які відділені від суб’єкта.

Догматизм щодо такого роду пізнання і отриманого у його процесі знання, як ствердив він далі, і справді не має сенсу. Але якщо пізнання об’єднує, то багато чого, насправді, залежить від того об’єкта, з яким воно об’єднує. Помилка стає небезпечною у тому випадку, якщо єднання відбувається з перекрученими і оманливими елементами реальності – з тим, “що не є реально реальним”, а лише претендує на те, щоби ним бути. Тривога, що викликана небезпекою помилки, бурхливі реакції на ці помилки та їх неправомірні інтерпретації і можуть бути вірно зрозумілими, якщо процес пізнання вважати об’єднуючим. Підґрунтям лібералізму як різновиду протесту супроти догматизму, на глибоке переконання П. Тіліха, і є тим автентичним елементом відмежованості, який притаманний пізнанню. Так само, як розум залучається у конфлікт поміж абсолютизмом й релятивізмом, так само й когнітивний розум піддається, на його думку, конфлікту поміж єднанням та розмежуванням у кожному акті пізнання. Такий конфлікт, як стверджує це П. Тіліх, і надає початок пошуків такого знання, яке б об’єднувало упевненість в екзистенціальному єднанні з відкритістю когнітивної відмежованості. І цей пошук, як стверджував він наділі, і є пошуком одкровення.

Потрібно зазначити й те, що аналіз П. Тіліхом когнітивних відносин багато у чому нагадував й подібну складову у вченні М. Бердяєва. Однак, він й відповідним чином уточнює

й розвиває вчення М. Бердяєва щодо об'єктивації.

Визначаючи той тип пізнання, який, на його думку, від певного часу почав детерминуватися елементом відмежованості, "контролюючим пізнанням", а останнє, у свою чергу, взірцем "технічного розуму", американський мислитель зауважив, що таке пізнання й поєднує суб'єкт та об'єкт заради того, щоби суб'єкт міг контролювати об'єкт. Водночас, предмет пізнання у цьому випадку перетворюється на обумовлену та обраховану річ, яка позбавлена будь-яких суб'єктивних характеристик. Контролююче пізнання споглядає за своїм об'єктом таким чином, що він не може «повернути назад йому цей погляд», відреагувати на дію того, хто пізнає. Звичайно, занотовує, П. Тілліх, у пізнанні будь-якого типу суб'єкт та об'єкт логічно виокремлені, й наявність об'єкту має місце навіть у пізнанні Бога, проте контролююче пізнання "об'єктивує" реальність не тільки логічно, але й онтологічно, й етично. Про всяк випадок П. Тілліх наголошує й на тому, що жодна річ (точніше, суб'єкт пізнання) у реальності ніколи не є річчю у «чистому вигляді», оскільки усі люди є співпричетними у своєму відношенні до світу, у самій структурі буття "я-світ". **І це робить можливим спів'єднання з об'єктом пізнання.** Немає нічого такого, що було б абсолютно стороннім для нас у цьому світі, стверджував П. Тілліх, і речі дивляться на нас так само, як і ми позираємо на них, – споглядають та очікують, що ми їх належним чином сприймемо, а вони приймуть участь у збагаченні нас самих. "Речі виявляють те, що вони можуть зацікавити нас, якщо ми проникнемо у їхні глибинні рівні та сприймемо їхню особливу силу буття" (Тилліх, 2000б, с. 102).

У цій ситуації, людина, на думку П. Тілліха, й чинить опір об'єктивуванню, і якщо цей опір зламаній, то зламанною виявляється і сама людина.

Справжнє ж об'єктне відношення до людини, на думку П. Тілліха, повинно визначатися саме елементом єднання. Елемент відстороненості має бути вторинним навіть у тому випадку, коли контролююче пізнання застосовується заради того, щоби опанувати належні рівні у тілесній, фізичній та розумовій будові людської істоти.

Проте, за допомогою "технічного пізнання", як стверджував це мисленник, навряд чи можна доконечно розпізнати людську особистість, її минуле, або ж її сьогодення. Необхідний когнітивний підхід до пізнання людини на противагу так званому контролюючому пізнанню був названий П. Тілліхом "сприймаючим пізнанням". **Такий підхід, у відповідності до розуміння американського теолога, повинен бути виведений з під влади взаємовідношення "засоби-цілі", він повинен "вбирати об'єкт в себе, об'єднуючи його з суб'єктом".** Процес такого пізнання, на думку мисленника, повинен з необхідністю містити у собі й емоційний елемент, від якого контролююче (наукоподібне) пізнання завжди намагалося у міру можливості відсторонитися. Емоція (або екзистенціальність), на думку П. Тілліха, є засобом передачі сприймаючого пізнання. Засіб, який, тим не менш, ні в якій мірі не робить сам по собі зміст предмету пізнання емоційним. "Зміст раціональний: він є чимось таким, що має бути верифіковане й розглянуте з критичною обережністю. І все-таки немає нічого такого, що можна когнітивно сприйняти без емоцій. Єднання суб'єкта та об'єкта без емоційної співучасті неможливе" (Тилліх, 2000б, с. 101).

Одразу ж слід зазначити й те, що у міркуваннях П. Тілліха чітко проглядається досвід М. Гайдеггера, досвід його аналітики людського існування, у якій і "Mitsein", і "In-der-welt-sein", і сила силенна інших категорій були власне позначенням відношення спів'єдності та співпричетності індивіда до світу. Однак, якщо у М. Гайдеггера таке відношення розглядалося в онтологічному плані (не випадково й свою концепцію М. Гайдеггер визначав як фундаментальну онтологію, то П. Тілліх з усією очевидністю переніс його у площину гносеологічних та епістемологічних параметрів.

Взаємопредставленість єднання і відстороненості, на думку П. Тілліха, доречніше й передається за допомогою англійського слова "understanding" (розуміння). Його буквально значення ("стояння під тим місцем, на якому стоїть об'єкт пізнання" – і тут П. Тілліх практично

копіює ідеї М. Гайдеггера), на думку американського теолога, має на увазі безмежну співучасть. Вживане ж у звичайному сенсі, воно указує на спроможність опановувати логічно зміст певного предмету пізнання. “Розуміння іншої особистості або історичного діяча, – як стверджував у цьому зв’язку П. Тілліх, – розуміння життя тварини або релігійного тексту включає в себе сплав контролюючого і сприймаючого пізнання, єднання, відстороненості, співучасті і аналізу” (Тилліх, 2000б, с. 101).

Більшість спотворень у сфері пізнання, на його глибоке переконання, саме й відбувається тому, що у пізнавальнім процесі ігнорується та полярність, яка властива когнітивному розуму. І таке ігнорування – це не просто помилка, якої можна уникнути, але й справжній конфлікт існування. Однією зі сторін цього конфлікту, як стверджував він далі, і є та напруженість, що існує в соціальних групах поміж догматизмом і критицизмом. Але у ньому проглядаються й інші аспекти. Адже контролююче пізнання прагне контролювати будь-який рівень реальності. І людське життя, і дух, і особистість, і людська спільнота, і смисли, і цінності, і, навіть, гранична турбота тієї чи іншої людини – усе це, як це бачив американський теолог, й трактується контролюючим пізнанням у термінах відстороненості, логічного аналізу, розрахунку й технічного використання. Така вимога обумовлена необхідністю точності у міркуваннях, можливостями верифікації, загальнодоступності, і, найголовніше, тим величезним успіхом, який застосування контролюючого пізнання історично мало протягом розвитку цивілізації.

З великим жалем П. Тілліх писав й про те, що навряд чи можливо на практиці знехтувати відомим успіхами контролюючого пізнання, або ж хоча б частково обмежити його. Писав про те, що у тій ситуації, коли суспільна свідомість до найвищого ступеня насичена методологічними вимогами контролюючого пізнання, і знаходиться під таким впливом його вражаючих результатів, надзвичайно важко доводити необхідність застосування іншого типу пізнання, у якому б передбачалася б і наявність сприйняття, і наявність єднання.

П. Тілліх писав й про те, що домінування контролюючого пізнання і усього того, що з ним пов’язане, всебічно сприяє і подальшому занепаду у духовній сфері, подальшому відчуженню людей від природи і, що найнебезпечніше, “ставленню до людських істот як до речей”. “У психології, і в соціології, в медицині, і в філософії людина “розчленовується” на ті елементи, з яких вона складається, і які її детермінують. В процесі цього «розчленування» були знайдені справжні скарби емпіричного знання, а нові дослідницькі проекти сприяють щоденному примноженню цих скарбів. Але людину-то при цьому втратили! Знехтували тим, що можна пізнавати тільки через співучасть і єднання, – тим, що є об’єктом сприймаючого пізнання. Тепер людина стала такою, якою її хоче бачити контролююче пізнання, тобто, річчю серед інших речей, коліщатком у поневолюючій машині виробництва і споживання, знелюдненим об’єктом тиранії або стандартизованим об’єктом масової комунікації” (Тилліх, 2000б, с. 103). **Таким чином**, когнітивна дегуманізація, на думку мислителя, й спричинила дегуманізацію актуальну.

Що ж стосується екзистенціалізму, то П. Тілліх поряд з романтизмом та “філософією життя” відносив його до трьох головних рухів, які, на його думку, й намагалися чинити опір наростаючому пануванню контролюючого пізнання. Кожний з цих рухів, у відповідності до його визначень, мав певний успіх, хоча і недовговічний, але врешті-решт вплив цих рухів просто зійшов нанівець, оскільки проблема критерію істинного і помилкового у межах їхніх концептуальних утворень так і залишилася невирішеною. Якщо романтична натурфілософія, як стверджував він далі, змішувала поезію і символічну інтуїцію з пізнанням, ігноруючи чужість світу об’єктів до людини (Геґель й називав природу “відчуженим духом”), то “філософія життя”, наприклад, у поставі А. Бергсона з його “життєвим поривом” (*elan vital*), – на думку П. Тілліха, – так і не змогла відповісти на запитання, а як саме може бути верифікованим те інтуїтивне єднання, у якому життя усвідомлює само себе? Ані Бергсон, ані будь-хто інший з “філософів життя”, на переконання П. Тілліха, так і не пояснив сутність взаємин поміж сприймаючим та

контролюючим пізнанням. “Екзистенціалізм намагався врятувати свободу індивідуального “Я” від підпорядкування контролюючому пізнанню. Однак свобода ця описується в таких термінах, які позбавлені не тільки будь-якого критерію, але навіть і будь-якого змісту. Екзистенціалізм є найбільш відчайдушною спробою звільнитися від сили контролюючого пізнання і тієї об’єктивної світу, яка була створена технічним розумом” (Тілліх, 2000б, с. 104).

Висновки. Таким чином, П. Тілліх, хоча і у непрямій формі, однозначно заперечив приналежність свого вчення до екзистенціалізму. Проте, сприймаючи у якості вірогідного напрямку екзистенціалістського бунту супроти технізації та дегуманізації буття, спробував відповідним чином застосувати його позитиви у своїй концепції.

Створюючи свою систематичну теологію, або ж, швидше за все, намагаючись удосконалити вже існуючу систему протестантизму, П. Тілліх виходив з того, що при вимовлянні екзистенціалізмом “ні” по відношенню до світу, йому потрібно сказати і “так” по відношенню хоча б до якоїсь його частини; що він повинен або скористатися контролюючим пізнанням, або ж повернутися до одкровення. Таке “повернення до одкровення”, на наше глибоке переконання, у його суттєвих характеристиках й визначило увесь процес екзистенціалізації протестантського мислення, який П. Тілліх й розпочав на американському континенті.

Література та посилання

- Tillich, P. (1960), “Philosophical Background of my Theology”, Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, pp. 411 – 420.
- Райда, К. Ю. (2009), Екзистенціальна філософія: традиція і перспективи, Парапан, Київ.
- Тілліх, П. (2000а), Систематическая теология. Т. 3. [пер. с англ. О. Я. Зоткина; отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, М. СПб., 415 с.
- Тілліх, П. (2000б), Систематическая теология. Т. I-II. [пер. с англ. Т. Лифинцева (т. I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (т. II); отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, М. СПб., 463 с.

References

- Tillich, P. (1960), “Philosophical Background of my Theology”, Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, pp. 411 – 420.
- Raida, K. Yu. (2009), Existential philosophy. Tradition and Prospects [Ekzystentsialna filosofii. Tradytii i perspektivy], Parapan Publisher, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]
- Tillich, P. (2000), Systematic Theology. Vol.3 [Sistematicheskaya teologiya. T.3] [trans. from English by O.Ya. Zotkina, executive editor O.R. Gazizova], University book, Moscow, St. Petersburg, 415 p. [in Russian]
- Tillich, P. (2000), Systematic Theology. Vol. 1-2 [Sistematicheskaya teologiya. T.1-2] [trans. from English by T. Lifintseva (Vol.1), O.R. Gazizova, V.M. Oshero, V.V. Rynkevich (Vol.2), executive editor O.R. Gazizova], University book, Moscow, St. Petersburg, 463 p. [in Russian]

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко

“ПОЗИТИВІЗАЦІЯ” ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РЕЛІГІЇ ТА ВІРИ В ТВОРЧОСТІ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ

С. Л. Шевченко

доктор філософських наук, науковий співробітник,
відділ історії зарубіжної філософії,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)
idei.filosofa@gmail.com

“Ще на зорі своєї, ось уже півсторічної історії постмодерністській свідомості сподобалося знуцатися над поняттям духовності. ... Під час постмодерністського заколоту гуманітаріїв проти духу, класики і здорового глузду було розвінчано духовність, спростовано останні релігійні заборони, зруйновано моральні бар'єри, відкинута всі колишні ціннісні орієнтири”.

Владислав Бачнін (2015, с. 15)

Анотація

Сергей Леонидович Шевченко. “Позитивизиране” на постмодерната інтерпретация на религията и вярата в творчеството на Меролд Вестфал. В статията се анализира спецификата на корелацията на постмодернистското и постекзистенциалистското мислене в контекста на преосмислянето на идеите на С. Киркегор във философията на религията на М. Вестфал. Дава се характеристика на особеностите на концепцията на “позитивния постмодернизъм” на М. Вестфал, която предлага нео-киркегорианска версия на съотношението на разум и вяра в нашето време. Разкрива се същността на методологическото разбиране от американския теолог на “херменевтиката на крайността” и “херменевтиката на подозрението”, които, от една страна, са предназначени да напомнят на човека, че той не е Бог, а от друга – да предотвратяват изчезването на човека с неговите екзистенциални и психоемоционални проблеми от съвременното теологическо мислене. Доказва се, че постекзистенциалистката версия на екзистенциалната теология М. Вестфал макар теоретически и да е “вплетена” в контекста на съвременното постмодернистско мислене, всъщност се явява противоположна позиция на това крило на постмодернистите, които, по мнението на американския мислител, се опитват да построят свят, свободен от нравствени задължения и божествена благодат.

Ключови думи: екзистенциална теология; “позитивен постмодернизъм”; “радикална херменевтика”; духовност; “религиозност”; християнство; вяра

Анотація

Сергій Шевченко. “Позитивізація” постмодерністської інтерпретації релігії та віри в творчості Мерольда Вестфалія. В статті аналізується специфіка кореляції постмодерністського та постекзистенціалістського мислення в контексті переосмислення ідей С. К'єрке'ора в філософії релігії М. Вестфалія. Охарактеризовуються особливості концепції “позитивного постмодернізму” М. Вестфалія, яка пропонує нео-к'єрке'оріанську версію співвідношення розуму та віри в наш час. Розкривається сутність методологічного розуміння американським теологом “герменевтики

скінченності” та “герменевтики підозри”, які, з одного боку, призначені нагадувати людині, що вона не є Богом, а з іншого, – запобігати зникненню людини з її екзистенційними та психоемоційними проблемами з сучасного теологічного мислення. Доводиться, що постекзистенціалістська версія екзистенціальної теології М. Вестфалю хоча теоретично й “вплетена” в контекст сучасного постмодерністського мислення, насправді ж є протилежною позиції того крила постмодерністів, які, на думку американського мислителя, намагаються розбудувати світ, вільний від моральних зобов’язань і божественної благодаті.

Ключові слова: екзистенціальна теологія; “позитивний постмодернізм”; “радикальна герменевтика”; духовність; “релігійність С”; християнство; віра

Abstract

Sergii Shevchenko. “Positivization” of postmodern interpretation of religion and faith in the work of Merold Westphal. The article analyzes the specificity of the correlation between postmodernist and post-existentialist thinking in the context of rethinking S. Kierkegaard ideas in the philosophy of the religion of M. Westphal. Characterized by the features of the concept of “positive postmodernism” by M. Westphal, which offers an informal version of the relationship of reason and faith in our time. The essence of the methodological understanding of the American theologian “hermeneutics of endurance” and “hermeneutics of suspicion” is revealed, which, on the one hand, are intended to remind a person that he is not God, and on the other – to prevent the disappearance of man with its existential and psycho-emotional problems with contemporary theological thinking. It is argued that the post-existentialist version of the existential theology of M. Westphal, although theoretically “intertwined” in the context of modern postmodernist thought, is in fact the opposite of the position of the wing of postmodernists, which, according to the American thinker, are trying to build a world free from moral obligations and divine grace

Key words: existential theology; Positive Postmodernism; “Radical hermeneutics”; spirituality; “Religion C”; Christianity; faith

Постановка проблеми. Постать Мерольда Вестфалю та його творчість зазвичай визначають у контексті їх приналежності до постмодернізму. Хоча шлях американського мислителя до останнього пролягав через екзистенціалізм, феноменологію та герменевтику, через їх переосмислення та трансформування в концепцію екзистенціальної феноменології релігії. Його ставлять на один щабель із Карлом Рашке, Марком Тейлором, Чарльзом Вінквістом, Едіт Вишгород і Джоном Капуто.

У наш час актуальність поглядів М. Вестфалю полягає в тому, що він витлумачує релігію та релігійні поняття, хоч і в постмодерністському дискурсі, але виходячи з етико-моральних настанов таких мислителів, як Августин, К’єркегор, Ніцше, Левінас.

М. Вестфаль у праці “Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри” (Westphal, 2001) розглядає питання витоків постмодерністського тлумачення релігії з позицій методології “герменевтики підозри”, “герменевтики скінченності”, “радикальної герменевтики”, “психоаналізу” та “екзистенціалізму”. Автор аналізує, критикує, полемізує, переосмислює погляди, як на його думку, найяскравіших представників цих напрямів (“збудувачів приспаної свідомості”) та їхніх послідовників – Ф. Шляєрмахера, Ф. Ніцше, С. К’єркегора, М. Гайдеґера, Г. Гадамера, Ж. Дерріди та інших відомих мислителів.

В осмисленні відносин людини з Богом сучасні мислителі, як вважає М. Вестфаль, стикаються з проблемою виникнення “когнітивного дисонансу в разі порушення рефлексивної рівноваги”. Щоб попередити це порушення, М. Вестфаль застерігає й від філософської зарозумілості, й від зарозумілості духовної. Останнє означає, що і в теологічному мисленні не

повинна зникати людина з її екзистенційними та психоемоційними проблемами, а її вірування – перетворюватися на ідолівклоніння, проти якого боролися і С. К'єркегор, і Ф. Ніцше.

Виклад основного матеріалу. У зарубіжних дослідженнях філософський проект М. Вестфалю розуміють як “постмодерністський варіант віри”. При цьому головна увага приділяється трьом формоутворюючим напрямкам думки М. Вестфалю: “аргументації постмодерністської віри”, осмисленню “постмодерністської самості” і “баченню Бога, звільненого від ланцюгів онто-теологічного розуміння” (Gschwandtner, 2012).

М. Вестфаль одним із перших у США поставив запитання: “Чи є постмодерністська філософія та християнська думка настільки діаметрально протилежними, щоби “ніколи їм не зійтися?”. Або ж: “Чи є різні постмодерністські філософії, незважаючи на їх світське походження, відкритими для релігійної культури?”.

У своїх філософських міркуваннях він і зосереджує увагу, насамперед, на проблемах, які стосуються “інакості”, “потойбічності” постмодерну і трансцендентності релігійної думки, прагнучи переосмислити значення постулату божественної трансцендентності для різних способів людського самовтілення. Ретельно досліджуючи природу і структуру постмодерністської християнської філософії, яка за розумінням мислителя, нероздільна з екзистенціалістською та феноменологічною традицією, М. Вестфаль обстоює думку про те, що постмодерністське мислення пропонує незамінний інструмент для переосмислення християнської віри. Безпосередньо звертаючись до філософії С. К'єркегора, М. Гайдеґера, П. Рікера, Ж. Дерріди та інших мислителів, він намагається подати нове розуміння постулату про трансцендентність Бога в теїстичному контексті.

Сам постмодернізм М. Вестфаль інтегрує, як ще одне вираження “герменевтики скінченності” або “радикальної герменевтики”, призначене нагадувати людині, що вона не є Богом. У цьому розумінні, як доводить Вестфаль, “позитивний постмодернізм” пропонує щось на кшталт нео-к'єркегоріанської критики розуму від імені віри.

Серед представників постмодернізму М. Вестфаль полемізує з Ж. Деррідою, зокрема, критикує його “теорію гри” та деконструкцію, які, на його думку, редукують мораль до довільного вибору. Багато постмодерністів, на думку М. Вестфалю, і сьогодні йдуть хибним шляхом тієї метафізики, яка “здійснила вагомий внесок в становлення зарозумілого гуманізму, що допоміг створити і підтримувати абсолютно нелюдський сучасний світ”.

Погляди М. Вестфалю не є критикою монополії атеїстичного постмодернізму і, тим більше, цинічного нігілізму. Атеїзм Ніцше та Фрейда, Юма або Канта, Фейєрбаха або Маркса він витлумачує не як виправдання догматичного секуляризму, а як свого роду пророчий протест проти будь-якого проекту приручення божественного.

Концепція М. Вестфалю поступово формувалася, еволюціонуючи від екзистенціальної феноменології релігії до “радикальної герменевтики”, побудованої на “герменевтиці скінченності” та “герменевтиці підозри”, які уможливають “позитивний постмодернізм” (Westphal, 1997) та модернізацію християнства, віднаходження справжньої віри.

М. Вестфаль у працях “Левінас і К'єркегор в діалозі” (Westphal, 2008) та “К'єркегорова концепція віри” (Westphal, 2014), намагався через переосмислення морально-етичних витоків екзистенціальної діалектики та теології С. К'єркегора трансформувати відстороненість, абстрактність, релятивність та байдужість постмодерністського дискурсу в бік людяності, духовності, повернути його до живої і пристрасної людини, нагадати, що істина має бути повчальною, а людська діяльність в усіх її проявах – насамперед відповідальною. В цьому й криється, на думку американського мислителя, “супер-християнське” значення к'єркегорівської “релігійності С” та загалом його ідейної спадщини для відродження та збагачення духовності сучасних поколінь.

У вищезгадуваній праці “К'єркегорова концепція віри” (2014) М. Вестфаль наголосив

на тому, що “релігійність С”, пов’язувана американським мислителем з ідеями С. К’єркеґора, є нічим іншим, як аналогом примату практичного розуму І. Канта, який “спирається на віру” (Westphal, 2014, р. 270). Ця праця стала і свідченням того, що погляди “Великого Данця” мали вирішальний вплив на формування екзистенціальної теології М. Вестфалю, а к’єркеґорова концепція віри та любові – тим наріжним каменем, що був закладений до фундаменту вестфалевої екзистенціальної етики.

Ця книга була своєрідним підсумком попередніх розробок М. Вестфалю, присвячених ідеям та спадщині С. К’єркеґора. Вона складається з трьох частин, кожна названа М. Вестфалем одним з псевдонімів датського мислителя: перша – Йоганнес де Сіленціо (“Страх і трепет”), друга – Йоганнес Листвичник (“Філософські крихти”, “Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт””), третя – Анти-Листвичник (“Хвороба до смерті”, “Вправи у християнстві”).

Ще у передмові до загальної серії видання та самої праці (дана книга Вестфалю видана у серії “К’єркеґор, як християнський мислитель” – С. Ш.) її головні редактори Стівен Еванс і Пол Мартенс підкреслювали, що сучасне постмодерністське мислення завдячує таким елементам к’єркеґорової думки, як іронія, непряма комунікація, псевдонімичність, і що, дискусія, порушена М. Вестфалем у цій книзі, перетинає традиційну межу поміж філософією і теологією, і що ця праця “не просто академічний трактат про віру”, не лише пропедевтика до розуміння творчості, але й “глибоке концептуальне переосмислення етико-релігійних поглядів датського мислителя в контексті сучасності на теренах США”. Редактори цього видання також зауважують, що професійна ерудиція надає змогу М. Вестфалю докладно проаналізувати не тільки нюанси к’єркеґорового складного і різноманітного авторства (починаючи з аналізу праці “Страх і трепет”), але й порушити проблему особливостей “супер-християнського” характеру думки Анти-Листвичника (при аналізі його більш пізніх творів), показуючи при цьому важливу к’єркеґорівську максиму про те, що істина повинна бути повчальною (Westphal, 2014, р. VII).

Сам М. Вестфаль вже на перших сторінках свого дослідження концепції віри С. К’єркеґора не втомлюється повторювати, що датський мислитель, насамперед, “від початку і до кінця є релігійним мислителем” і, більш конкретно, що його твори “мають чітко визначений християнський сенс”, а завдання самого автора полягає у пошуку відповіді на запитання “Як стати християнином в християнському світі?” (Westphal, 2014, р. 3).

Також М. Вестфаль наголошує на тому (що він уже доводив у своїх попередніх працях), що С. К’єркеґор прагне у своїх працях бути “не вчителем, а учнем” (Westphal, 2014, р. 4). і, радше, “не автором, а читачем своїх книг” (Westphal, 2014, р. 6). Позитивно оцінює американський мислитель і використання С. К’єркеґором псевдонімів, адже саме вони, на його думку, “забезпечуючи загальне проблематичне тло у питаннях “Що є християнство?”, “Що означає стати християнином в християнському світі?”, урізноманітнюють претензійність цих питань, і що ці претензії є когерентними одна з іншою (Westphal, 2014, р. 7). У своїх працях датський мислитель, як вважає М. Вестфаль, прагне уникнути герменевтики догматизму і нагадати читачеві про вирішальну різницю поміж суб’єктивним і об’єктивним мисленням.

Праця С. К’єркеґора “Страх і трепет”, підкреслює М. Вестфаль, не є у традиційному розумінні чисто християнською та богословською працею, яка викладає вчення церкви й пропонує інтерпретацію християнської віри, й навіть не є чисто філософською, оскільки й сам С. К’єркеґор називає її діалектичною лірикою (Westphal, 2014, р. 15). А у своєму аналізі критики С. К’єркеґором Геґеля, М. Вестфаль, посилаючись на Джона Стюарта (Stewart, 2003), стверджує навіть й те, що датський мислитель критикував не стільки Геґеля, скільки його послідовників, зокрема, Гейберґа, Мартенсена, Нільсена та інших датських геґельянців. Адже Геґель, на думку М. Вестфалю, є більшим, ніж просто Геґель. На його думку, він є яскравим прикладом великої частини Просвітницького проекту. І фраза “релігія в межах розуму”, як центральна тема або завдання філософії релігії Просвітництва, ще у XVII ст. була представлена

Спінозою, у XVIII ст. – Кантом, і у XIX ст. – Герелем (Westphal, 2014, р. 20 – 21).

М. Вестфаль погоджується з данським мислителем і в тому, що “віра є довірою до божественних обіцянок і покірністю божественним повелінням, віра – транс-пізнавальна, тобто, вона передбачає повністю особистого Бога” (Westphal, 2014, р. 26). Якщо для М. Гайдеггера, на його думку, життя “означає завжди жити в дорозі, бо це є буттям-до-смерті”, для Авраама, у вірі, це означає завжди жити в дорозі, тому що Божі обітниця, навіть частково виконані, ніколи в цьому житті повністю виконаними не можуть бути. Така віра, як стверджує М. Вестфаль, є справою усього життя. І лицар нескінченного зречення та лицар віри, на думку американського дослідника, втілюють чесноту та досконалість, яка мовою Арістотеля означає передусім моральну чесноту, а не інтелектуальну (Westphal, 2014, р. 29).

Постійне самозречення виступає необхідною умовою для такої віри. Це останній етап перед вірою. Той, хто цей рух у своєму духовному житті не зробив – не має справжньої віри. Авраам, в силу абсурду, вважає, що отримає Ісаака назад. І М. Вестфаль акцентує увагу на тому, що сам “Сіленціо неодноразово говорить нам, що він не може зрозуміти Авраама” (Westphal, 2014, р. 85), не може зрозуміти цю його віру, припускаючи, що С. К’єркегор подібно до св. Павла, вважає, що є “божественна мудрість, яка може з’явитися тільки посеред “техногенної розсудливості” наче безумство” (Westphal, 2014, р. 89). С. К’єркегор пише про те, що він не може зрозуміти Авраамову віру та поринути з усією впевненістю в абсурд, стверджує М. Вестфаль, не тому, що він інтелектуально нерозвинений, а тому, що йому не вистачає сміливості й смиренності.

М. Вестфаль услід за датським мислителем переконує, що впевненість сучасного суспільства у можливості досягнення будь-яких висот завдяки власному розуму є ілюзорною і оманливою. Теперішнє покоління, у чому, до речі, у свій час був також переконаний й С. К’єркегор, на думку М. Вестфала, має зрозуміти, що людина у своїй сутності є пристрасною, і найвищою пристрасною в людині є віра. Водночас, ця віра зовсім відмінна від будь-яких естетичних емоцій, спонтанного потягу серця й вимірюється такими поняттями, як абсурд і парадокс.

Використання С. К’єркегором сократичної, “екзистенціальної маєвтики” залишається і для М. Вестфала актуальним методом для сучасної філософії, теології та педагогіки, який, наприклад, надає учневі можливість розпізнавати правду, як таку: “У протестантській теології, Дух представлений як вчитель, який буде направляти нас до істини” (Westphal, 2014, р. 129). Сутність і мета даного методу полягає у тому, щоб послідовник або учень став “новою людиною”, яка пережила “перетворення” через скорботу “покаяння” і трансформацію буття, яку можна назвати “другим народженням” (Westphal, 2014, р. 133).

Прослідковуючи сократично-кантівські витоки к’єркегорівського мислення, М. Вестфаль зазначає: “сократична модель пристрасного мислителя полягає у тому, що мова ним ведеться про себе, власну природу і особистість, і це не питання, від якого ми можемо або повинні відмежовуватися в безпристрасній об’єктивності. У зв’язку з цим Кант говорить про мислення, фактично, усіх людей, як таке, що схильне до пристрасностей. Це, принаймні, цікаво. Він пише: “Всі інтереси мого розуму, спекулятивні, так само, як і практичні, поєднуються в трьох наступних питаннях: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Кант говорить нам, що перше питання є спекулятивним, друге практичним, а третє – і спекулятивним і практичним. Але в його “Логіці”, він додає й четверте питання: “Що є людина?”, підкреслюючи, що перші три відносяться до і ґрунтуються на четвертому. Потім він додає, що цікаво у зв’язку з цим, що Листвичник збирається зробити, що “філософія повинна, таким чином, бути здатною визначити (1) джерела людського знання, (2) ступінь можливого і корисного використання всіх знань і, нарешті, (3) межі розуму. Останнє з них є не лише найбільш необхідним, а й найважчим [завданням], яким philodox (під “Philodox” І. Кант розуміє догматичну особистість, закохану у свої власні думки та переконання – С. Ш.) себе не обтяжує”. Це четверте питання руйнує або, щонайменше, перевищує чітке розрізнення спекулятивного і практичного” (Westphal, 2014, р. 149).

Людська суб'єктивність для датського мислителя є неодмінною умовою для християнської віри. "Листвичник – кантіанець, який думає, що різниця між божественним і людським знанням є фундаментальним для філософії", – наголошує М. Вестфаль (2014, р. 168). Вічна істина важлива зовсім не парадоксально сама по собі, а тільки у відношенні до існуючої людини. Виходячи з цього, лікар у своїй роботі має спиратися на новітні наукові знання, але його мета і, таким чином, сутність його праці полягає у зціленні. Вчений, на думку М. Вестфала, має бути водночас і лікарем, і проповідником. "Хороший теолог має поєднувати в собі ролі проповідника і вченого, і в цьому сенсі Анти-Листвичник прагне бути хорошим теологом (Westphal, 2014, р. 232).

Як вважає М. Вестфаль, працю "Хвороба до смерті" С. К'еркегора, якби вона була написана сьогодні, можна було б назвати швидше "феноменологічною", аніж "психологічною". Адже, хоча експозиція його твору у підзаголовку "Виклад християнської психології заради настановлення та пробудження" в теоретичному сенсі виглядає строго теологічною і психологічною, але мета виходить за межі теорії й сягає практики творення і пробудження. Мислення С. К'еркегора, доводить М. Вестфаль, фокусується, насамперед, на відношенні, ставленні людини до себе, божественності та духовності, закладеної в ній тощо. Тобто, предметом аналізу датського мислителя, з одного боку, виступає сама людина, як синтез нескінченного і скінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, а, з іншого, сам цей синтез, як відношення між двома полярностями, що його складають, та людське ставлення до нього (як усвідомлення цього ставлення).

Вторгнення вічності у час відбулося завдяки Ісусу Христу. Саме сприйняття людиною цього феномену – один з головних предметів дослідження у творчості С. К'еркегора. Для нього, як зауважує М. Вестфаль (2014, р. 261, р. 270), "Ісус втілює "божественне співчуття", яке знаходиться в конфлікті з "людським співчуттям" і, "... важливо те, що Ісус в смиренності і приниженні є "парадигмою" або "прототипом" для віруючого". Таку релігійність М. Вестфаль і називає "релігійністю С", і вважає, що її має наслідувати та плекати у собі будь-який віруючий. На його думку, це є справді центральна тема не лише в к'еркегорівській практиці, але і в таких працях, як "Справи любові", "Для самоперевірки" і "Судіть самі". Саме тут, підкреслює М. Вестфаль, криється "telos" к'еркегорової філософії релігії, закладений в його псевдонімах і його справжньому імені: у житті, як саможертвній любові. Супроти спекулятивних інстинктів геґельянців і лютеранської схоластики, стверджує американський релігійний філософ, "релігійність С" протиставляє щось аналогічне примату практичного розуму І. Канта, хоча це примат практичного, що спирається на віру (Westphal, 2014, р. 270).

І якщо ідеї таких мислителів, як Геґель, Левінас, Дерріда є важливими для "роботи мислення" М. Вестфала, то у К'еркегорові він знаходить споріднену душу в набагато більшій ступені споріднення, ніж з будь-яким іншим автором.

Висновки. Отже, постекзистенціалістська версія екзистенціальної теології М. Вестфала теоретично "вплетена" в контекст сучасного постмодерністського мислення. Одначе, у головних теоретичних постулатах протистоїть йому. Продовжуючи лінію порівняння ідей Геґеля – Левінаса – Барта – Фуко – Дерріди, з одного боку, та С. К'еркегора – з іншого боку, М. Вестфаль, наприклад, виокремлює низку суттєвих особливостей їхніх концепцій, які суттєво впливають на розвиток та функціонування сучасного релігійного мислення. Зокрема, екстраполюючи практику застосування К'еркегором псевдонімів на постмодерністську концепцію "смерті автора", М. Вестфаль фіксує переваги к'еркегорового стилю, або методологічного підходу у релігійному мисленні над концептуальними положеннями, або ж висновками та ідеями Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерріди та інших постмодерністів. К'еркегорове дистанціювання автора від читача, його стиль "непрямої комунікації" і боротьби з "апофеозом доби", як свідоме обмеження привілею авторства, що і доводиться американським дослідником, безумовно є прийомом

суміщення ролі автора і читача, де вони й співпереживають, й відчувають, й проживають, й існують (екзистують), й вірять неначе разом, що в практиці засвоєння релігійних текстів надає перевагу “відчування автором в собі осіб біблійних персонажів тексту, переживання й відчування граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні”, й кардинально не співпадає з ідеями постмодерністів, які розвинули цей концепт у зовсім іншому напрямку. Особиста епістемологічна позиція М. Вестфала, де стверджується, що істина насправді криється в суб’єктивності, в реальності є протилежною позиції того крила постмодерністів, які, на думку американського мислителя, намагаються розбудувати світ, вільний від моральних зобов’язань і божественної благодаті.

Література та посилання

- Gschwandtner, C. (2012), *Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy* (Perspectives in Continental Philosophy (FUP)), Fordham University Press, New York, 384 p.
- Stewart, J. (2003), *Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, New York, Pp. xix + 695.
- Westphal, M. (1997) “Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics”, *The Very Idea of Radical Hermeneutics* [ed. Roy Martinez], Humanities Press, Atlantic Highlands, p. 48 – 63.
- Westphal, M. (2001), *Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith*. Fordham University Press, New York, 306 p.
- Westphal, M. (2008), *Levinas and Kierkegaard in dialogue*. Indiana University Press, Bloomington, 186 p.
- Westphal, M. (2014), *Kierkegaard’s Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker)*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 294 p.
- Бачинин В., Черенков М. (2015), *Протестантская этика и дух постмодернизма*, Книгоноша, Киев, 376 с.

References

- Bachinin V., Cherenkov, M. (2015), *Protestant ethics and spirit of ostomodernism [Protestantskaya etika i dukh ostmodernizma]*, Bookcarriage, Kiev, 376 p. [in Russian].
- Gschwandtner, C. (2012), *Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy* (Perspectives in Continental Philosophy (FUP)), Fordham University Press, New York, 384 p.
- Stewart, J. (2003), *Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, New York, Pp. xix + 695.
- Westphal, M. (1997) “Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics”, *The Very Idea of Radical Hermeneutics* [ed. Roy Martinez], Humanities Press, Atlantic Highlands, p. 48 – 63.
- Westphal, M. (2001), *Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith*. Fordham University Press, New York, 306 p.
- Westphal, M. (2008), *Levinas and Kierkegaard in dialogue*. Indiana University Press, Bloomington, 186 p.
- Westphal, M. (2014), *Kierkegaard’s Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker)*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 294 p.

THE GOAL OF THE TRUTH IN FORMING THE CONSCIENCE

Miroslav Lyko

ThDr., PhD, assistant professor,
Department of religious studies Faculty of Arts Constantine the Philosopher University in
Nitra (Slovak republic)

mlyko@ukf.sk

Резюме

Мирослав Лико. Целта на истината при формирането на съвестта. Съвестта е присъща само на човека и се явява твърде специфична в своята същност. Със съвестност са се отличавали и известните религиозни дейци, и тези, които не вярват в Бога. Спецификата на съвестта се проявява и в стремежа към истината, и в действията, съпровождащи този стремеж. Досега не съществува достатъчно количество специалисти и комплексно научно изследване, посветено на тези аспекти на истинността, в връзка с което и дадената статия може да бъде представена в качеството на част от богатата мозайка от възгледи спрямо това явление. В нея се представя позицията на католическата църква, фокусирана върху човека, неговата съвест в ракурса на божественото откровение, традициите и ученията на магистериите (изложени основно от двамата последни папи).

Ключови думи: истина; съвест; християнство; образование; човек

Резюме

Мирослав Лико. Мета правди у формуваниі совісті. Совість, що є тільки людською властивістю, має певну специфіку. Вона була притаманна і відомим релігійним діячам, і тим, хто не вірував в Бога. Ця специфіка може бути виражена і устремлінням до правди, і діями, що з нею споріднені. Не існує достатньої кількості фахівців або наукових дискусій про цей аспект істини, тому ця розвідка також може бути частиною багатой мозаїки поглядів на це явище. Стаття присвячена позиції католицької церкви, яка зосереджена на людині, її совісті під кутом зору божественного одкровення, традицій і вчення магистерії (головним чином, представленого двома останніми папами).

Ключові слова: правда; совість; християнство; освіта; людина

Abstract

Miroslav Lyko. The goal of the truth in forming the conscience. Conscience, which is own only to human being, has some specificity hidden inside. It is known by the religious people as well as by those who are non-believers. That specificity can be stated by the wish for truth and subsequently for acts, which are kindred with it. There are never enough specialist or scientific discussions about the truth, so this article can also be the part of the rich mosaic of views to this phenomenon. It will be the view of Catholic church, which is focused on human, his conscience, under the angle of view of divine revelation, traditions and the teaching of magisterium (mainly the statements of the two latest popes).

Key words: truth; conscience; Christianity; education; human

The truth – Christian belief – conscience

The current emeritus pope Benedict XVI stated in the apostolic letter *Porta Fidei*, that however people in our cultural surrounding cannot recognise the gift of belief inside them, yet they openly seek for the final spirit and definitive truth about their existence and about the world. This seeking is an authentic prelude to belief, because it urges people to a way, which leads to the secret of God. The human brain itself, has got a natural need of that, what still obtains and lasts. This need represents the

constant invitation, indelibly written into human heart, to set forth, to meet the one, we would not search for, if he did not head for us“ (Benedict XVI., 2012 no. 10). And the current pope Francis adds in this point: “the belief of human does not make off the world and is not strange to concrete involvement of our contemporaries” (Francis, 2013, no. 51). Benedict XVI further solves the problematicity of definitive truth about the existence of human and the world. And he sees this truth in the belief in God, the way it is submitted by the Christian message. He deals with it more extensively in the second bond of his trilogy called Jesus of Nazareth: “What is the truth? Question, which had been sceptically given by the pragmatic Pilate, is very serious. In fact, it is concentrated on the destiny of humankind. So what is the truth? Can we recognize it? Can it come as a criterion into our thought and will, among individuals, as well as in the life of society?” (Ratzinger, - Benedict XVI., 2011, p. 188). He immediately quotes the formulation by Thomas Akvinsky: “God is the highest and first truth itself” (Ratzinger, - Benedict XVI., 2011, p. 189). And emeritus pope continues: “In this world, the truth and mistake, the truth and lie, are always mixed and can be barely separated. The truth does not shine here in its whole greatness and cleanliness. The world is truthful only in the volume, in which it reflects God, the sense of creation and the eternal brain, from which it comes. And it will become the more truthful, the more it will be getting nearer to God. Human will become truthful and will become himself, if he will be in harmony with God. Then he will get to the deepest core of his substance” (Ratzinger, - Benedict XVI., 2011, p. 189). And then he will have a chance to form his conscience in his whole substance, for to his basic intent and basic choice be directed to the true utterly, ergo to the universal and the only truth.

In the book *Preface to Christianity* Joseph Ratzinger underlines the meaning of invisible, but existing component in human being. “The belief means the decision for that in the deepest inside of human existence is a point, which does not live out of it and is not carried by that, what is visible and touchable, but references on invisible, so it becomes real for him and proves as the necessity for his existence. (...) The belief has in it always something of the adventurous jump, because it always represents the brave act to undertake the invisible as the own and basic reality. The belief has never been the attitude automatically suitable to tendency of human existence; it has always been the decision, which interfered the depth of existence, it requested the reversion of human, which can be executed only in the definitive decision” (Ratzinger, 2007, pp. 36-37). Of course, the element of religion and theology, cannot be separated from Benedict XVI. Therefore in this philosophic-theological reflection cannot be omitted what the emerite pope, quoting the New Testament, reminds in relation with the truth: “If God is the truth, if the truth is really sacrum, sanctity, the refuse of truth is becoming the runaway from God” (Ratzinger, - Benedict XVI., 2010, p. 81). Only this truth is the objective for him, general and therefore obligatory. Only this truth has something to say to the right forming of the conscience of human. It is evident, that the general truth about human, world life (also in its eschatological dimension) is changed into fractions. Let’s look at it also through the work by Benedict XVI. little bit closer.

In the *Preface to Christianity* Joseph Ratzinger developed the thought, that human “thereby he thinks only about executable, is in danger, that he will forget to think about himself and about the sense of his being” (Ratzinger, 2000). And he mentions also the concrete dangers: “The place of the truth of being about oneself, has been replaced by the usability of the things for us, which is being confirmed by the rightness of the results” (Ratzinger, 2000). The truth about human, about his “double-hatted” (Benedict XVI., 2006, no. 5) dimension, i. e., that he has got body and also the soul and that each of these has got its goal for the human as well as for his surrounding, it is able to help him to walk for the objective truth and to arrange the life according to that In the relation with the truth about the world is noteworthy to quote the words of Benedict XVI from encyclical *Caritas in veritate*: “Even more globalized society converges us mutually, but does not make us brothers. The brain itself is able to understand the equality between people and to arrange the civil coexistence, but it is not able to create the brothership. That comes out of the transcendental pursuit of God the Father” (Benedict XVI., 2009, no. 19). This short extract indicates, when and in what circumstances is the “world” prepared to refer

to the objective truth, and then to be relevant indicator for the right conscience.

And what if the man blunders in untruth? What if he has not obeyed the conscience and committed a bad thing? What if he neglected his task and did not search for the truth and so not form his conscience according to it? Benedict XVI reminds these facts and also the wish of human to get back to the way of the truth in the brief description of history of the Christian cult: "Humanity mashes the consciousness of guilt. The cult represents throughout the whole history a try to get through this guilt and a try to get back the world and also the own life to the right order. But there is an unearthly feeling of nothingness over all, making up a tragic side of the cult history: What should a man do to get the world back to God?" (Ratzinger, 2005, p. 28). And the Christian cult not only purifies human, but it leads him back to source of truth, where his conscience finds the right orientation. Finally, "to believe authentically in God means, to be in personal relationship with God" (Kondrla, 2011, p. 36.) And pope Francis reminds, that "the beginning of salvation is to open to something previous, primary gift, which certifies the life and saves the existence" (Francis, 2013, no. 19). Person that wants to bring up his conscience according to the objective truth, can begin exactly by this.

Opening the truth for the fellowman – the light for his conscience

The fellowman has according to words of Benedict XVI right for the truth. He has this right also from our side. And however Benedict XVI often calls the current state of human as that, who is losing the sense for the truth (Ratzinger, 2010), though he does not break the stick over him. He represents the truth by the biblical speech, as that, which unbinds. However, the truth cannot be pushed in and especially not when it is against the conscience of the fellowman. Nobody can act against his own conscience and also nobody can be pushed into it. This important component valid by the forming of the conscience was underlined, except others, also by the Second Vatican council, which significantly affected Ratzinger's theology: "Human perceives and recognizes Directions of the God's act by his conscience, which he must truly obey in all his acts, to reach his goal, that means God. Therefore he cannot act against his conscience. But it is inadmissible to obstruct to act against the own conscience" (Documents of the Second Vatican council II., *Dignitatis humanae*, 1972, no. 3). According to Králik, who writes interpreting Kiekegaard: "Christianity is not based on the theology, dogmatic, but on the love to God, to fellow" (Králik, 2014, p. 282). This love, if it is connected with the truth, has also its consequences bearing on the relation to fellow: Except other, people should give the truth with love. And Benedict XVI dedicated his only social encyclical, which was already mentioned here, to this tenet. Somewhere, it is even necessary to only love being acted. Love in the form of Christian charity "it cannot become the tool in the service of that, what is nowadays marked as proselytism. Love is for free – it is not executed to achieve other goals" (Benedict XVI., 2006, no. 31). Respecting the religious freedom and freedom of conscience of other. Catholic morality however knows the responsibility for the salvation of fellowman, and by that revealing the truth to his conscience is a satisfaction to this obligation. After all, the right for the truth from the side of fellow, it is also explicitly explained in the eighth of Ten commandments, at least as demonstration of the justness. Parents have the right and also obligatory to refer to truth in bringing up the conscience of their children, educators by educating their pupils, media by informing listeners and readers. This was also referred by Benedict XVI when he was the prefect of the Congregation for the study of belief, when in 1992 Magisterium of Jean Paul II published Catechism of the Catholic church, where he and his office participated. Benedict XVI emphasized, that the truth, which forms the personality of human has to be communicated by all available ways, for example also by the social sites. He wrote literally: "Especially the important way of giving witness is a decision to be here for the others, willingness to let be patiently and with respect taken into their questions and doubts, into their search for truth and sense of the human existence" (Benedict XVI., 2013).

Social conscience and social truth

Benedict XVI often appealed also to the social dimension of conscience, which cannot stay blunted, but which must provoke individuals and communities to service for fellowman. This "social

conscience” leads human to “social truth”, i.e. to recognition the real needs of human (material and also spiritual) and also to the way how to satisfy them. He dedicated it explicitly in the second half of encyclical *Deus caritas est*. He depicted here the picture of “social conscience” of the primal Church and also the medieval and modern activities of universities, monasteries, charitable institutions or many saints. The truth about the needs of poor people (poor in many aspects! Formed the conscience of people, shouted for the effective help, giving them the opportunity to execute the acts of truth on the basis of marxist teaching, according to “charitable works – alms – they can actually be a way for the rich, to avoid the justness and satisfy their conscience, keeping their positions, while they are lying to the poor in their rights” (Benedict XVI, 2006, no. 26.) If it was like that, the incentive to act the charity would be improper and would not correspond with the truth.

Social dimension of the human conscience has got an ambition to get involved to truth also in the modern forms of poverty and human needs. Benedict XVI thought here the truth about unjustness committed on unemployed, children (including unborn), women, immigrants, incurably ill (Benedict XVI, 2009). Pope Francis analyzes the social question connected to practicing the Christian religion for example in exhortation *Evangelii gaudium*: “If we should holy worry about something or something should bother our conscience, it is the thing, that many of our brothers live without the power, light and solacement of friendship with Jesus Christ, without the community of belief, which accepts them without the horizon of the sense and a life”. Pope further explains the hope, that Christians will be incited by the fear of “closing into structures, that give us a false assurance; into regulations, that change us to merciless judges, into customs, in the middle of which we feel calm, however there are many hungry people outside”. This is also the truth, which should disquiet the conscience of Christian and cause a relevant activity.

References

- Benedict XVI. (2006), *Deus caritas est*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Benedict XVI. (2008), *Spe salvi*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Benedict XVI. (2009), *Caritas in veritate*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Benedict XVI. (2011), *Verbum Domini*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Benedict XVI. (2012), *Porta fidei*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Benedict XVI. (2013), *Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 47. svetového dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Benedict XVI. (2014), *Svedok koncilu, Dobrá kniha*, Trnava.
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I. (1969), *Gaudium et spes*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II. (1972), *Dignitatis humanae*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Francis (2014), *Evangelii gaudium*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Francis (2013), *Lumen fidei*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Kondrla, P. (2011), “Autenticita ako vzťah”, *Autentická sloboda a viera*, UKF, Nitra.
Kongregácia pre náuku viery (2009), *Dignitatis personae*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Králik, R. (2014), *Kierkegaard and existential turn*, Kierkegaard Cirl., Trinity College, University of Toronto, Toronto.
Ratzinger, J. – Benedict XVI. (2010), *Chváloreč na svedomie*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Ratzinger, J. – Benedict XVI. (2011), *Ježiš Nazaretský, druhý diel*, Dobrá kniha, Trnava.
Ratzinger, J. (2005), *Duch liturgie*, Dobrá kniha, Trnava.
Ratzinger, J. (2007), *Úvod do kresťanstva*, Dobrá kniha, Trnava.

ІНДИВІДУАЛЬНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО У ЇЇ КОНЦЕПТАХ ТА СМИСЛОВИХ КОНОТАЦІЯХ

Г. М. Кулагіна-Стадніченко

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник,
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
(Київ, Україна)
a_kulagina@ukr.net

Анотація

Анна Кулагіна-Стадніченко. Індивідуальна релігійність православних віруючих в концептах і смислових конотаціях. В статті розглядається феномен індивідуальної релігійності православних віруючих в контексті ідеальних форм її функціонування. Це стає можливим внаслідок виявлення певних богословських конструктів, які видозмінюються відповідно до вимог часу, сучасних реалій. Досягнення рівня автентичної (конструктивної, нормальної) релігійності залежить від особистісних якостей православного віруючого, що реалізуються внаслідок засвоєння ним аксіологічних, онтологічних, гносеологічних, поведінкових еталонів православ'я. Останні остаточно впливають на формування світогляду, світовідчуття, світовідношення православного віруючого, обумовлені ментальною специфікою релігійних архетипів певної традиційної культури, набувають своєї визначеності через відповідні, актуальні на сьогодні, смислові конотації.

Ключові думи: індивідуальна релігійність; автентична релігійність; "личностна онтологія"; християнська самореалізація

Анотація

Ганна Кулагіна-Стадніченко. Індивідуальна релігійність православного віруючого у концептах та смислових конотаціях. У статті розглядається феномен індивідуальної релігійності православного віруючого у контексті ідеальних форм її функціонування. Це стає можливим внаслідок виявлення певних богословських конструктів, які видозмінюються відповідно до вимог часу, сучасних реалій. Досягнення рівня автентичної (конструктивної, нормальної) релігійності залежить від особистісних якостей православного віруючого, що реалізуються внаслідок засвоєння ним аксіологічних, онтологічних, гносеологічних, поведінкових еталонів православ'я. Останні остаточно впливають на формування світогляду, світовідчуття, світовідношення православного віруючого, обумовлені ментальною специфікою релігійних архетипів певної традиційної культури, набувають своєї визначеності через відповідні, актуальні на сьогодні, смислові конотації.

Ключові слова: індивідуальна релігійність; автентична релігійність; "особистісна онтологія"; християнська самореалізація

Abstract

Hanna Kulagina-Stadnychenko. The individual religiosity of the Orthodox believer in concepts and semantic connotations. The article considers the phenomenon of individual religiosity of the Orthodox believer in the context of the ideal forms of its functioning. This becomes possible due to the discovery of certain theological constructs, which are modified in accordance

with the requirements of time, modern realities. Achieving the level of authentic (constructive, normal) religiosity depends on the personal qualities of the Orthodox believer, realized as a result of assimilation of the axiological, ontological, epistemological, and behavioral standards of Orthodoxy. The latter ultimately affect the formation of the worldview, attitude, world outlook of the Orthodox believer, due to the mental specificity of religious archetypes of a certain traditional culture, acquire its certainty through actual relevant to today, semantic connotations.

Key words: individual religiosity; authentic religiosity; "personal ontology"; Christian self-realization

Постановка проблеми. Починаючи вивчення такого неоднозначного явища як індивідуальна релігійність православного віруючого, дослідник постає перед низкою питань, у яких з необхідністю слід визначитись категоріально. Передусім, важливо сенс поняття "індивідуальна релігійність" у її конфесійному розумінні. На нашу думку, індивідуальна релігійність не може існувати "взагалі", їй обов'язково властиві прояви конфесійної належності. Сьогодні маємо значну кількість праць з релігійності суспільства, де наголошується на особливостях соціуму, який надто неоднорідний у своїх віросповідних спрямуваннях, у його ставленні до віри та релігії.

Зрозуміло, що значення слів "віруючий" та "релігійний" відрізняються за своїм смисловим навантаженням. Можна констатувати, що зміст поняття "віруючих" вивчений набагато краще, аніж поняття "релігійних", які, зокрема, включені до певної конфесії, а їхня віра у своєму підґрунті містить відповідну світоглядну позицію. Ми погоджуємось з тим, що суб'єктивна релігійність аморфна і не підлягає чіткій каталогізації поза зв'язком із традиційними історичними конфесіями. Індивідуальне завжди осмислюється у контексті певної спільноти, конфесійно-об'єктивне виступає продуктом індивідуально-суб'єктивного вибору. Тут індивіду відводиться значна роль з огляду на те, що він бере на себе "функцію контролю символічних систем" (Дудар, 2002, с 17).

З огляду на це, філософське дослідження індивідуальної релігійності має ґрунтуватися і на антропологічних засадах, з'ясувати, передусім, спосіб життя сучасного православного віруючого, смисли, які вмотивовують модель його життєдіяльності. Враховуючи, що православний контингент неоднорідний, передбачаємо, що матимемо надто широкий спектр уявлень православних про сенс життя. Праці православних богословів відображають подібні антиномії, тут зустрічаємо намагання осмислити відносини "людина-Бог" з різних світоглядних позицій. Однак у цьому аспекті досягнення сучасного православного богослов'я залишаються маловивченими.

Окрім того, сучасність позначена новою роллю Церкви у державі, що зумовлено не лише падінням тоталітарних режимів з їх атеїстичною домінантою, але й суттєвими секуляризаційними процесами відповідно до доктрини відокремлення світської та релігійної влади. Православна Церква тривалий час впливала на свідомість людей, маючи вагомую державну підтримку. Сьогодні індивід опинився перед викликами релігійного різноманіття, відтак його релігійна свідомість набуває ознак еклектизму. Динамічність соціального життя переставляє акценти на поцейбичні смисли, залишає Церкву за лаштунками реальної життєдіяльності, відводить для її впливу вже не увесь життєвий простір людини, а лише окремі його ділянки. Недаремно дехто з дослідників виявляє занепокоєння перспективою зникнення навіть такого явища, як "домашня церква". Традиційно переймаючись питанням спасіння людини у світі потойбічному, православне богослов'я знаходиться у пошуках винайдення відповідей на запити сьогодення з його по-новому визначеним місцем людини в ієрархії есхатологічних цінностей і смислів. Одним із напрямів нашої праці буде осмислення

індивідуальної релігійності православного віруючого через надбання сучасного богослов'я (зокрема, праці Івана Ортинського, Степана Ярмуса, Павла Євдокимова, Іоанна Зізіуласа та інших сучасних богословів).

Виклад основного матеріалу. Загалом, усі критерії індивідуальної релігійності зводяться до двох головних концепцій.

Перша з них вважається "класичною". Вона об'єктивує підходи до релігійності з позицій позитивізму, враховує виконання віруючим певного комплексу норм, правил мислення та поведінки, репрезентує релігійну культуру певної конфесії. Для концепції цього типу властиве практичне отождолення категорій "індивідуальна релігійність" та "включеність до релігійної культури", синонімом останньої у православ'ї виступає "воцерковленість". Тут важливо отримати відповідь на запитання про те: "Яким чином та в який спосіб віруючий репрезентує свою релігію?"

Іншу, посткласичну концепцію, характеризує підвищена увага до особливостей конкретної релігії, пошуку інструментарію для її вивчення. Дослідники, що поділяють такий підхід, за головний критерій індивідуальної релігійності обирають самоідентифікацію особистості. При цьому навіть релігійна необізнаність не слугує чинником відмови людям у їхньому праві відносити себе до православних, якщо вони так вважають. У даному випадку домінуватиме компаративістський підхід до вивчення феномену (Войнівська, 2007а, с. 43 – 45).

Емпіричну базу дослідження індивідуальної релігійності традиційно утворюють психологічний та соціологічний напрями знань. Водночас релігієзнавство, як світоглядна дисципліна, виходить на рівень широких узагальнень, порівняльного аналізу, міждисциплінарної практики, методологічно об'єктивуючись у певному конфесійному полі.

Значна увага вивченню індивідуальної релігійності приділяється у психології. Цей феномен викликав зацікавленість класиків гуманістичного підходу до людини (Е. Фромм, А. Маслоу, В. Франкл, Г. Олпорт, Д. Бетсон, Л. Вентіс, М. Аргайл, К. Роджерс), психоаналітиків (З. Фрейд, К. Г. Юнг, В. Гей), біхевіористів (Б. Ф. Скінер, Дж. Веттер, А. Бандура), психологів релігії (У. Джемс, В. Вундт, С. Холл, Ч. Валеса, Р. Яворський, Т. Шнель, С. Шварц, І. Боровик, зокрема, – українських: В. П. Москалець, О. І. Предко, О. О. Войнівська, М. Й. Боришевський, Д. Ю. Терновська, російських: Р. М. Грановська, С. А. Черняєва) тощо.

Останнім часом набуло популярності дослідження особистісної релігійності, під якою деякі розуміють таку її форму, що обумовлюється особистісними факторами більше, ніж зовнішніми, релігійно-догматичними, а саме: власними уявленнями, особисто вигідними релігійними уявленнями, тощо. При цьому вважають, що механізми утворення особистісної релігійності корелюються з механізмами психологічного захисту, відтак вона може виступати засобом самообману особистості, викривляти сприйняття реальності. Особистісна релігійність найчастіше властива людям з незначною релігійною активністю, незацікавлених у питаннях віри. Така релігійність нестійка, руйнується при зіткненні із складними життєвими обставинами, або ж трансформується у пошук людиною інших релігійних систем, що відповідали б її особистісній релігійності (Войнівська, 2007а, с. 211).

Полярна точка зору на особистісну релігійність належить богословам, які сприймають її з позиції саморозвитку, самоактуалізації індивіда. Так, католицький священник Ромуальд Яворський наголошує на особистісно-центрованій формі релігійності християн. Християнство – це особистісні відносини між Богом та людиною, навіть за умови їх викривлення, набуття інструментальних функцій, що передбачають співіснування трьох елементів:

- 1) суб'єкт релігійного досвіду, яким постає людина з усіма її рисами та особливостями;
- 2) об'єкт, адресат цього досвіду – Бог як Особистість;
- 3) між Особистістю Бога та людиною існує відповідний вид зв'язку.

При цьому особистісною релігійністю вважається нормативно-інституційна модель релігійності, де між людиною і Богом встановлюється "дружній контакт", присутній стійкий

емоційний зв'язок із релігією та Церквою (Яворский, 2012).

З точки зору психології, індивідуальна релігійність – це соціально-психологічна властивість особистості, суб'єктивне відображення, ступінь прийняття елементів релігії, які виявляються у свідомості і поведінці особистості. Іншими словами, індивідуальна релігійність – це суб'єктивне ставлення до того, що людина вважає трансцендентним, священним.

У релігієзнавчій, філософській, літературі поняття “індивідуальна релігійність” традиційно відноситься до релігійних проявів у свідомості та поведінці людей, співставляється з релігійністю так само, як індивідуальна свідомість – із суспільною свідомістю (Пивоваров, 1976, с. 163).

Вагому інформацію про індивідуальну релігійність постачають соціологічні дослідження. Однак тут переважають кількісні дані, які характеризують реального віруючого лише у відповідній смисловій площині. Подеколи отримана від респондентів інформація перевищує межі їхньої компетенції, свідчення суперечливі, маловірогідні, отримані результати швидше ілюструють, ніж пояснюють сутність самого явища. Внаслідок чого отримуємо статистично усередненого індивіда, який більш-менш чітко демонструє лише зовнішні форми релігійності, поза поясненням причин, мотивів свого сприйняття релігії, її значення та переваг для нього особисто. За результатами соціологічного дослідження фіксуються ознаки свідомості, поведінки респондентів, що зустрічаються найчастіше, проте інколи вони не властиві конкретному віруючому, не завжди виступають сутнісними, типовим у кожному окремому випадку. Відбувається певна підміна понять множини віруючих на одну, коли передбачається, що ми вже маємо суб'єкта індивідуальної релігійності. Однак індивіда не завжди слід вважати суб'єктом соціальних процесів, частіше за все він виступає одиничним, елементарним, її компонентом. Натомість поняття “особистість” органічно поєднує одиничне із загальним, постає типовим, реальним суб'єктом суспільних відносин, дозволяє виявити значущі взаємозв'язки, риси, ознаки, джерела суб'єктивної активності індивіда, чинники його світоглядних орієнтацій, уможлиблює переосмислення наданої інформації при вивченні проблем індивідуальної релігійності (Писманік, 1984, с. 5).

Ми поділяємо визначення особистості як міру соціальності індивіда, його соціально вмотивовані якості, риси, властивості, а відтак досліджуємо соціальну активність, потреби, спілкування, інтереси, світогляд, моральні цінності, емоційний світ православного віруючого, вивчаємо прояви індивідуальної релігійності через її особистісний вимір.

Під індивідуальною релігійністю будемо розуміти форму релігійності, соціокультурну характеристику людини, що відображає взаємозв'язки між нею та релігійною організацією, визначається особливостями світогляду, світовідчуття, сенсів і поведінки особи, екстраполюється на всю сферу її суспільних комунікацій.

Оскільки індивідуальна релігійність традиційно сприймається як відданість людини певній релігії, для її аналізу виокремлюється кілька рівнів, а саме:

- роль вихідного еталону виконує абстрактний ідеальний віруючий. У богословській літературі він уявляється ідеальним, узагальненим, еталонним зразком для наслідування. Відтак, одним із засобів оцінювання індивідуальної релігійності обираємо визначення ступеню відповідності реального віруючого – абстрактному;

- конкретний ідеальний віруючий, або ж – конкретний еталонний, вивчення якого за конфесійною ознакою спиратиметься на знання існуючих особливостей православних віруючих та умов їх життєдіяльності;

- конкретний реальний віруючий з його фактичною адаптованістю до релігійної системи (Пивоваров, 1976, с. 49).

Залишаючи вказаний нами вище, останній рівень аналізу індивідуальної релігійності, прерогативою вивчення соціологічних та психологічних прикладних напрямів, які надають

статистичний матеріал для релігієзнавчого дослідження або ж визначають певні особливості релігійного відображення у свідомості людини, сконцентруємо увагу на перших двох рівнях індивідуальної релігійності. Запропонований підхід уможливить вивести дослідження індивідуальної релігійності у сферу широких релігієзнавчих узагальнень, з'ясувати не лише тенденції, особливості її функціонування, а й зрозуміти цінності та смисли православного віруючого в контексті релігійної віри з їх екстраполяцією на весь простір суспільних комунікацій.

Гіпотеза дослідження передбачає, що досягнення рівня автентичної (конструктивної, нормальної) релігійності залежить від особистісних якостей православного віруючого, які оприсутнюються внаслідок засвоєння ним аксіологічних, онтологічних, гносеологічних, поведінкових еталонів православ'я. Останні суттєво впливають на формування світогляду, світовідчуття, світовідношення православного віруючого, опосередковані ментальною специфікою релігійних архетипів певної традиційної культури, набувають своєї визначеності через відповідні, актуальні на сьогодні, смислові конотації.

У віроповчальних документах православної Церкви наголошується, що нині більшість людей впевнені у відносності всіх теоретичних побудов. Сучасна людина вірить не книжкам, а реальності, до якої може доторкнутися сама. Така ситуація примушує богословів звертатись до питань ролі індивіда у соціальному житті, особистості віруючого в умовах релігійної свободи, морально-етичного чинника у формуванні індивідуальної релігійності православного віруючого.

Православне богослов'я двадцятого століття здійснило радикальний поворот до творчого переосмислення спадщини Отців Церкви. Однак дотепер не вдається створити неопатристичний синтез, про необхідність якого говорив о. Георгій Флоровський. Натомість виникло явище, що заслуговує назви неопатристики. Характерним для сучасної православної думки стало нове прочитання праць Отців із використанням методів філософії двадцятого століття (Чорноморець, Христокін, 2010).

Нині маємо непоодинокі випадки розмірковування про зняття меж між філософією та богослов'ям. Теологи вважають некоректним розмежовувати філософію та богослов'я, оскільки, на їхню думку, "абсолютно вільної від богослов'я філософії не існує". Особливістю теологічних підходів при вивченні реалій існування людини виступає перенесення акцентів з морального на екзистенційно-онтологічний ракурс. Нова християнська парадигма мислення ставить індивіда перед життєвою істиною, яка завжди історично обумовлена, а відтак може суперечити благодаті, сприяє подоланню недоступності таємниці буття у контексті історичних, соціально-економічних та суспільно-політичних, культурних особливостей подеколи всупереч знанням, вірі та бажанню індивіда. Богослов'я сьогодні передбачає "певну філософську антропологію", коли особистісна реалізація благодатної звістки уможлиблюється завдяки філософському осмисленню та власній відповідальності віруючого, закликає вірянина "впізнати у собі людину" або остаточно переконатися, що ти не такий, яким тебе мислить християнство (Ранер, 2006, с. 32 – 33).

Вітчизняні релігієзнавці вказують на своєрідну антропологічну революцію у теології, яка повертає її та дослідників феномену релігії до витоків, віднайдення її сутності. Так, професор А. Колодний наголошує, що донедавна у релігійних теоріях обґрунтування буття Бога на основі досвіду людського самопізнання вважалося чимось не основним, а Бог виводився на основі аргументації, взятої із зовнішнього щодо людини світу (згадаємо тут космологічний, телеологічний, онтологічний способи доведення його буття), то нині все докорінно змінилось: Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри, як це зазначає А. Колодний, призвело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину світу, яка сприймається людиною, насамперед, індивідуально. Релігія у цьому випадку розглядається як аутентичне вираження "людської ситуації", форма осмислення

людиною фундаментальних проблем свого існування. “Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології” (Колодний, 2016). Йдеться про “людиноцентричний, глибоко антропологічний дискурс”, утвердження гідності людини як пріоритетний напрям рефлексій сучасних апологетів християнства (Яроцький, 2017).

Щодо православного бачення індивідуальної релігійності віруючого, то тут наголошується на поверненні до еклезіології Отців через визнання євахаристійного спілкування центром християнського життя, вісью якого виступає особистісність людини з її включенням до соціальних процесів суспільного існування. Такий богословський підхід започаткував створення теорії “особистісної онтології”, що виникає у православ’ї під впливом західноєвропейського стилю філософствування. Значний доробок тут належить грецькому митрополиту Іоанну (Зізіуласу), грецькому православному філософу Христу Яннарасу, сербському архімандриту Іустину (Поповичу), румунському протоієрею Думитру Станілоає.

Проблема виникнення та особливостей “особистісної онтології”¹ у контексті міжособистісного діалогу розглядається відомим сучасним богословом митрополитом Іоанном (Зізіуласом), який він присвятив низку праць (Іоанн (Зізіулас), митр., 2006, 2012).

Щодо православної типології індивідуальної релігійності, то тут слід звернутися до праці матері Марії (Скобцової), яка за основу класифікації бере розуміння віруючими релігійного покликання, стиль духовного життя. На думку авторки, у православ’ї існують групи віруючих з такими типами благочестя: 1) синодальним; 2) статутним; 3) естетичним; 4) аскетичним; 5) Євангельським. Кожна категорія аналізується дослідницею з точки зору її історичного виникнення, моральних властивостей, побуту, мистецтва, масштабів розповсюдження, творчого потенціалу, відповідності сучасним завданням Церкви.

Євангельський тип індивідуальної релігійності православних віруючих вважається найбільш продуктивним, оскільки тут головною й найвищою чеснотою виступає категорія “любові”, під якою розуміють прагнення “охристовлення” життя, що протилежне термінам “оцерковлення” та “християнізація”. “Оцерковлення” означає підведення життя під відомий ритм храмового благочестя, підпорядкування власних переживань порядку богослужбового циклу, запровадження у побут певних церковних елементів, церковного статуту. Тоді як “християнізація” найчастіше ототожнюється з християнською мораллю, її впливом на хід людської історії, проповіддю Євангелія у світі. Натомість “охристовлення” розкриває сутність індивіда, оцінює його взаємостосунки з матеріальним та ідеальним світом, висловлює сенс життя через придатність особи виявити втілений у ній образ Божий. Відтак Христове благовістя об’єктивується двома заповідями про любов до Бога та любов до людини. Ці дві заповіді вважаються неістинними одна без одної. Декларативна любов до людини призводить до антихристиянського гуманізму, коли нехтують індивідом в ім’я людства. З іншого боку, неможливо любити Бога, якщо зненавидів брата свого, того, хто знаходиться біля тебе (Мать Марія (Скобцова), 1937).

Маємо значне різноманіття підходів щодо типологізації віруючих відповідно до форм прояву їх релігійності. У спробі сформулювати критерії автентичної (істинної) релігійності та застосувати їх для визначення ідеального типу православного віруючого, ми поділяємо думку

¹ У богослов’ї XX – XXI століть сформувався погляд на “особистісну онтологію” як на певне утвердження метафізики своєрідності. Тут домінує думка, що реалізація індивідуальної релігійності православного віруючого є феноменом завжди особистісним. Йдеться про особливий шлях, який людина мусить здолати на шляху свого розвитку “від індивідуума до особистості”. Цей шлях “безперервного відокремлення заради глибокого і зрілого приєднання” передбачає переосмислення життєвих смислів схильним до егоцентризму та гордині індивідом у процесі набуття ним особистісних рис “образу Божого”. Тенденція йде від античної онтології, з точки зору якої неможлива абсолютна своєрідність особи, оскільки унікальність є не причиною, а завжди – наслідком; буття виникає не заради індивіда, а навпаки – він заради буття. Виявити індивідуальність можливо лише у спільній справі, участь у ній постає головною передумовою особистісної реалізації православного віруючого.

щодо нормальної (автентичної) релігійності як такої, що передбачає деякий оптимум, коли всі процеси в системі перебігають злагоджено та мають високу надійність, економічність і ефективність. Автентична релігійність характеризується через певні риси віруючого, а саме: відсутність психічних хвороб, прийнятна соціальна поведінка, свобода від неспокою та почуття провини, високий рівень суб'єктивного контролю та компетентності, ступінь прийняття себе та самореалізації, уніфікація (об'єднання) та організація особистості, відкритість мислення та гнучкість; сфокусованість на Богові постійно зростає, збагачує людину, супроводжується усвідомленням своєї недосконалості, віруючий орієнтований на щирі міжособистісні стосунки, його релігійність антиномічна, заснована на реальності, не виконує функцій психологічного захисту. Важливою ознакою автентичної релігійності виступає особистісна зрілість, чинниками якої постають рефлексивність, критичність, автономність, відкритість, толерантність, об'єктивність, інтегрованість світогляду віруючого (Войнівська, 2007b).

В Україні індивідуальна релігійність православного віруючого має особливі форми. Православна віра тут завжди була способом життя, що уможливлювало говорити про феномен "духовості", тобто, певної віросповідної тягlosti до релігійного ідеалу у повсякденному житті (Ярмусь, 2007). Це надавало людині змогу цілісної самореалізації, коли віра не сприймалась окремишньо від життєдіяльності, а була стимулом, натхненником особистісних звершень. Про цей феномен індивідуалізації віри православним віруючим писав Г. С. Сковорода, який під "кордоцентричність", особливою "вірою серця" вбачав можливість вчування у життєвий процес, позбавлення збайдужілості, а, відтак, – духовного зростання. При цьому православна віра надавала ціннісну картину світу, формувала життєві орієнтири індивіда, сприяла становленню колективної свідомості, своєрідної ментальності українського народу, що надто відрізняється від сліпого "колективізму", залежності від світських авторитетів. Релігійна віра православного українця позбавлена "монархізації", певної штучності, сліпого вшанування правителів, керівників, ієрархів та інших представників владних структур. Натомість індивідуальна релігійність православного українця надзвичайно чутлива до голосу совісті, про що неодноразово згадують вітчизняні дослідники, вважаючи український народ надто толерантним до інших вірувань, але небайдужим до питань соціальної справедливості (Филипович, Горкуша, 2015).

Висновки. Ми вважаємо індивідуальну релігійність православного віруючого конструктивною за кількох умов, а саме:

- соціальна поведінка особи вмотивовується релігійними інтересами, віра постає самоцінністю, нерелігійні потреби підпорядковуються релігійним нормам та приписам;
- індивіду властива "орієнтація пошуку", зацікавленість екзистенційними питаннями у поєднанні із скептицизмом щодо окремих відповідей на них;
- толерантність в індивідуальній релігійності виявляється через неупередженість щодо різноманіття життя, багатства інтересів, цінностей, коли значущість різних релігій важлива за своєю сутністю;
- оптимістичний підхід до життя підкреслює його повноту, розповсюджується на всі цінності та смисли, де зло виключається чи забувається як дещо ірреальне, а домінуючою емоцією виступає довіра;
- має спільнотний характер, виявляється через долучення до Євхаристії, значно актуалізує поняття любові, "духовної вбогості",² аскетизму.

² З позиції православ'я, "вбогих духом" слід вважати тих, хто "за други своя" віддає власну душу, духовні багатства. Мірилом тут постає самовідречення внаслідок палкої любові до Бога та людини, а символом, межею, прообразом "вбогості духу" виступає земний шлях Ісуса Христа. Христова любов сприймається як власний хрест, де немає місця збереженню особистих духовних багатств навіть при запитанні про спасіння душі, спустошення якої за відповідних умов призводить до "блаженства вбогості духу". Духовне й душевне спустошення уможливлюються тоді, коли найсвятіше та найцінніше людина

Під християнською самореалізацією у контексті Українського православ'я ми розуміємо становлення особистості православного віруючого як відтворення Божого замислу індивідуально щодо цієї людини. Це означає розуміння вірянном свого християнського покликання, прийняття та пошук шляхів його реалізації за конкретних умов та обставин власного життя. При цьому особа сприймає свою віру як вільний союз з Христом, що відрізняється від примусового виконання заповідей, заборон під страхом покарання. Внутрішнє відчуття такого православного християнина відповідає головному орієнтиру самореалізації – свободі.

Література та посилання

- Дудар, Н. П. (2002), Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: рукопис дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата соціологічних наук (спеціальність 09.00.11., релігієзнавство), Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України, Київ, 266 с.
- Войнівська, О. О. (2007а), Психологічні особливості особистісної релігійності: рукопис дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата психологічних наук (спеціальність 09.00.01., загальна психологія, історія психології), Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського Міністерства освіти і науки України, 240 с.
- Войнівська О. О. (2007b), Психологічні особливості особистісної релігійності: автореферат дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата психологічних наук (спеціальність 09.00.01., загальна психологія, історія психології), Південноукраїнський державний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського (м. Одеса), 18 с.
- Иоанн (Зизиулас), митр. (2006), Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви, Москва, 280 с.
- Иоанн (Зизиулас), митр. (2012), Общение и инаковость. Москва, 407 с.
- Колодний А. М. (2016), "Релігія у її сутності і структурі. Вступ", Релігія в проблемах її структури і функціональності. Наукова збірка, Українське релігієзнавство [За редакції проф. Анатолія Колодного], № 78, Київ, с. 5 – 18.
- Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка (2015), [за загальною редакцією доктора філософських наук Филипович Л. О. і кандидата філософських наук Горкуші О. В.], Видання друге, Українська асоціація релігієзнавців, Самміт-Книга, Київ, 656 с.
- Мать Мария (Скобцова) (1937), "Типы религиозной жизни" [Электронный ресурс]. Режим доступа (25.06.2017): <http://www.rulit.me/author/skobcova-mariya/typy-religioznoj-zhizni-download-free-163274.html>
- Пивоваров, В. Г. (1976), Религиозность: опыт и проблемы изучения, Йошкар-Ола, 184 с.
- Писманик, М. Г. (1984), Индивидуальная религиозность и ее преодоление, Мысль, Москва, 205 с.
- Ранер, К. (2006), Основание веры. Введение в христианское богословие, Москва, 633 с.
- Чорноморець, Ю., Христокін, Г. (2010), "Догматика Д. Станілоає. Ч. I: Вступ" [Електронний ресурс]. Режим доступу (25.06.2017): <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/dogmatic/God/37934/>
- Яворский, Р. (2012), "Личностная и безличностная религиозность: психологическая модель и ее эмпирическая верификация" [Электронный ресурс]. Режим доступа (25.06.2017): http://fapsyou.ru/world_projects/stati_world_conference/lichnostnaya_i_bezlichnaya_1133/
- Ярмусь, С. (2007), Досвід віри українця. Вибрані твори [упорядник і автор аналітичного

віддає нужденним, наслідуючи зразки Христової любові. З огляду на це, духовна злиденність є юродством, "безумством у Христі", "відданням своєї душі", своєрідним відлученням від Христа та від самого себе "заради братів своїх", а відтак, – протилежна світській мудрості. Вражаючий дисонанс із побутовим розумінням "вбогості духу" пояснюється апологетами православ'я специфічним сприйняттям духовної природи людини, неможливістю перенесення на неї законів матеріального світу (Мать Мария (Скобцова), 1937).

післяслова – професор Анатолій Колодний], Світ знань, Київ, 488 с.

Яроцький, П. Л. (2017), “Вертикально-горизонтальна переорієнтація діяльності релігійних організацій як чинник сакральнo-секулярного розвитку”, Функціональність релігії: український контекст. Монографія [за ред. професорів А. Колодного та П. Филипович], Українська асоціація релігієзнавців, Київ, с. 283 – 284.

References

- Dudar, N.P. (2002), Religiosity in Ukrainian society: determinants and characteristics of the present state: dissertation [Relihiinist v ukrainskomu sotsiumi: determinanty i kharakterystyka suchasnoho stanu: rukopys dysertatsii na zdobuttia vchenoho stupenia kandydata sotsiologichnykh nauk (spetsialnist 09.00.11., relihiieznavstvo)], Institute of Philosophy named after G.S. Skovoroda, National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 266 p. [in Ukrainian]
- Voinovska, O. O. (2007a), Psychological peculiarities of personal religiosity: dissertation [Psykhologichni osoblyvosti osobystisnoi relihiinosti: rukopys dysertatsii na zdobuttia vchenoho stupenia kandydata psykhologichnykh nauk (spetsialnist 09.00.01., zahalna psykhologhiia, istoriia psykhologhii)], Taurian National University named after V.I. Vernadsky of the Ministry of Education and Science of Ukraine, 240 p. [in Ukrainian]
- Voinovska, O. O. (2007b), Psychological peculiarities of personal religiosity: Author's thesis [Psykhologichni osoblyvosti osobystisnoi relihiinosti: avtoreferat dysertatsii na zdobuttia vchenoho stupenia kandydata psykhologichnykh nauk (spetsialnist 09.00.01., zahalna psykhologhiia, istoriia psykhologhii)], Southern Ukrainian State Pedagogical University named after K. D. Ushinsky (Odessa), 18 p. [in Ukrainian]
- John (Ziziulas), Metropolitan. (2006), Genesis as communication. Essays on the person and the Church [Bytie kak obshchenie. Ocherki o lichnosti i Tserkvi], Moscow, 280 p. [in Russian]
- John (Ziziulas), Metropolitan. (2012), Communication and Otherness [Obshchenie i inakovost'], Moscow, 407 p. [in Russian]
- Kolodny A.M. (2016), “Religion in its essence and structure. Introduction “, Religion in the problems of its structure and functionality. Scientific collection, Ukrainian Religious Studies [For Editorial Board prof. Anatoliy Kolodnyi], No. 78, [Relihiia v problemakh yii struktury i funktsionalnosti. Naukova zbirka, Ukrainske relihiieznavstvo [Za redaktsii prof. Anatolii Kolodnoho], № 78], Kyiv, p. 5 – 18 [in Ukrainian]
- Maidan and the Church. Chronicle of events and expert assessment (2015), [general edited by Doctor of Philosophy Philipovich L. O. and Ph.D. Gorkusha OV], Second Edition, Ukrainian Association of Religious Studies, [Maidan i Tserkva. Khronika podii ta ekspertna otsinka (2015), [za zahalnoi redaktsiieiu doktora filosofskykh nauk Fylypovych L. O. i kandydata filosofskykh nauk Horkushi O. V.], Vydannia druhe, Ukrainska asotsiatsiia relihiieznavtsiv], Summit Book, Kyiv, 656 p. [in Ukrainian]
- Mother Maria (Skobtsova) (1937), “Types of religious life” [“Tipy religioznoi zhizni”], viewed 25 June 2017, available at: <http://www.rulit.me/author/skobcova-mariya/tipy-religioznoj-zhizni-download-free-163274.html> [in Russian]
- Pivovarov, V.G. (1976), Religiosity: experience and problems of study [Religioznost': opyt i problemy izucheniya], Yoshkar-Ola, 184 p. [in Russian]
- Pismanik, M. G. (1984), Individual religiosity and its overcoming [Individual'naya religioznost' i ee preodolenie], Thought, Moscow, 205 p. [in Russian]
- Raner, C. (2006), The Foundation of Faith. Introduction to Christian theology [Osnovanie very. Vvedenie v khristianskoe bogoslovie], Moscow, 633 p. [in Russian]
- Chernomorets, Yu., Khristokin, G. (2010), “Dogmatics D. Staniloae. Ch.I: Introduction” [“Dohmatyka

- D. Staniloaie. Ch. I: Vstup”, viewed 25 June 2017, available at: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/dogmatic/God/37934/> [in Ukrainian]
- Yavorsky, R. (2012), “Personal and impersonal religiosity: the psychological model and its empirical verification” [“Lichnostnaya i bezlichnostnaya religioznost': psikhologicheskaya model' i ee empiricheskaya verifikatsiya”], viewed 25 June 2017, available at: http://fapsyrou.ru/world_projects/stati_world_conference/lichnostnaya_i_bezlichnaya_1133/ [in Russian]
- Yarmus, S. (2007), The Experience of Ukrainian Faith. Selected works [compiler and author of the analytical postword - Professor Anatolii Kolodnyi] [Dosvid viry ukraintsia. Vybrani tvory [uporiadnyk i avtor analitychnoho pisliaslova – profesor Anatolii Kolodnyi], Kyiv, p. 9. [in Ukrainian]
- Yarotsky P. L. (2017), “Vertical-horizontal reorientation of the activity of religious organizations as a factor of sacral-secular development”, Functionality of religion: the Ukrainian context. Monograph [ed. Professors A. Kolodny and L. Filippovich], Ukrainian Association of Religious Studies [“Vertikalno-horyzontalna pereorientatsiia diialnosti relihiinykh orhanizatsii yak chynnyk sakralno-sekuliarnoho rozvytku”, Funktsionalnist relihii: ukrainskyi kontekst. Monohrafiia [za red. profesoriv A. Kolodnoho ta L. Fylypovych], Ukrainska asotsiatsiia relihiieznavtsiv], Kyiv, pp. 283-284. [in Ukrainian]

© Ганна Кулагіна-Стадніченко

MEDIA CHARACTERISTICS OF THE RELIGIOUS-STUDIES WEB PORTAL DINGIR.CZ

Emanuel Orban¹
emoorbo@gmail.com

Резюме

Емануел Орбан. Медийните характеристики на уеб-портала за религиозни изследвания dingir.cz. Увеличаването на числото на уеб-порталите с религиозна ориентация е оправдано доколкото те функционират в качеството на ориентири за масовия зрител на днешните щури времена, изпълнени с потоци информация. Това е обективна амбиция на нашия принос в описване на конфигурацията и прогреса на концептуализацията уеб-порталите. **Ние ще представим своята гледна точка по повод на спазването на жанровите, тематичните и формалните журналистически критерии.** Ще проанализираме отделните медия-комуникации където ще отделим особено внимание на типичните средства за разграничаване на обсъжданите теми. В този анализ ние ще представим основният композиционен дизайн на редакционната колегия. Ще прави това незаангажирано – за да достигнем обективна и балансирана позиция в нашето изследване.

Ключови думи: онлайн-журналистика; интернет; религиозни изследвания; интерактивност; постмодернизъм

Резюме

Емануель Орбан. Медийни характеристики веб-порталу релігієзнавчих досліджень dingir.cz. Збільшення кількості веб-порталів з релігійною орієнтацією є обґрунтованим, оскільки вони є основою для масового глядача сьогоденних неспокійних часів, наповнених потоками інформації. Об'єктивним прагненням нашого внеску є опис конфігурації та прогресу концептуалізації веб-порталів. Ми будемо в засобах масової інформації надавати своє бачення проблеми дотримання жанру, тематичних та формальних журналістських критеріїв. Аналізуватимемо вибрані медіа комунікації, де приділятимемо особливу увагу типовим засобам розмежування обговорюваних тем. У цьому аналізі ми виведемо основний композиційний дизайн редакційної групи. Намагатимосся аналізувати незаангажовано, щоб досягти належної об'єктивності та збалансованості у нашому дослідженні.

Ключові слова: онлайн-журналістика; веб-релігієзнавство; інтерактивність; постмодернізм

Abstract

Emanuel Orban. Media Characteristics of the Religious-Studies Web Portal dingir.cz. The increase in numbers of web portals with religious orientation is justified, because they function as fingerposts for a mass viewer of today's hectic times filled with torrential flood of information. It is the objective ambition of our contribution to describe the configuration and progression of the conceptualization of web portals. We will, in medias res, make available the journalistic point of view on the issue of adhering to the genre, thematic and formal journalistic criteria. We will analyze selected media communications, where we will pay special attention to the typical means of delinea-

¹ PhDr. Emanuel Orban, PhD. acts a fellow College of Business and Hotel Management in Brno (Bohemia), where he teaches History of Culture and Media Communication in the Services Branch. He graduated external post-graduate studium of Mass Media Studies Programme at The Faculty of Mass Media Communication and Advertisement in Nitra.

tion of the topics discussed. In this analysis we will deduce the principal compositional design of the editorial team. We will confront in a disinterested manner in order to achieve proper objectivity and balanced view in our contribution.

Keywords: online journalism; web-religious studies; interactivity; postmodernism

Web portal dingir.cz is suggestively attractive for its readers due to its visual or graphic properties, its systematic arrangement and especially its theme selection. Thematically, the portal is conceptualized into main sections, of which many are organized into more specific subsections. To a complex extent, these columns achieve their proper aim, which is to convey adequately the causal principle of the specific media content. The aim of the media content is to inform the potential audience in a meritorious manner, and besides that, to contribute to satisfying of – in our case – anticipated needs of readers.

The current title of Dingir, rendered in Wordart font, is situated in top left-hand corner of the website. To the left side of the main title there is a mythological logo which determines a Sumerian cuneiform character. In top right-hand corner there is a sub-title: religious studies magazine about today's religious scene, whose function is mainly to make identification easier. The successful identification is also aided by the attractiveness and memorability of the title. The graphic layout of the internet portal is characterized by cross-fade of contrasting colours, which can be deduced from individual banners, information panels and portlets. Print version of Dingir magazine is available to readers on the server. It has, according to UNESCO category of classification of periodic print media, standard features of a popular periodical specialized in humanities.

In its meritorious essence, the periodical has a preventative aspect, its primary invention is to constantly appeal to the mass proliferation of religious sects, new religious movements and cults. A factor which partially contributes to their enormous growth is globalization, which promotes, among others, decadent features of postmodern culture. This fact is supported by the following stated fact which specifies the reason for the proliferation of new religious movements. In postmodern times we can observe that traditional religions which put emphasis on group identity lose their dominance in favour of a wide spectrum of postmodern religious cults. These together entail the phenomenon of postmodern religiosity, so-called New Age, which has been identified as a religious, or philosophical, phenomenon (Gábrišová, 2011). People are in general struggling to find meaning in officially registered churches, due to moral failures of their individual representatives, and because of that they find the philosophy of the aforementioned movements appealing. On the other hand, this could be seen as a consequence of the new religiosity which belongs to the set of programmed global changes, and which affects almost the whole of human society (Gábrišová, 2011). Religion practically becomes a model way of life, a modern human considers it something akin to a stereotype, with no interest in the transcendent. These consequences follow from immanent values presented by current social atmosphere. New religious movements are the fruit of the mainstream society, whose leaders constantly control the minds of their members and often contribute to disparaging of traditional family values. Usually these are marginal religious groups, but they present a considerable risk to society (Coney, 2003). A cult member is, in some cases, incited by the leader of the cult to despicable, unethical acts including murder to gain his reward of eternal bliss (Marrs, T. 1990). In such case we talk of ‚full-blown satanisation‘, the member in fear of losing his life carries out potential requests of the leader of the cult. We usually find out about typical hazards of religious movements from mass media, one of which is the internet portal dingir.cz we analyze.

Dingir magazine is specific in that that it offers empirically gained information, which means it analyses experiences of former members of religious cults. The scholarly standard and expertise of the periodical are guaranteed by constant feedback from peer reviews. The magazine is a quarterly

periodical, it has been published in a unified print format since March 1999 (with the exception of April 2001), the text documents are in accordance with universally established norms. The portlets are interconnected by the means of hypertext, by a simple right-click the visitor is able to visit other websites. The logo is situated in the bottom left-hand corner of the site, close to the address of the editors' office. The portal is linked to a twenty-second video [skutecny darek.cz](http://skutecny.darek.cz). This advertising spot is there to attract attention. The video impressively acts upon the visual perception organ. The static website Dingir.cz respects elementary composition criteria. As regards conceptualization, the thematic portal is oriented on scholarly journalistic articles, accompanied by illustrations illuminating the basis of the content, by which means they include the reader in the plot. The main contributors to the periodical are mostly erudite experts in the field of humanities who specialize in religious studies, theology, geography, sociology and psychology. Editors give equal space to authors from various religious denominations, regardless of their creed, i.e. their approach is impartial. Contributing writers use relevant bibliographic sources as a framework for their work.

The basic priority of the web portal is to uphold the principle of keeping information up-to-date, which is demonstrated by the publication of the latest issue of the periodical, as witnessed by the first column Topical Issue. The essential element of the aforementioned column is a depiction of the front page of the third issue of *Dingir*, which was published on 20th September 2016. To aid readers' orientation, a layout of the themes covered in the September issue is provided. The primary endeavour of the issue we analyze is to make available to the readership the overview of pressing issues of religious affairs at home and abroad. Some of the articles are kept up-to-date, especially those highlighted in pink colour and accessible via hyperclick. The editorial has been written by a renowned religious-studies scholar, editor-in-chief of *Dingir* Zdeněk Vojtišek. Article's title, *Successful Mission of Zen*, declares the culmination essence of Zen Buddhism. The author describes the way Zen Buddhism establishes itself in socio-cultural milieu, describes its origin, historical context, and also mentions Czech personalities who practise individual techniques. The author doesn't state his personal opinion, he mostly interprets generally known facts. The foreign affairs feature *Under Pressure from Authorities* was written by Zdeněk Vojtišek, its short lead paragraph gives us an overview of the given case. The article is selected into five subheads delineating the most important sections. From the genre perspective, the article can be classed as analytic journalism. The first subhead of the article *Origin of Community* clarifies the causality of origin of a new religious movement, which originated in the period of anti-culture at the turn of the sixth and seventh decade of the twentieth century in the US. *The typical feature of the movement is that it operates on a Christian-charismatic foundations. The protagonists of the movement have commonly evangelized or canvassed members in public spaces or establishments. The second subhead Awaiting Jeshua's Coming hints at a stereotype predominant in the lifestyle of members. The community operates on principles of Christian fundamentalism, albeit not the sound kind, the fact we will mention later. The religious movement is organized into a strict hierarchy, with the highest executive power held by The Elders' Council. Children too are included in the evangelization process, the followers of the movement support their creativity, teach them to have respect for God and prepare them for second coming of Jesus Christ. The third article under the subhead Conflicts describes negative experience of former members of the religious movement, who left the community because of manipulation which lead to aggression or even to sexual abuse. The section with a subhead Teacher's Punishment briefly mentions sanctions imposed onto the teacher for brutal physical treatment of children. She was sentenced to two and a half years in prison. The article with the subhead Preliminary Conclusion discusses the widely-known case of a dangerous sect Twelve Tibes, where German authorities became involved due to a breach of civil rights and liberties. The text of the article is of high informative value, as it is substantiated by quotes.*

Feature Events is a genre amalgamation of news reporting and journalism; in its specificity it

perceives the temporal and spatial coordinates of current events. Web media can offer true interactivity, topicality and relative independence of time and space (Bednář, 2011). Its objective is to inform readers in a pithy manner about events which took place in the last months. Interactivity is the key word to capture in full the nature of the platform for operation of electronic web magazines which also specialize in enhancing the essence of individual published communicates (Nováčiková, 2006). The readers are able to communicate with the editors via the email address of the relevant administrator of the website. The Pagan Congress in Prague is characterized by the principle of cooperation, solidarity, the protagonists are proponents of peace between nations. The Congress events aid formation of social identity. An obituary with the title A Founder of Pentecostalism Studies Died reflects on outstanding merits of Walter J. Hollenweger. The column is concluded by a short report about a visit of a Tibetan clergyman, the renowned expert on Tibetan Buddhism Namkhaiho Norba, in Prague and Bratislava in mid-August 2016.

Journalistic interview with a Zen master and martial arts expert Josef Mádl with the title My World in Intervals is, from a perspective of proper journalistic practice, well-structured, it particularly captures important chronological milestones of a personality consisting of the period of childhood, youth, when the connection of the interviewed author to martial-arts techniques originated, it acquaints us with the situation in Czech Republic. The greatest drawback of the interview is the perception of the topic in superlative tones, an absence of any criticism regarding the recognition of negative consequences of martial arts techniques, which detracts from the sense of impartiality or balance in the article. The editor in chief could have included an objective fact of constructive criticism while formulating the questions.

The column What is Dingir answers questions pertaining to the origin of the periodical, its topic of research, periodicity. The foundations on which the editorial board operates are precisely delineated. In addition, the column defines target readership of the periodical. The editorial board together with the editor in chief are objectively responsible for the content of the published media communications. Professional requirements for the position of on-line editors are much more strict compared to those of print media, because individual information is constantly updated, which means the editors are required to have the ability to process facts swiftly and distribute them appropriately to the users of the server (Waschková Císařová, 2012).

The column For Writers aims to entreat, it calls on readers to cooperate with editorial staff. One great disadvantage of publishing is that the contributors don't receive financial compensation. In case of specialist articles, a peer-review procedure is essential. The contribution is sent to two anonymous reviewers along with a form specifying the following criteria: level of expertise, originality, bibliography, requirements of form, overall evaluation, scope (number of characters), illustrations, annotations. There are several criteria playing a major role in on-line publishing, because they are pre-requisite for attractiveness of contributions published on-line, these are brevity and information saturation (the users of on-line media do not read the texts, but 'scan' them), visualisation (pictures, photographs, animations, video), topical diversity (the ability to bring about and maintain anticipation of future content) and informality of style (internet is no longer a mass medium, but a personalized one) (Kabát, 2011).

The column Themes and Articles gives a comprehensive overview of all issues of the periodical from January 1998, when the magazine was first published, until December 2015. The concept of the periodical had a multi-cultural span, it focused attention on subject matters from Eastern, monotheistic religions, it delivered extraordinary curiosities about the development of new religious movements, early religious forms and ideas, and occasionally reached into social context of religion. First issues of the magazine were published in the year 1998, as regards the visual graphic, the front page was yellow and white. The original subhead Dingir - Magazine About Sects, Churches And New Religious Movements was much more telling than the current one, very general and lacking any specifics. An ordinary reader often struggles to determine what is the magazine's orientation,

or why does it exist? On the front page of the first issue which was published in 1998 there is an explanation of the symbol of Dingir, which depicts a divine being. Following is an editorial feature of Zdeněk Vojtíšek, who discusses the adherence to basic journalistic criteria in the articles. Each media communication should, in principle, be objective, critical, properly represented and informatively saturated. The next contribution What Is What? delineates the terminology, for example church, fundamentalism, religion, religious community, sect, new religious movements, current religiosity. etc. Further there is a mention of twenty one registered religious movements. Home affairs column with the title New Akropolis has a lecture-like character with an ameliorable tint which concentrates on improving the lifestyle of an individual. The article Purification For Body And Soul is of similar character. It reflects on the activities of Dianetic scientological centre, it has a promotional/advertising nature. In the interest of objectivity, unwanted effects of the therapy ought to have been mentioned.

Feature From Abroad brings an interview with an ex-member of Rajneesh Movement, it reconstructs valuable experience of negative character which induced her to leave radically. The aforementioned movement had all the distinguishing characteristics of a sect, one of them was manipulation of members leading to abuse, more precisely to forcible accumulation of property at the expense of others.

Article Nothing to Report, Fortunately describes sect-like practices of an organization based on Canary islands. The organization has in its mission statement vehemently advocated for ritualistic suicide, this is a clear case of mental blackmail, even if it is in the name of blissful after-life happiness. Clearly present are principles of reincarnation. Here we again find financial extortion. An article with the title post scriptum which was published 1. 4. 1998, depicting God on a flying saucer, had an especially conspirational effect on the reader. He declared that he soon will come for those who are faithful to Him. The prediction of apocalypse fortunately didn't come true, moreover, there are signs of means of transport in hell UFO. The first issue is concluded by reviews of new book releases.

The column Dingir and its People is selected into six sub-sections, which laconically describe their characteristic thematic focus and objective reason of existence. The first sub-section Why Dingir contextually analyses the symbolism of the periodical, which is objectively oriented on documenting various mythological phenomenons. The second sub-section Publisher specifies the legal form of business of Dingir, mentions the founders, and also captures the primary objectives of the publishing house. The genesis of the origin of the magazine is linked with a distinguished personality of Czech religious studies scene Zdeněk Vojtíšek, the Head of Department of Religious Studies of Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague, who in his scientific pursuits concentrates on the issues of new religious movements, inter-religious dialogue, relationship between religion and psychotherapy. Zdeněk Vojtíšek is a co-author of a publication focusing on religious-studies The End of this World, with a subheading Millennialism and its place in Judaism, Christianity and Islam dealing with correlative links among individual monotheistic religions. Dingir Publishing House in its functional basis occasionally provides for needs of other legal subjects (for example Society for the Study of Sects and New Religious Movements, Foundation of Přemysl Pitter, Ol'ga Fierzová etc.) The editorial board operates in the mode of stable stereotype, the team of writers consists of editor-in-chief and an assisting managing body. Its members are active in other scholarly educational institutions. The meetings of editorial board are documented by various behind-the-scenes photographs, available via a hypertext click, which familiarize the readers with the atmosphere in a workplace. The column Viewpoint of Editor-In-Chief delineates two most important notions which led to the origin of the periodical, within its thematic scope it maps out current issues in religious-studies sphere. The practise of the popular-science magazine Dingir copies journalistic methods of the most renowned American religious-studies expert J. Gordon Melton, which are characterized by rigorous objectivity, fixed descriptiveness and scientific disinterestedness. As for other methods, the editor has also implemented the input of British social scientist Eileen Barker and re-

search approach of a Dane Johannes Aagaard, whose importance lies in his adopting an operative critical judgment, from the point of view of an editor. The periodical Dingir attempts to implement the criteria outlined above, however, in certain cases a balanced or consistent rendering of the theme has slipped from the view of media creators.

The sub-section Graphical Design offers suggestions in regard to years 1998 and 1999, it gives the name of the persons responsible for its development, moreover it mentions the visual layout of the print version of the periodical. The sub-section Advertisements provides information about fees for announcement or display ads.

The sub-section Subscription informs web users about the possibility to subscribe to the delivery of the periodical, by post, via an electronic form available on the portal (Dingir. Časopis, cit. 12. 11. 2016), where the potential users can register and submit their request. A user can also obtain a print copy, by phoning the editorial department. Distribution of the periodical is handled by mail order service SEND.

The sub-column Bookshops gives an overview of places where the magazine is sold in Czech Republic and in Slovakia, together with addresses and phone numbers. These are located in Czech republic in cities in Morava, in northern, western and southern Czech Republic and in Silesia, by the way in Slovakia the shop is located in Bratislava. Most often the magazine is sold in bookstores.

The column Search dingir.cz contains a registry, which enables keyword search within Dingir content. It fulfills mostly informative function, the aim of which is to make navigating the labyrinth of information easier for web users.

The address of the editors and the relevant e-mail contact can be found under individual columns. Users most often use e-mail contact, because this way of communication seems more approachable for the editorial board compared to a phone interchange. The title of the email address strikes one as both pithy and logical. Editors chose the right method creating it, which is especially important in internet media. User activity associated with the choice of address and how it is managed is therefore one of the major ethical aspects of internet communication (Hladíková, 2016). The aforementioned statement clearly demonstrates a moral-ethical standard which should also serve as an inspiration to staff in other associations and editorial departments.

We will endeavour to introduce a few selected issues of Dingir from March 2003 and 2005. We will briefly outline their causal core.

Dingir Issue 3/2005

In the editorial the author notes the culmination boom in psychotherapeutic practices associated with folk medicine. Moreover he overly promotes them, which at times resembles propaganda. The author's purpose is a brief outline of the overall course of the published magazine issue.

The principal aim of the article title Who Are JUBU? is to draw a potential reader into the plot of the event discussed. The information value of the article is extraordinary, mostly it poses the most important questions of exploratory character. The author outlines the main purpose of the article in the lead as defining the issue of integrating Jewish American Buddhists into society. The core of the article mentions demographic statistics of Jews centered in Buddhist environment, it captures the causal context of their migration, it depicts their syncretic lifestyle which includes practising of various meditation elements. The author discusses the term JUBU and its historical and etymological connections.

The title of an article Whose Choice and Whose Conscience? reflects the long-lasting aversion of Jehova's Witnesses to blood transfusion in cases where life is in danger. A legitimate question of an ordinary human presents itself forthwith: Why, if I am a Jehova's Witness, can't I accept somebody else's blood? In case of the aforementioned religious movement we can talk of certain

practise of sect-like practises which lead to exclusion of an individual from a normal way of life. From Jehova's Witnesses point of view the ban described is under aggressive threat of ex-communication; their rhetoric sounds too absurd and without any sensible justification.

The title of an article *Psychotherapy and Buddha's Teachings* captures the mission of humanistic psychology and its principles. One of them is satotherapy which has a positive influence on a human individual and which incorporates many healing rituals objectively oriented on improving relationships between people.

Dingir Issue 3/2003

The editorial captures the mission of inter-faith dialogue, which started to develop after Vatican Council, Second. The article *Abrahamic Ecumenism* depicts ecumenical activities between three monotheist religions, i.e. Judaism, Christianity and Islam. From theological point of view, it is not possible to agree with the trend popular in the modern world, that these religions worship the same God. Nowadays a similar line is vehemently declared by a German liberal theologian and religious studies expert Hans Küng in his publication *Global Ethic*. In the following article the author briefly outlines the aims of *Global Ethic*, proceeding chronologically. The magazine has also published a critical review of inter-faith dialogue presented by a Czech journalist and commentator Michala Semín. He comments on the consequences of inter-faith dialogue: adjusting to the world in the spirit of modernism. Practically it means that church members will stop pursuing the truth about the redemptive salvation of Jesus Christ. After Vatican Council, Second the focus has shifted away from apologetics and onto discourse promoting word piece and 'tolerant' love. The pre-council papal encyclicals have clearly pointed out the threat of modernism. One of the chief acts of modernism is privatization of religion, which has lead to the origin of various religious experimental or innovated denominations, which is characterized by constant social-psychological battle (for example for gaining confidence of members) (Dawson, 2004). However, many of them have not been legitimized in the legal sense to this day.

The article *In Abraded Skin* presents the persona of Thomas Halík, it reflects the most important data, it describes his view of life. The interview speaks of a need of inter-faith dialogue, however many statements of the respondent are questionable, for example the criticism of extreme fundamentalism, however this is a sound religious act, heralding the one God of all religions.

Conclusion. Internet portal Dingir. Cz is distinguished by clear arrangement and logical structure. Its significance lies in its aim to warn against the risks of new religious movements. Its biggest problem lies in the absence of well-honed instinct for astute differentiation between facts, verification is often absent, in many cases it seems as though the content creators purposely presented a one-sided view of the issue discussed. Despite this contention, it has an enormous number of visitors as it offers valuable information about chronological, global development of individual religions.

Reference List

- Gábrišová, R. (2011), *The Right to Life and the Value of Life in the Context of Postmodern Religiosity*. PRAWA CZLOWIEKA I SWIAT WARTOSCI. Praca zbiorowa pod redakcja Ryszarda Monia i Andrzeja Kobylińskiego., R. Moń - A. Kobyliński(red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, pp. 299 – 312.
- Coney, J. (2003), *Making History: Memory And Forgetfulness in New Religious Movements*. *New Religious in a Postmodern World.*, M. Rothstein – R. Kranenborg(red.), Aarhus University Press, Aarhus, pp. 213 – 226
- Marrs, T. (1990), *Book of New Age Cults Religions*, Living Truth Publishers Austin, 351 p.
- Bednář, V. (2011), *Internetová publicistika*, Grada Publishing, Praha, 210 p.

- Nováčiková, D. (2006), "Literatúra a jej (ne)využitie možnosti v prostredí internetu". Vplyv globalizácie na mediálnu kultúru, M. Žilková(red.), Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa Nitra Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, Nitra, s. 325 – 333.
- Waschková Císařová, L. (2012), Proměna tradiční žurnalistiky a on-line žurnalistika. Nové trendy v médiích I. Online a tištěná média, J. Čuřík a kol. (red.), Masarykova univerzita, Brno, s. 9 – 33.
- Kabát, M. (2011), Využitie on-line médií na propagáciu školy. Mediálna výchova pre učiteľov stredných škôl., D. Petranová- N. Vrabec(red.), Fakulta masmediálnej komunikácie UCM v Trnave and International Media Education Centre, Trnava, s. 158 – 162.
- Dingir. Časopis, který sa věnuje sektám, církvím a novým náboženským hnutím. Available on: http://www.send.cz/index.php?lang=cs&action=newspaper_details&paper_id=213 (cit. 12. 11. 2016)
- Hladíková, V. (2016), Netiketa v elektronickom prostredí: e-mailová komunikácia. Úskalia žurnalistickej a masmediálnej komunikácie v súčasnosti II. Zborník z 2. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie Úskalia žurnalistickej a masmediálnej komunikácie v súčasnosti II (Nitra 21. 10. 2015)., V. Cillingová(red.), Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra, s.69-85.
- Dawson, L. L. (2004), The Sociocultural Significance of Modern New Religious Movements. The Oxford Handbook of New Religious Movements., J. R. Lewis(red.), Oxford University Press, New York, pp. 68 – 98.

© **Emanuel Orban**

THE CONCEPT OF DEEP COMMUNICATION AND NEO-PROTESTANT THEOLOGY

Julia Strelkova

PhD, Associate Professor,
Institute of Advertising, Interregional Academy of Personnel Management
(Kyiv, Ukraine)

yuliya 86strelkova@gmail.com

Анотация

Джулия Стрелкова. Концепцията за дълбоката комуникация и неопротестантската теология. В тази статия се опитваме да представим основните идеи на представителите на неопротестантската теологии (Е. Брунер, Ф. Гогартен и Д. Бонхофер), които касаят техните възгледи върху проблематиката на човешкото общуване. Доказва се, че рефлексииите на дадените мислители са станали много важни за създаването на интегрална концепция на християнската нео-ортодоксия и задълбочаването на нашето философско разбиране на екзистенциалните и онтологическите аспекти на междуличностното общуване.

Ключови думи: неопротестантизъм; богословие; общуване; среща; диалог; съществуване; личност; междусубектно общуване

Анотація

Юлія Стрелкова. Концепція глибокої комунікації та неопротестантська теологія. У цій статті ми намагаємося представити основні ідеї представників неопротестантської теології (Е. Брунера, Ф. Гогартена і Д. Бонхоффера.), які стосуються їхніх поглядів на проблематику людського спілкування. Доводиться, що рефлексії даних мислителів стали дуже важливими для створення інтегральної концепції християнської нео-ортодоксії і поглиблення нашого філософського розуміння екзистенційних і онтологічних аспектів міжособистісного спілкування.

Ключові слова: неопротестантизм; богослов'я; спілкування; зустріч; діалог; існування; особистість; між-суб'єктне спілкування

Annotation

Julia Strelkova. The concept of deep communication and neo-Protestant theology. In this article we are trying to present basic ideas of exponents of neo-protestant theology, which concerns views on problematics of human communication. We are exploring the ideas of E. Brunner, F. Gogarten and D. Bonhoffer. These ideas are so remarkable for creating the integral conception of Christian neo-orthodoxy and making more profound our philosophical insights about existential and ontological aspects of inter-personal communication

Key words: neo-Protestantism; theology; communication; meeting; dialogue; existence; personality; inter-subjective intercourse

Setting of the problem. The framework status of communicative philosophy (philosophy of dialogue) in contemporary human studies enforce any investigator not just to discern the manifestations of this phenomenon in cultural existence of human kind, but also to make a specific mode of communicative reduction and by this way to preserve some situation of cognitive comfort accus-

tomed for any reasonable person, as a goal and result of cogito-act. In the same time, we should in some sense be ready to renounce the results of such cogito-act and being absorbed by deepest spheres of human inter-subjective communication and be ready to real meeting with Another, but not as ours alter ego, but as other ego, totally independent from Ourselves. The communication in its eventually existential dimension is hardly possible outside of this meeting. The most difficult, but meanwhile the moment in such approach to the communication is a reconciliation (retaining) in mind the paradox of being Another, as the fact of presence in my reality and his reflections in my mind is an act of catching (deforcement) by my subjectivity, an act of peculiar assumption by myself. Just such an antinomic way of being Another make the creating of philosophic theory of communication so difficult and enforced speculative thinkers appeals to religious ideas. May be these ideas can 'modeling' the profound communication more comparable. The special place among these thinkers deserves credits to protestant authors of XXc., as D. Bonhoffer, E., Brunner and F. Hoharten, who in this or that measure was involved in such called 'dialectical theology'

Analysis of recent researchers and publications. Meanwhile the sound resonance, which these ideas gets in Western Europe, in our native religious-philosophical studies such conceptions didn't find the proper reflection even until now. This fact clearly witnessed by absence of enough amount of translations of the works of these theologians and a lack of comments (D. Bonhoffer, may be pointed as the exception). But even if we take into account some information and materials in encyclopedic edition and separate approaches to summarize the ideas of mentioned authors in some publications – all these facts cannot make the situation as better. Among the rare Ukrainian writers, who was enlightened some aspects of the heritage of E. Brunner, D. Bonhoffer and F. Hoharten we can mention T. Gavriluc, V. Garadja, A. Kolodnuj, T. Lifintseva, K. Nikonov, S. Pimenov, L. Stasuk, D. Ugrinovich, M. Cherenkova and others.

Thus it is obvious, that we should make *the main aim* of our research is to conceptualize the basic ideas of neo-protestant theology concerning problems of deepest communication.

The explication of basic material. We should mention, first of all, that the term 'deep communication' were introduced in 1990-s by G. Batishchev (Batishchev, 1995) for designation that level of communication where the mentioned above meeting of two inter-subjectivities can happen, and where break-throughing senses, which ultimately cannot be desubjectivated, were established. Just here the existence of individual were enlightened. Properly saying, it is the same phenomenon, which was accentualised by Karl Jaspers as existential communication. It is very interesting, that Jaspers, as Batishchev (at the final stage of his intellectual evolution) was involved into religious world-view. Truth be told, the ways of these two different thinkers was rather different: the first came to religion from existential philosophy, but the second came through Marxism.

The way to fundamental rethinking of communication phenomenon by E. Brunner, one of the co-founders of dialectical theology, was also not so easy. In the beginning he was like-minded person of K. Barth, but after that became one of his die-hard opponent.

Without getting into special differences between Brunner's and Barth's conceptions, we want to dwell the issue concerning the problematic of communication. To the most fullest extent this aspect finds its expression in work "Truth and Meeting" ("**Wahrheit als Begegnung**"), had published in 1938. In this work Brunner make the connection between Revelation and meeting of two personalities, between I and You, between God and human kind. Thus Revelation can be exercised in dialogue between God and man. Let's keep in mind that the modern philosophy more and more frequently tells about dialogue as the topos, as the place, where the true being revealed.

In this context it would be so appropriate to mention M. Buber, who became the well-known author thanks to his work "I and You", published in 1923. In this work he defends the idea of more deep communication, comparing with ordinary and everyday life and conversation, the communication as a dialogue. This Buber's idea Brunner were adapted to Christian religious doctrine. The

essence of Christianity, according Brunner, is the meeting with God. This event claims the personal and free-will act of human kind, claims the possibility to come forward to call and undertake some obligations to own self. It claims to change the understanding of our selves, first of all. The essence of Gospel, points Brunner, is a personal meeting. Real Revelation it is not some rational words, it is not letters, which we can read, it is rather a personal event, the unfolding the meeting with Another. It is a moment of overpowering any subject-objective relations, and some new states of being appearing. In course of such meeting God gives us not any rational evidences, not just some information about Himself, but represent Himself immediately. And thus Brunner concluded that the word, which was recorded in Gospel by evangelists, is a Revelation just in some extend, because it includes the element of human understanding, human treatments and human response to it. Thus from one side the Scripture is a witnessing about Jesus Christ and in this extent it is the source of Faith and Theological teachings, but from another side it cannot be interpreted literally as an inquiry of God to man. Any translation of Word of God into human language inevitably restricted the Divine, and therefore we should consider the text of Scripture critically. Because the most important event is the personal meeting of man with God.

Here we can see that the position of Brunner is peculiar effort to overpower Bart's "theology of crisis". According this conception any secular things cannot bear the testimony about God adequately. Such things cannot help to find that moment in human nature that can intermediate the way to God. The only such intermediary is Christ. Brunner believes that Church is not right in interpretation of Revelation as some collection of doctrinal true statements about God, but not as Self-Revelation of God. From his point of view, the Truth as itself is always have a personal character, as Kierkegaard were saying. Truth as meeting is not just an information. Such Truth destroys any unpersonal notions of truth and mind. It can be expressed in I-You forms, believes Brunner (Brunner, 1962, 24). Accordingly, the Revelation cannot be grasped just theoretically or intellectually; it should be perceived first of all as an act of God, as an appearance of Christ. Thus Chris reveals Himself at first personally, and at second historically, as Christ. In this relation the truth is not something fixed, as platonic ideas, which we can recall or discover theoretically, but instead something, that happen and take place in space and time. Truth appears as an act of God in space and time. At the same time Brunner stressed, that the essence of this act is not any ideas or teachings about God, but God Himself. Revelation of God is a Theophany, the act in which the essence and the appearance are aligned to identity. In Revelation God present as God, but not as a message, an information about Him, and this spatial-temporal presence embodied in person of Christ endowed by Holy Spirit.

The correlation Word of God and historical circumstances and perception of this circumstances by people means searching the answer on question concerning human existence not just in Revelation of Christ but also in Revelation of created World, in human kind as an embodiment of reason and still small voice. That's why in theology of Brunner the elaboration of philosophical and especially ethical problems has a remarkable place.

It should be accentuating that the meeting as the way of finding truth figured in Brunner's inquisitions in the same meaning as in O.-f. Bolnoff works, who was a spokesman and researcher of existential philosophy. And if the philosophy of meeting is the philosophy of dialogue so that we can render the Brunner's theology as a dialectical theology, so that as conception that makes possible the synthesis of contradictions – God and human – in image of Christ, and, with accordance of dialogical character of such theology – Christ here became an enlightened point of intercourse of God and man as an existential truth. And this truth is in accordance with over-mind exhaustless in its deepest event of being – the event of personal meeting.

The position of exponent of neo-Protestantism F. Hoharten is in some extent resemble the Brunner's. As Bruenner was, Haharten finds the possibility to find the way to God for man just in communication, in dialogue between I and You. But in another sense this way is a path of human

to himself, to own authenticity, because its authenticity became possible only through involvement in relation with another peoples. Thus without the presence of God human kind is not exists, but in the same time we cannot say nothing about God without a human kind. Therefore, we can find God neither in inner world of inter-subjectivity of separated person, nor in outer world of things and objects. God appear in the moment when man meets man – it is the world of human relationships. And this world can be opened for any person just through his/her including into community, but not if he/she looser self in depersonalized mass, but can see the uniqueness of own personality, he/she sees him/herself as a person, who can create a historically signified events. History is the meeting of some certain I with some historical You, - points Hoharten. His way of reasoning is looks like Feuerbach's: the primary reality, discovered for man, is another man. Thus this world gave to man just through the mediation of another man. This world is specific correlator in interrelation between I and You. All specific characteristics of humanity, especially noddle and acting power, determined by not-cogitative and not-objective (not-acting) relation and always oriented into fixed and shaped past. If we would use the terms of early Marx, we can call such type of relation as "relation of communication", and by this term we can make the non-objective or even 'spiritual' character of this relation more evident.

And therefore the basic for any theology concerning transcendental nature of God obtained some unexpected features: transcendental essence became as if turned inverse, and the immanence of this essence became clearly evident. The same these concerned by the "deepest" of communicational relations, by such approach the whole conception in large extent loose its mystical character, and begin to look like a non-material essence as such.

In context of reflections on heritage of followers of 'dialogical' approach in protestant neo-orthodoxy, one of crucial roles belongs to ideas of D. Bonhoffer, as well-known thinker not just thanks to his attempt in creating "non-religious" and to his participation in antifascist movement of Resistance. His life and activity was interrupted by brutal death in Nazi prison. If we would concentrate just on that moments which seems significant from the point of view of our inquisition – to discover come features of representation problems of communication in neo-Protestantism, the main attention we should pay to such works of Bonhoffer as "Life in Christian Communication", "Resistance and Obedience", list of letters, which he was wrights in Nazis torture chambers.

It should be first of all to underline that the essence of Christianity for Bonhoffer was in Gospel teaching about love to one's neighbor. Our relation to Gad, declared religious scholar, not necessarily should be strictly religious, not as a relation to imaginable supreme highest and most powerful divine being; our relation with God is a new life in existence for another. Not an infinite and inaccessible tasks, but a persistently close and absolutely reachable our neighbor became a transcendent being. Bonhffer think, that being Christian means firstly to pray, and secondly administrate justice for people. The confessing of God's existence and believing in He as Creator of the world is not the matter. The key point is realization of Christian ethic principles, embodied in human behavior. Bonhoffer even makes a paradox conclusion that atheist in some circumstances can be more Christian, than a believer. "The adult world is more godless than the infant, and because of this the first is closer to God than the last" (Bonhoffer)

An another thesis of Bonhoffer was that Christ "catch" a man in "in the thick of the life". In one of his letters from prison, where he declares this idea, Bonhoffer seems to return to his graduate work and says that "thick of life" is an existence for another. Just in such readiness for another or, if we would use the Ukhtomski's term, "another-domination" the life in Christ is possible. Only through inter-personal relations, through deep connection between I and You the Christian church is possible. In another letters of last years of his life, Bonhoffer more and more enforced the communicative moment in interpretation of Christianity and declared that the ministry to our neighbor is the first duty of each believer: "It is hardly any another feeling can give us more joy than the feeling

that you can yield some benefit to people. Here the key moment is not quantity, but intension. Cause human relations is the main point of whole life. All another is close to adventure... This, surely, not means that we can neglected the world of things or a material benefits. Bat what is the best book or picture for me, any building or villa in comparison with my wife, my parents or my friend? But this can say about himself just that man, who had find an another human kind in his life. A lot of our contemporaries perceived another person just like a part of outer world. That is why they cannot feel specific character of humanity. We should be happy that we in our life were given the present of such feeling..." (Bonhoffer, 1994).

Bonhoffer's reflection on communication in Christian community is also sutured be deep philosophical ideas. In some extent his ideas are aligned to that of K. Jaspers. In his work "Life in Christian communication" we can find some concrete remarks concerning deep communication and its practical explications. First of all, our attention draws to dialectical understanding of condition of such deep communication the main of that is – the possibility for man to reach a solitude and privacy and even strive to it. "Just in communication, – points Bonhoffer, – we can get wise to be in solitude, just in solitude – to communicate (correctly) with another Christians in ecclesia... Somebody, who cannot bear the solitude, who hate to be alone, should beware of communication also. Some man, who joins the Christian communion just for escape himself usually abuse Christian communication. Meanwhile the participation in Christian communion far such a man can look like something spiritual, it is not the case, because really this man wants not a communication, but an oblivion of his/herself and alienation from people, that threatened by absolute isolation. An attempts to use the Christian communication as the panacea from solitude leads to destruction of communication, renouncing of it and eventually to spiritual death. If somebody wants just a communication, but not solitude, lives in emptiness of words and feelings. If somebody strives to solitude, but not to communication, could perished in false pride, self-deception and despair" (Bonhoffer).

We can consider Bonhoffer's recommendation to distinguish the time of life in Christian communion as a precondition for practical realization of strategies, mentioned above. The time for communication and the time for retirement should be estimated, because the day of communication, but without solitude cannot be full of sense.

Taking into account that communication and solitude are correlated with speaking and keeping silence, Bonhoffer try to realize its inner interconnection. As communication and solitude mutually foresee and provide each other, the speech (Word) and silence also dialectically confront to each other. In this context German author interprets silence not as dumbness, and communicating not as idle talks, silence not lead to solitude and idle talks cannot create a communication. The Word came not to somebody, who talks, but to someone who keep silence. The silence in the temple is the sign of God's and His Word presence.

At the same time such keeping silence is nothing more or less than the waiting of Word of God and his Blessing. We are keeping silence exclusively for sake the Word of God; we doing so at the beginning of a day, for God could saying first, we are being silent at the afternoon, because the last word is God's Word also. So, silence is not an expression of mistrust to God, it's an expression devout anticipation. The silence of Christian man is a silence of somebody, who listening, this silence can be interrupted at any moment for the sake of humbling, this silence is touching to Word.

As we can see exemplifying of some theses of Bonhoffre's theology, here we are dealing first of all with some exact and subtle philosophically imbalanced reflection of communicative (social) reality as a base ground of humane way of life and human existence. This reality is built up as a sphere of human intercourse. It is remarkable, that Christian faith in its non-religious version is naturally built in such intercourse. Just the presence of such faith makes its intercourse humanly oriented, and prevent any reduction of human kind to the object or simple thing. This faith also makes human communication more deep and spiritual and makes any dehumanization or technification impossible.

Conclusions. to summarize all that we had to say, it is necessary to emphasize that appearance and development of neo-Protestantism takes its place in context of active reinterpretation of basic values of European culture in first half of XX c. One of the axis's around that such reinterpretation occurs was a series of ideas, had expressed by participants of different fields of human studies, which was so far from each other. But meanwhile these researchers were in accordance concerning substantial role of human communication phenomenon in culture at all. In following such accordance leads to creating of new philosophical-humanitarian paradigm. Some Christian theologians, first of all Protestant, was directly involved in process of formation such paradigm. And the legacy of this authors we were trying to analyze in this article. Whereas they had significantly different views on engagement of communicative paradigm, political and ideological preferences, our point is that here its possible to say about common core in views concerning human communication. The key moments of this core is:

- Interpretation of communication as deep existential connection (Meeting) of I and You (Another). The way to such meeting is at the same time is the way to Self, to own personality (E. Brunner, F. Hoharten);
- The ultimate precondition of Meeting is openness of human personality, his/her willingness to bet own selfishness, to loose common comfort, the readiness to self-problematization;
- Ten necessary deep level in communication can be reached be realizing him/herself not just as somebody, who speaks and acts, but as the one who had fade on the edge of act and word (came still) and in this way became attentive to glance of Another, turned to myself, to voice and face of Another (in this moment it is easy to trace from Bonhoffer's ideas to contemporary interpretation of communication, most brightly expressed by E. Levinas);
- Such deep level of communication always stands in opposition to common subjective and practical or theoretical activity. This deep communication is the echo that pre-acting and pre-language reality in ourselves, which is not outside of us, but is not our merit. This reality ontologically exists pre-date of us, it is not physical, but metaphysical, transcendental for each person but immanent for human kind in his/her relation to neighbor.

At the and let's express a conjecture that the theological approach to communication, as it rendered in neo-Protestantism is necessarily needs some philosophical methods for reconstruction of this phenomenon. But at the same time philosophical way of thinking in such attempts to 'catch' the essence of communication finds its own borders, and beyond this borders we can see the area of religious metaphysics. In which form it is possible to combine such areas – we will try to inquire in our following publications.

Література

- Черенков М. «Протестантская теология и философия религии: встречи на границах инога», Электронный ресурс. Режим доступа (28.03.2017): <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/11710-protestantskaya-teologiya-i-filosofiya-religii-vstrechi-na-granicax-inogo.html>
- Brunner, E. (1962), *Truth as Encounter*, Lutterworth, London, 210 p.
- Батищев, Г. С. (1995), «Особенности культуры глубинного общения», *Вопросы философии*, №3, с. 109 – 129.
- Бонхеффер, Д. фон. (1994), *Сопротивление и покорность*, Прогресс, Москва, 334 с.
- Бонхеффер, Д. фон. «Жизнь в христианском общении», Электронный ресурс. Режим доступа (28.03.2017) http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Bonh/03.php
- Брунер, Е. (2009), *Природа и благодать (беседа с К. Бартом)*, Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века, Изда-во ПСТГУ, Москва, 552 с.

- Гаврилюк, Т. (2013), "Концепція людства у протестантизмі ХХ ст.", *Світогляд – Філософія – Релігія*, №4, с.131 – 139.
- Гараджа, В. И. (1986), "Протестантская концепция человечества", *Буржуазная философская антропология 20 века*, Наука, Москва, с. 279 – 293.

References

- Batishchev, G. S. (1995) Some Features of Deep Communication Culture [Osobnosti kul'tury glubinnogo obshcheniya], *Problems of Philosophy (Voprosy filosofii)*, №3, pp. 109 – 129 [in Russian].
- Bonhoffer, D. (1994), *Resistance and Obedience (Soprotivlenie i pokornost')*, Progress, Moscow, 334 p. [in Russian].
- Bonhoffer, D. **"Life in Christian Communication" ("Zhizn' v khristianskom obshchenii")** [Digital resource], available at (28.03.2017): http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Bonh/03.php [in Russian]
- Brunner, E. (2009), *Nature and Grace: to Conversation with K. Bart. Comparative Theology. Deutsch Protestantism XX c (Priroda i blagodat': beseda s K. Bartom. Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm XX veka)*, PSTGU Publishing House, Moscow, 552 pp. [in Russian].
- Gavriluk, T. (2013), "The Conception of Human Kind in Protestantism of XX c." ("Kontseptsiiia liudstva v protestantyzmi 20 st."), *Worldview – Philosophy – Religion*, No. 4, pp. 131 – 139.
- Garadja, V. I. (1986), "Protestant Conception of Human Kind" ("Protestantskaya kontsepsiya chelovechestv"), *Bourgeois Philosophical Anthropology of XX c.*, Science, Moscow, pp. 279 – 293. [in Russian]
- Cherenkov, M. "Protestant Theology and Philosophy of Religion: meetings on the borders of Another" [Digital resource], available at (28.03.2017): <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/11710-protestantskaya-teologiya-i-filosofiya-religii-vstrechi-na-granicax-inogo.html> [in Russian]
- Brunner, E. (1962), *Truth as Encounter*, Lutterworth, London, 210 p.

© *Julia Strelkova*

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

ОКРЕМІ АРХЕТИПИ ПРАВОВОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ В ДЕРЖАВОТВОРЧОМУ ДИСКУРСІ

О. О. Штепа

аспірант кафедри філософії

Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

aleksej83@ukr.net

Анотація

Алексей Александрович Штепа. Отделните архетипи на правната менталност на украинския етнос в държавния дискурс. В статията се проследяват проявленията на такива етнически архетипи на украинската правна менталност като Правда-Справедливост, Свобода-Воля и Равенство-Братство. Тази поведенчески патерни имат както деструктивно, така и конструктивно влияние върху отечествените държавнообразуващи процеси. Например те мобилизират украинския социум на борба в периода на социални катаклизми и външни заплахи, но заедно с това могат да поразят правен nihilизъм, анархизъм, nepoтизъм и т.н. Преодоляването на негативните прояви на посочените ментални стереотипи е възможно по пътя на разработването и внедряването на ефективна държавна идеология в сферата на праворазбирането.

Ключови думи: правна менталност; архетипи; държава; етнос; социум

Анотація

Олексі Штепа. Окремі архетипи правової ментальності українського етносу в державотворчому дискурсі. В статті відслідковуються прояви таких етнічних архетипів української правової ментальності як Правда-Справедливість, Свобода-Воля та Рівність-Братерство. Ці поведінкові патерни мають як деструктивний так і конструктивний вплив на вітчизняні державотворчі процеси. Наприклад, вони мобілізують український соціум на боротьбу в період соціальних катаклізмів та зовнішніх загроз, але, разом з тим, можуть породжувати правовий нігілізм, анархізм, nepoтизм тощо. Подолання негативних проявів вказаних ментальних стереотипів можливе шляхом розробки та впровадження ефективної державної ідеології у сфері праворозуміння.

Ключові слова: правова ментальність; архетипи; державотворення; етнос; соціум

Abstract

Oleksiy Shtepa. The separate archetypes of the legal mentality of the Ukrainian nation in the public discourse. The article traces the manifestations of such ethnic archetypes of Ukrainian legal mentality as Really-Justice, Freedom-Liberty and Equality-Brotherhood. These behavioral patterns have destructive and constructive influence on domestic processes. For example, they mobilized the Ukrainian society to the struggle in the period of social upheavals and external threats, however, can produce legal nihilism, anarchism, nepotism etc. Overcoming the negative manifestations of these mental attitudes is possible through the development and implementation of effective state ideology in the sphere of law.

Keywords: legal mentality; archetypes; state; ethnicity; society

Постановка проблеми. Надзвичайно важливим питанням в контексті сучасного вітчизняного державотворення є вплив правової ментальності етносу на його соціально-політичне буття. Адже архетипи несвідомого можуть або сприяти засвоєнню санкціонованих державою норм, або істотно перешкоджати такому засвоєнню, вступаючи у конфлікт з їх змістом.

Трагічні події 2013 – 2014 років на Майдані Незалежності в Києві та військовий конфлікт на Сході країни звільнили колективну підсвідомість української нації, виявивши прадавні поведінкові патерни етносу, що формувалися протягом століть, зокрема, і під впливом зовнішньої загрози для виживання спільноти. Осмислення та аналіз цих ментально-правових архетипів, а також їх корегування з допомогою ідеології, прийнятної для усього соціуму, зробить можливим побудову в Україні ефективної правової та соціальної держави. Надзвичайно велике значення в даному контексті матиме подолання таких деструктивних поведінкових настанов українців як правовий нігілізм, абсентеїзм, непотизм, анархізм та схильність до корупції.

Виклад основного матеріалу. Ключовими ментально-правовими архетипами українського етносу є уявлення про Правду-Справедливість, Свободу-Волю та Рівність-Братерство. Перше з цих понять є найбільш давнім і первісним по відношенню до двох інших патернів. Більшість дослідників вважають, що дане уявлення походить з давньоруської чи й ще більш ранньої міфології. Дослідники відзначають, що Прав (Права) – духовний світ богів, крона Дерева життя, одна з іпостасей суцього (Прав, Яв, Нав), яка надає всьому гармонію та порядок, тобто уособлює собою закони (правди). Звідси, на думку вчених – праведний: той, хто жив за законом Божиим. Згідно з деякими віруваннями, Права – бог правосуддя, мудрий старець у довгій білій одежі з золотим ланцюгом на грудях, який жодну справу не залишає не завершеною. Грізним Права буває до тих, хто приймає несправедливе рішення (Войтович, 2012, с. 393).

Трактування цього ментального архетипу в науковій думці не є однозначним. Так, О. Донченко та Ю. Романенко відзначають, що на відміну від істини, що є орієнтиром західного логічного психотипу, сходові притаманний вимір правди – нормативно-світоглядного еталона свідомості, яка оволодіваючи сенсом, стає тоталітарною. Автори вважають, що вона не описує, не оцінює, вона наказує, оскільки у правди немає альтернатив. Правда, на їх думку, нагадує егоцентричне дитяче захоплення, в якому немає навіть тіні від почуття реальності, є лише сліпий, невгамовний потяг до гри в реальність, до нав'язування "Я"... (Донченко et al, 2001, с. 146). Таким чином, дані дослідники повністю відносять українську правову ментальність до так званого "східного типу", але з цим важко погодитись. Натомість В. Храмова справедливо вважає, що Правда поєднує істину і справедливість. Причому соціальна справедливість згідно з традиційними уявленнями українців, на думку дослідниці, суттєво різниться з ідеальним комуністичним світоустроєм в його російському варіанті, що відповідає справедливості православ'я... (Храмова, 2007, с. 53). Отже, можемо констатувати, що архетип Правди-Справедливості є породженням не тільки (і не стільки) "східного" православного менталітету, скільки західної культури та цивілізації (згадаймо, хоча б ту обставину, що українські землі тривалий час перебували у складі Литовсько-Руської держави та Речі Посполитої, що не могло не позначитись на психічних патернах населення цих державних утворень).

Досить яскраво цей архетип проявляється в контексті протиставлення Правди Кривді. Відомо, що в українському фольклорі Правда досить часто зображається у вигляді молодого юнака, який став жертвою підступності свого брата Кривди і був осліплений, але волею Долі і завдяки власному доброму серцю зміг не лише повернути зір, але й отримати немалі статки. За сюжетом однієї з казок, після настання ночі, яка в народній свідомості завжди символізувала владу зла та чаклунства, Правда сідає на пеньок на лісовій галявині, куди через певний час злітаються чорти і починають вихвалитися своїми злими справами. З їхньої розмови слідує, що людина все може виправити: зір можна повернути, якщо потерти очі росою з-під дуба

або травою, яка росте під ним, або вмити їх водою з джерела; царівну, доньку місцевого правителя, також можна вилікувати. Також чорти розповідають про те, як можна захиститися від інших кривд, які вони поширювали світом. Таким чином, з точки зору відображених у цій казці ментальних настанов людина може виправити будь-яку життєву ситуацію, якщо нею буде керувати добра воля та благий намір, що і становлять сутність життя по правді. Отримавши від злих духів інформацію, парубок повертає собі зір, виліковує царівну, в багатьох випадках отримує її руку, але інколи відмовляється від шлюбу на користь значної суми грошей. Кінець же казки розкриває народне уявлення про поняття справедливості: Правда повертається додому зціленим і багатим, зустрічає Кривду і про все йому розповідає, але підступний брат, опинившись на чарівній галявині, стає жертвою бісів, які розривають його на “дрібні шматочки...” (Волович, 2012, с. 393). Тобто, вже в цьому казковому сюжеті чітко прослідковується уявлення наших пращурів про справедливість та правосуддя, яке стає на бік (кордоцентричного героя) – юнака з добрим серцем.

З історії відомо, що найбільш давній та повний звід законів доби Київської Русі також носив назву “Правди”. Наприклад, О. Гуцуляк вважає, що Правда засвідчує не просту наявність, а вищу осмисленість буття, істина підтверджує буття Правди. Тобто, за визначенням філософа, “Русь пошуку Закону-Правди (Практичної Істини) – це носій теорії справедливого світу, за якою люди бачать світ справедливим і чесним місцем, у якому кожен отримує за заслугами. Нещастя падають на голови жертв за те, що вони скоювали щось негідне, адже переконання у справедливості світу забезпечує почуття контролю над подіями і відсторонює тривогу, створюючи психологічний комфорт, базовані на тому, що неприємності трапляються з неприємними або нерозумними людьми (етносами, націями)” (Гуцуляк, 2008, с. 87 – 88).

Ще один надзвичайно важливий архетип вітчизняної правової ментальності – це Свобода-Воля. За твердженням М. Поповича, **архаїчне ставлення до волі як до протилежності неволі**, а також як до протилежності “злій долі”, було однаковим як на “україно-руському” Півдні, так і на “великоруському” Північному Заході і Північному Сході східного слов’янства. Філософ відзначає, що в фольклорних текстах і сімейних обрядах мотив волі пов’язується, насамперед, з дівчиною, з атрибутами дівочтва тощо. Як і інші прояви владного виміру людського буття, воля-свобода характеризується, перш за все, через сімейні параметри. Воля, яку має дівчина в рідному домі, в своїй родині, в своєму роду, протиставляється долі, при цьому грікій долі-недолі, в чужому домі. (Попович, 2006, с. 243). Вчений справедливо зауважує, що “свобода-вольність” у авторів барокових творів аж до Г. Сковороди оспівується як “ліпше і зацнійше добро” і завжди протиставиться “неволі”. (Попович, 2006, с. 252).

В. Храмова вважає, що вона іманентна особистості, котра в принципі не може розчинитися в “союзі” (державі – О. Ш.) з його культом “спільності”. Від того українська Воля, на думку дослідниці, не вичерпується волею приєднання до “союзу, в котрому “патріарх” чи олігархічна верхівка, нібито усвідомлюючи необхідність, веде до визначеної мети, а в реальності – здійснює політичне та економічне панування” (Храмова, 2007, с. 52). Вочевидь, що саме через цей архетип і формувався славнозвісний (чи сумнозвісний) український індивідуалізм, який характеризується, на думку окремих дослідників, і таким відомим гаслом як “моя хата скраю”. Підтверджує цю тезу і Ю. Калиновський, який наголошує, що правосвідомість українського суспільства завжди містила риси лібералізму та толерантності, більше тяжіла до індивідуальної відповідальності, ніж колективної. Свобода в цьому контексті сприймалася українством як можливість вільно облаштувати своє власне життя, про що, на думку дослідника, свідчать хутірський характер поселень, більш м’які ніж у Росії кріпосницькі відносини (Калиновський, 2008, с. 68).

Не можна залишати поза увагою і твердження А. де Токвіля про те, що американці за

допомогою свободи боролися проти індивідуалізму, народженого рівністю, і перемогли його (Токвіль, 1999, с. 413). Сучасні ж українські дослідники відзначають, що зробити практично застосовуваним імператив свободи можливо лише з умовою, що ми згодні за це якось сплачувати. Найчастіше виявляється, що розмір цієї платні якраз і визначає темп нашого прогресу. Вони вважають, що розширюючи свободу, ми прискорюємо свій рух вперед і навпаки. Що ж стосується платні за свободу, то вона передбачає не лише прямі і матеріальні вкладення в прогрес, а також і компенсацію невигод, що можуть витікати з нашої любові до швидкого руху (Речицький, 1998, с. 52). Ніхто не заперечуватиме, що американська нація має один з найшвидших темпів розвитку у світі, а своєрідною платою за це стало певне обмеження її індивідуалізму.

Відзначимо, що українська ментальність також не позбавлена розуміння того, що огульний індивідуалізм шкодить суспільним інтересам. Це, наприклад, виявляється в давній традиції толоки, або в народних приказках на зразок “Гуртом і батька легше бити” (до речі, зауважимо, що “батько”, на відміну від “матері-землі” в колективному несвідомому українців завжди асоціювався з державою, а тому колективне “побиття” батька можна вважати і проявом характерного для етносу анархізму).

Механізм реалізації цього архетипу в повсякденному житті соціуму також не є чітко визначеним. З. Бауман вважає, що “звичайні люди», як правило, не готові до свободи” (Бауман, 2008, с. 25). При цьому, філософ, очевидно, має на увазі свободу в її повсякденному, побутовому розумінні, і дане твердження, безумовно, стосується і української нації, що пережила століття підневільного стану у складі чужих для неї імперій та жахливий “радянський експеримент”, що сформував у населення патерналіське та конформіське ставлення до влади, незбагненим чином поєднане з анархізмом. Проте, у вирішальні періоди історії – під час революцій та національно-визвольних змагань, “звичайні люди” вимушені слідувати за провідниками-пасіонарями та ставати на захист Свободи-Волі задля збереження етносу як такого.

На думку того ж З. Баумана, співвідношення свободи і залежності слугує показником відносного становища в суспільстві особистості чи цілої категорії людей. Те, що ми називаємо привілеєм, на його думку, при більш детальному аналізі виявляється більшою мірою свободи і меншою мірою залежності. Зворотне вірно для тих, кого називають позбавленими привілеїв (Бауман, 1996, с. 42). В данному контексті необхідно пригадати, що найбільш “волелюбним” прошарком в Україні раннього нового часу вважалося козацтво (а особливо козацька старшина), яке, безумовно, мало вищий соціальний статус та ширший перелік привілеїв, ніж те саме селянство чи міщанство.

Архетип Рівності-Братерства також віддавна визначав поведінку українців та їх політичну історію. Частина вітчизняних дослідників зазначає, що традиційно український менталітет схильний до визначення пріоритету ідеї рівності над ідеєю свободи. Проте, звернувшись до роботи А. де Токвіля “Демократія в Америці”, ми побачимо, що такі поведінкові автоматизми не є характерною рисою лише цього етносу. Автор, наприклад, відзначав, що «демократичні народи завжди любили і люблять рівність, проте існують певні історичні епохи, коли ця їхня пристрасть сягає меж нестями. Так буває тоді, коли стара суспільна ієрархія, якій давно загрожували небезпеки остаточно руйнується внаслідок внутрішньої боротьби, і коли бар’єри, що роз’єднують громадян нарешті падають. Тоді люди накидаються на рівність як на здобич, і ставляться до неї як до коштовного скарбу, що його хочуть у них викрасти. Пристрасть до рівності полонить усі закутки людського серця, вона його переповнює і опановує його до останку. Марна річ пояснювати людям, що, сліпо віддаючись отак одній єдиній пристрасті, вони ставлять під загрозу найістотніші свої інтереси: вони не чують. Марна річ показувати їм, як свобода вислизає з їхніх рук у той час, як вони дивляться в інший бік: вони не бачать, або, точніше, в цілому увесвіті вони здатні вгледіти лиш один єдиний предмет своїх пожадань

(Токвіль, 1999, с. 408). Тобто, навіть в середині XIX століття французький мислитель розумів, що в певні історичні моменти будь-яка етнічна спільнота може у гонитві за рівністю втратити свободу, а тому ця ментальна риса не є характерною ознакою лише українського етносу.

Піддаючи критиці цей патерн нашого народу, О. Донченко та Ю. Романенко зауважують, що зворотним боком анігілятивної рівності (бачення крізь призму видовищної ситуації) є байдужість до оточуючих. У поєднанні з інтровертивним менталітетом українців вона може переростати і у кругову поруку, анархізм та корупцію (Донченко, Романенко, 2001, с. 189)). Дане твердження, безумовно, має право на існування, проте, звертаючись до праці того ж А. де Токвіля, відзначимо, що, на його думку, “поки соціальні умови рівні, кожна людина залюбки замикається в собі, забуваючи про суспільство” (Токвіль, 1999, с. 524). Отже, така реакція на рівність не є притаманною лише українцям, а, скоріше, буде характерною для кожної демократичної нації. Французький філософ наголошує, що “сьогодні народи вже не можуть відмовитись від рівності, але від них залежить, чи вона приведе до рабства, а чи свободи, до освіти чи до дикунства, до процвітання чи до злиднів” (Токвіль, 1999, с. 576). Тому, на нашу думку, потужний ментально-правовий архетип Рівності-Братерства цілком може виконувати конструктивну роль у вітчизняному державотворчому процесі. Згадаємо досвід передових країн світу, де це суспільне благо захищене законом (принаймні формально). Відсутність же реальної рівності в українському соціумі зумовлює не лише соціальну напругу і нестабільність, але і виступає додатковим чинником стресогенезу етнічної правової ментальності. Згадаймо, що деякі аналітики після подій Революції Гідності пророкували вибух Революції Рівності, яка, нарешті, покладе край існуванню кланово-олігархічної системи в Україні та відкриє їй шлях до повернення в європейську сім'ю.

Важливим етнічним стереотипом є ставлення до закону. Своєрідний зміст вкладали у це поняття наші предки в добу Київської Русі. Зокрема, як відзначає А. Павко, тлумачення цього терміну знаходимо у праці “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона. Він чітко розрізняє закон, який за допомогою заборон регулює поведінку людини в суспільстві, та істину, що уособлюється у високому моральному стані людини. Закон, визначаючи зовнішні вчинки людей на стадії, коли люди ще не досягли досконалості, готує людство до опанування істиною та благодаттю. На думку Іларіона, благодать є синонімом істини, а закон, виступаючи лише як тінь, що подібна до істини, є передтечею та слугою істини. На відміну від закону благодать служить майбутньому вічному життю. Якщо закон Іларіон образно порівнює зі світлим місяцем, то істину – з променями сонця. Проте, у той період Закон та істина у трактуванні Іларіона не тільки не суперечать, а й взаємодоповнюють одне одного. Істина в його інтерпретації, на думку дослідника, сприймається людством завдяки Закону, а не всупереч йому (Павко А., Павко Я., 2011, с. 28).

Крім того, Н. П. Осипова звертає увагу на те, що, наприклад, у Остромировому Євангелії (1056-1057) міститься розуміння “закону”, відмінне від грецького “Номас”, оскільки наші пращури трактували закон у двох значеннях – в юридичному і побутовому, як звичний спосіб життя, звичай. У Руській правді також зустрічаються два поняття – “закон” і “покон” (початок, звичай, переказ). Таким чином, концепція закон і звичай з'єднані в єдине ціле (Осирова, 2009, с.104).

Отже, ми можемо констатувати, що українці з давніх давен розрізняли писаний, юридичний закон та “Закон Божий” – Істину, Правду, або давню традицію, що, очевидно, хронологічно сягала ще язичницької доби і ґрунтувалась на стародавніх міфах (можливо, ще дослов'янських). Якщо в часи Київської Русі та Литовсько-Руської держави офіційний закон ґрунтувався на народній моралі та звичаях і виконував роль “зовнішньої форми” останніх, то в більш пізній період (перебування українських земель у складі Речі Посполитої і Московського царства) чужою для українців стає не лише держава, але і санкціоновані нею норми. В

колективному несвідомому етносу утверджується уявлення, що жити треба не по закону, а по Правді, яка, як ми показали вище, є одним з найдавніших та найавторитетніших архетипів правової ментальності. Наслідки такої установки та її деструктивний вплив на вітчизняне державотворення ми гостро відчуваємо і сьогодні.

Порівнюючи ставлення до закону українців та росіян, Л. Д. Кучма в книзі "Україна – не Росія" відмічає, що правовий нігілізм хоч і притаманний нашим співвітчизникам та все ж першість в укоріненні цього негативного явища належить їх північним сусідам. На його думку, в українців більше поваги до порядку та законної влади, це проглядається навіть у тому, що в українському селі священник та вчитель (люди, призначені владою) завжди були більш шановані, ніж у російському (Кучма, 2003, с. 91). Проте, з цією тезою важко погодитись. Росіяни впродовж тривалого часу мали власну державність, а влада у їхньому сприйнятті завжди була наділена сакральним змістом. Саме тому визначені "рідною державою", а точніше, "батюшкой-царем" норми поведінки були беззаперечними і підлягали негайному виконанню. А будь-які їхні недоліки одразу ж списувались на "нерадивых бояр". Навіть запеклі бунтівники на кшталт Степана Разіна чи Омеляна Пугачова, виправдовуючи свої повстання, намагались прикритись "волею царя".

Український народ, згідно з багаточисельними дослідженнями, має досить скептичне ставлення до так званого "офіційного закону", що, на нашу думку, зумовлено протиставленням йому певного утворення ментальності, започаткованого архетипом прадавньої Правди-Справедливості. Проте, специфіка вітчизняної правової ментальності полягає в тому, що наш правовий нігілізм успішно поєднується з правовим ідеалізмом (перебільшені сподівання на ефективність застосування закону в будь-яких життєвих ситуаціях). Та на думку деяких дослідників, є обґрунтовані сподівання на те, що ситуація може змінитись на краще. Так, Ю.Ю. Калиновський вважає, що у правосвідомості українського суспільства відбувається зміна образів влади і права: від образу "господаря" (влада "згори") до образу "партнера" (влада "поряд") (Калиновський, 2008, с. 71). Певні зрушення в суспільній свідомості спостерігаються після Революції Гідності, зокрема, в результаті проведення низки реформ. Проте, констатувати однозначні позитивні зрушення ще зарано.

Сучасні правознавці запропонували низку загальнодержавних заходів покликаних подолати правовий нігілізм в українському соціумі. Ми поділяємо їхню позицію. На їхню думку, зокрема, необхідно:

1) забезпечити належну якість прийнятих законів та інших нормативно-правових актів; підвищити авторитет закону; удосконалити правотворчий процес; установити стабільність у правовому регулюванні суспільних відносин;

2) вдосконалити систему правозастосовної, насамперед судової діяльності; створити високоякісні системи правового обслуговування; укріпити законність; забезпечити незалежність суду;

3) домогтись ефективності діяльності правоохоронних органів щодо запобігання правопорушень; підвищити професійну культуру всіх суб'єктів правоохоронної системи; перебороти недовіру населення до роботи правоохоронних органів;

4) підвищити рівень правосвідомості і правової культури населення, що дозволило б законам ефективно працювати; формувати позитивну суспільну думку про право; забезпечити дієвість загальної юридичної освіти, здатної підвищити компетентність громадян і посадових осіб; сформувати новий тип правового мислення особи;

5) спеціалізовано навчати і виховувати юристів, конкурентоздатних на європейському ринку праці, адже від належної перепідготовки кадрів залежить інтеграція України в європейський простір вищої освіти (Мелех, 2012, с. 53 – 54).

Загалом, усі перелічені заходи можуть бути зведені до вироблення на

загальнодержавному рівні ефективної правової ідеології, що зможе успішно корегувати ментально-правові настанови українського етносу, долаючи і їхні можливо деструктивні впливи на вітчизняні державотворчі процеси.

Висновки. Вважаємо, що українська правова ментальність базується на “трьох китах” колективного несвідомого – архетипах Правди-Справедливості, Свободи-Волі та Рівності-Братерства. Дані патерни тією чи іншою мірою визначають ставлення сучасних українців до політико-правової сфери буття соціуму, упорядковують відносини між окремими індивідами, виступають базою для решти ментально-правових архетипів. На нашу думку, правовий нігілізм більшої частини нації значною мірою зумовлений тривалим перебуванням українських земель у складі “чужих” держав, а також поступовим відходом норм писаного права від народного уявлення про Правду-Справедливість. Подоланню цього деструктивного для державотворчого процесу явища сприятиме вироблення ефективної державної ідеології у сфері праворозуміння, здійснення глибоких структурних реформ в інтересах більшої частини суспільства, подолання корупції та розкрадань державного майна на всіх рівнях.

Література та посилання

- Бауман, З. (1996), Мыслить социологически, Пер. с нем., Аспект Пресс, Москва, 255 с.
- Бауман, З. (2008), Текучая современность, Пер. с нем., Питер, Санкт-Петербург, 239 с.
- Войтович, В. М. (2012), Українська міфологія, Либідь, Київ, 664 с.
- Гуцуляк, О. (2008), “Українська національна ідея і пошук Книги національного буття”, Соціальна психологія, № 3, с. 84 – 93.
- Донченко, О., Романенко, Ю. (2001), Архетипи соціального життя і політика: глибинні регулятори психополітичного повсякдення, Либідь, Київ, 336 с.
- Калиновський, Ю. (2008), “Цивілізаційний контекст толерантної правосвідомості українського суспільства”, Практична філософія, № 3, с. 67 – 76.
- Кучма, Л. (2003), Украина – не Россия, Время, Москва, 560 с.
- Мелех, Л. (2012), “Правовий нігілізм як інваріант української правосвідомості”, Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ, № 4, с. 48 – 55.
- Осипова, Н. (2009), “Ментальне тло правосвідомості та правової культури сучасного українського суспільства”, Правосвідомість і правова культура як базові чинники державотворчого процесу в Україні: монографія / Л.М. Герасіна, О.Г. Данильян, О.П. Дзьобань та інші, Право, Харків, с. 103 – 124.
- Павко, А., Павко, Я. (2011), “Правничо-політична думка Київської Русі у цивілізаційному вимірі”, Віче, № 20, с. 27 – 31.
- Попович, М. (2006), “Українська національна ментальність”, Проблеми теорії ментальності, Наукова думка, Київ, с. 232 – 270.
- Речицкий, В. В. (1998), Свобода и государство, Харьков, Фолио, 142 с.
- Токвіль, А. (1999), Про демократію в Америці, Всесвіт, Київ, 588 с.
- Храмова, В. (2007), “Ментальные предпосылки украинского парадокса”, Наука та наукознавство, № 1, с. 46 – 69.

References

- Bauman, Z. (2008), Liquid modernity, [Tekuchaja sovremennost], Trans. with herm., Peter, Saint-Petersburg, 239 p. [in Russian]
- Bauman, Z. (1996), To think sociologically [Dumat sotsiologicheskij], translation from German, Aspect Press, Moscow, 255 p. [in Russian]

- Donchenko, A. Romanenko, Y. (2001), Archetypes of social life and politics: in-Depth regulators psychopolitical daily [Archetipi sotsialnogo zhittya I politika: glibinni regulatori psihopolitichnogo povsjakdennya], Lybid, Kyiv, 336 p. [in Ukraine]
- Gutsulyak, O. (2008), "Ukrainian national idea and search for the book of national existence" ["Ukrainska natsionalna ideja I poshuk knigi natsionalnogo buttya"], Social psychology, No. 3, pp. 84 – 93. [in Ukraine]
- Kalinowski, Y. (2008), "Civilizational context of a tolerant consciousness of the Ukrainian society" ["Tsvivilizatsiyniy kontekst tolerantnoi pravosvidomosti ukrainskogo suspilstva"], Practical philosophy, No. 3, pp. 67 – 76 [in Ukraine]
- Khramova, V. (2007), "The Mental conditions of the Ukrainian paradox" ["Mentalnie predisilki ukrainskogo paradoksa"], Science and science of science, № 1, p. 46 – 69 [in Russian]
- Kuchma, L. (2003), Ukraine – no Russian [Ukraina – ne Rossiya], Time, Moscow, 560 p. [in Russian]
- Melech L. (2012), "Legal nihilism as an invariant of a Ukraine legal consciousness" ["Pravoviy nihilizm yak invariant ukrainskoi pravosvidomosti"], Scientific Bulletin of the Lviv state University of internal Affairs, № 4, p. 48 – 55 [in Ukraine]
- Osipova, N. (2009), "Mental background of legal awareness and legal culture of modern Ukrainian society" ["Mentalne tlo pravosvidomosti ta pravovoi kulturi suchasnogo ukrainskogo suspilstva"], Legal Consciousness and legal culture as the basic factors of the state-forming process in Ukraine: monograph / L. M. Gerasina, A. G. Danilyan, O. P. Jobani other, Right Kharkov, pp. 103 – 124. [in Ukraine]
- Pavko, A., Pavko, J. (2011), "Political Legal thought of the Kiev Russia in the civilizational dimension" ["Pravnicho-politichna dumka Kiivskoi Rusi u tsivilizatsiynomu vimiri"], Council, No. 20, pp. 27 – 31 [in Ukraine]
- Popovich, M. (2006), "Ukrainian national mentality" [Ukrainska natsionalna mentalnist], "Problems of theory of mentality", Naukova Dumka, Kiev, p. 232-270. [in Ukraine].
- Rechitskiy, V. V. (1998), Freedom and the state [Svoboda I gosudarstvo], Kharkiv, Folio, 142 p.
- Tocqueville, A. (1999), The democracy in America [Demokratia v Ameritsi], Universe, Kyiv, 588 p. [in Ukraine]
- Voitovich, V. M. (2012), Ukrainian mythology [Ukrainska mifologiya], Lybid, Kyiv, 664 p. [in Ukraine].

© **Олексій Олександрович Штена**

РЕЦЕНЗИИ

Ганна Ємельяненко, Філософські засновки екзистенціальної теології (антропологічні, онтологічні та гносеологічні аспекти). – Київ: Автограф, 2018. – 384 с. ISBN 978-966-8349-10-2

Рецензований текст відтворює одну чи не з найперших спроб систематичного дослідження у вітчизняному релігієзнавстві філософських засад так званої екзистенціальної, або ж, як це стверджує Г. Ємельяненко, швидше, екзистенціалізованої теології, яку від недавнього часу почали розглядати і у якості спеціального напрямку християнської теології. У вітчизняному релігієзнавстві цей напрямок монографічно лише у минулому, 2017 році було представлено науковцем з Інституту філософії ім. Т. Г. Шевченка НАН України С. Л. Шевченком, який у своїй книзі “Християнська теологія та екзистенціалізм” і спробував аргументувати те, що методологічні засоби, застосовані К. Ранером, Ж. Марітенем, Р. Бультманом, Дж. Маккуоррі, Г. Слейтом, М. Вестфалем та багатьма іншими закордонними мислителями, дозволяють кваліфікувати створені ними теологічні концепції і вчення у якості “екзистенціальної теології”, а останню і у якості окремого, доволі специфічного тренду сучасного теологічного мислення. В концепції С. Л. Шевченка “екзистенціальна теологія” представлена також і у більш вузькому розумінні – насамперед, – як практика Р. Бульмана з екзистенціально-герменевтичної інтерпретації текстів Святого Письма, визначена, власне, екзистенціальною теологією англіканським богословом Дж. Маккуоррі.

Монографія Г. Д. Ємельяненко результатами, що представлені дослідницею, з одного боку, продовжує дослідження С. Л. Шевченка, стверджуючи і його правомірність, і його актуальність, а, з іншого боку, підспудно й ставить запитання про вірогідність та істинність концепції С. Л. Шевченка, оскільки демонструє, що ціла низка концепцій, які й розглядаються у якості вірцевих аналогів так званої екзистенціальної теології, в реальності не мають єдиного, спільного “теоретичного підґрунтя”. Саме останнє й сформульоване у одному із запитань, що виникають після ознайомлення з текстом монографії Г. Д. Ємельяненко: “А чи варто замість самих створювачів згаданих концепцій придумувати для них ще й якісь додаткові терміни, наближуючи їх до екзистенціалістської традиції?”

Поглиблене знайомство з текстом монографії залишає позитивне враження оригінальністю постановки дослідницької проблеми, специфікою авторського підходу до її вирішення та новизною отриманих результатів. Автор рецензованого тексту уперше у вітчизняному релігієзнавстві представляє невідомі, або ж раніше заперечувані аспекти теологічного мислення С. К'єркеґора, К. Барта, П. Тілліха, Р. Бульмана та інших провідних теологів ХХ століття (так, наприклад, С. К'єркеґор, на відміну від традиційної вітчизняної практики висвітлення сутності його ідей, з'являється перед українським читачем у абсолютно позитивному вимірі, К. Барт, на відміну від відомих інтерпретацій його ідей як певного продовжувача С. К'єркеґора та інших екзистенціалістів – описується як відчайдушний їх супротивник та критик) тощо. Постать та ідеї С. К'єркеґора висвітлені автором у контексті їхнього впливу на протестантську теологію, ставлення до релігії та християнської догматики.

По-новому Г. Д. Ємельяненко подає і взаємозалежність філософії М. Гайдеґґера з католицькою та протестантською теологією, продовжуючи у цьому позицію С. Коначевої, а також вписує ці ідеї у теоретично представлені в книзі різні типологічно варіанти сучасної теології. Особливості становлення та розвитку екзистенціалізованої теології в Європі розглядаються в гайдеґґеріанській традиції, розкриваючи сенс теологічної інтерпретації

фундаментальної онтології та розуміння М. Гайдегґера теології як позитивної науки. В даному контексті дослідниця аналізує вплив ідей М. Гайдегґера на філософську теологію Р. Бульмана, зупиняючись безпосередньо на детальному розгляді екзистенційної герменевтики релігії.

Скрупульозному аналізу піддаються також світоглядно-філософські, онтологічні, гносеологічні та антропологічні засади “екзистенціального християнства” М. Бердяєва, специфіка якого, як слушно доводить автор, “і полягала у співвимірності поміж людиною і Богом, у тезі про “вічну людяність” Бога, поза якою, на його глибоке переконання, навряд чи можна адекватно зрозуміти й проінтерпретувати й саму можливість Одкровення” (с. 124).

Г. Д. Ємельяненко чи не вперше по відношенню до “екзистенціального християнства” М. Бердяєва використовує й метод психоаналітичного аналізу його ідей, й метод біографічної інтерпретації процесів формування його світогляду та релігійно-філософських уявлень.

Особливе враження від прочитаного справляє і те, як саме історичні голоси видатних релігійних мислителів минулого актуалізовані сьогоденням, буттям сучасності – їхнє звучання резонансно співпадає з філософською тональністю дискурсів нашої доби, стриманий пафос якої породжує водночас і вимушений песимізм “стомленого розуму”, і обнадійливий оптимізм “пробудженої віри”.

Роль екзистенціалізованої теології в контексті Постмодерну Г. Д. Ємельяненко висвітлює на прикладі творчості Дж. Ваттімо, “теологічна практика якого вочевидь унаочнює сучасні устремління європейських теоретиків до продовження практики застосування екзистенціалістських (якщо М. Гайдегґера традиційно відносити до представників екзистенціалістської традиції) постулатів для осучаснення християнської догматики та релігійного мислення. Для “створення християнства і нових можливостей для віри людей, яка б відповідала сучасним умовам історичної ситуації, новим уявленням про світоустрій та світорозуміння, які й формуються у наш час у парадигмі постмодерністського мислення” (с. 193).

Екзистенціалістські ідеї в теологічному мисленні США, представлені ґрунтовним аналізом філософських, історико-релігійних та культурних підвалин, методологічних та епістемологічних засад “систематичної теології” П. Тілліха, взаємозалежності теології і філософії у його вченні, поняття розуму у систематичній теології та вчення про “сприймаюче пізнання”, з одного боку, якісно доповнюють дослідження Т. П. Ліфінцевої і С. Л. Шевченка, а, з іншого боку, концептуально протистоять дослідницькій позиції інших авторів, сконцентровано і термінологічно представлених у праці В. С. Таранова “Теологічний екзистенціалізм” (2014). Світоглядно-філософська і епістемологічна позиція П. Тілліха, як стверджує це дослідниця, “суттєво відрізняється від подібної позиції “класиків” екзистенціалізму тим, що зберігає “параметри науковості” і філософії, і теології як певних систем знання. І якщо філософія розглядається П. Тілліхом у якості системи знання “об’єктивізованого”, то теології у підґрунті її апріорних засновків надаються не тільки світоглядні виміри, але й безпосередня “замученість” теологічного знання у межі людської суб’єктивності, що здійснюється за допомогою постулата “освяченості вірою”. В системі власного розуміння П. Тілліх утверджує існування нерозривного зв’язку поміж філософією і теологією, віддаючи при цьому роль світоглядного, ціннісного “a priori” виключно теології, і позбавляє при цьому філософію можливості виконувати таку роль в системі загального світорозуміння”.

Аналіз методологічних та епістемологічних засад теології П. Тілліха, на думку Г. Д. Ємельяненко, засвідчує те, що його вчення не має нічого спільного з тенденцією філософії класичного екзистенціалізму до дераціоналізації філософського та філософсько-релігійного мислення. Поняття ж “історичного синтезу медитативної піднесеності, теологічної проникливості та раціонального аналізу, уведення до контексту теологічного мислення принципів семантичної, логічної та методологічної раціональності підтверджує спрямованість мислителя на заперечення й несприйняття сліпого та фанатичного ірраціоналізму, у якому

подеколи прямо звинувачували представників екзистенціалістської традиції” (с.345).

Виділення та аналіз екзистенціалістських ідей в радикальній теології Т. Альтицера і У. Гамільтона свідчить і про спроби авторки показати евристичну значущість методологічного та ідейного інструментарію філософії класичного екзистенціалізму та екзистенціалістських постулатів не лише для розвитку сучасного постмодерністського мислення в теології, зокрема, для постмодерністської теології, але й відповідну роль таких послугаїв для такої ідеологічно-релігійної практики як створення різноманітних концепцій та вчень, пропагуючих ідею “Смерті Бога” у сучасній суспільній свідомості.

На нашу думку, концептуально монографія Г. Д. Ємельяненко провокує й можливе виникнення теоретичної дискусії з приводу доцільності використання самого терміну “екзистенціальна теологія” у “класичній теорії” релігієзнавства, й дослідження доцільності такого використання у релігієзнавстві та історико-філософській концепції постекзистенціалістського мислення тощо.

Тому і немає сумнівів у тому, що вказане авторкою проблемне коло питань відповідним чином відтворює одну з маловідомих й недосліджених площин релігійного мислення, і у цьому сенсі її монографію можна загалом оцінити у якості позитивного здобутку сучасного релігієзнавства.

М. В. Шкрібляк

доктор філософських наук, доцент,
завідувач кафедри культурології, релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES

submitted to the special issues of the international scientific journal “IDEAS. Special scientific issue” (“ИДЕИ. Специално научно издание”)

Editorial office of the Bulgarian journal “IDEAS” accepts articles on philosophy and philosophical sciences for publication.

Electronic version of an article should be submitted to the editorial office to: **Idei.filosofa@gmail.com**

Text must be typed in text editor in the Rich Text Format (RTF). Font should be 12-point Arial Narrow. The length of an article should not exceed 22,000 characters including spaces. Articles may be submitted in Bulgarian, Ukrainian, Czech, Slovak, German, Russian and English.

Given the technical requirements for the layout the article is structured as follows:

TITLE (12 point Arial Narrow font, bold type, capital letters, centered placing)

Author’s initials and surname (12 point Arial Narrow font, bold type, capital letters, centered placing). **(Author’s name and surname should be always mentioned in the abstract that is made in English)**

Scientific degree, rank, position, place of work of the author (unabridged), country, email address; if there are few authors, information about each of them should be typed in separate lines (12 point Arial Narrow font, bold type, centered placing).

Abstracts. Abstracts should contain sufficient information to determine the theme and evaluate the significance of results of the present study (12 point Arial Narrow font, centered placing). The first line of the abstract should be marked with: surname, name and patronymic of the author and title of the article. **Keywords** (three to nine, 12 point Arial Narrow font, justified) should be typed at the end of an abstract.

Chapter title (at author’s choice, 12 point Arial Narrow font, justified).

Text of an article (12 point Arial Narrow font, justified, without indents a new line). If the text is divided into chapters, a new chapter begins with a new line after the header without indentation.

Literature and Links, as well as **References** [12 point Arial Narrow font, justified] should be typed in separate lists. **References** should be made according to the Harvard style (BSI), the sources mentioned in the list of “Literature and Links” in Cyrillic should be translated first in English and then in brackets also transliterated from the original source. If you have a source in Latin on the list of “Literature and Links” – they are duplicated in the References without transliteration.

Images and graphics must be made and printed in black and white. Graphics of an article should be placed using .jpeg or .gif format with a resolution of at least 300 dpi. Inscriptions in the pictures should be made using Arial Narrow font, fixed size 9 point, heading – 10 point. The dimensions of pictures should not exceed the basic parameters of the A5 format. All items of simple drawings that are made in the Word format must be grouped. Complex, multi-object drawings with multiple layers should be made using image editors (CorelDraw, PhotoShop, etc.).

Tables should be presented as individual objects of the Word format with dimensions that do not exceed the basic parameters of A5 format. Arial Narrow font, table’s fixed size 9 point, heading – 10 point.

Abstract (no more than 250 words (no more than 1,500 characters)) of an article should be made: in the same language as an article is written, as well as in Ukrainian, English and Russian.

The authors who do not have academic degree must submit duly certified **review of a supervisor**, consultant or other expert in the chosen sphere that has a degree of doctor of science. Review and the last page of an article signed by the author should be sent to the editor in a scanned form.

Rules of citation and references

(According to the Harvard style (BSI))

References must be cited in parentheses including the author's name, year of publication and the page you refer, for example, "...in the works (Preston, 2008; Solntsev, 2013)..." or "...according to researchers..." (Preston, 2008, p. 385). Camus (1990, p. 234) argued that..."

Regarding the sources with several authors you have to mention only the first author followed by "et al." For example, the work of authors such as Carter, Morton, Duncan-Kemp and Redding: Carter et al. (1989) discussed library search methods.

References in the footnotes form are not allowed. You can only make author's notes (exceptionally) in the footnotes form.

Rules for the list of references

1. List of references should contain only the sources referred to in the text.
2. Sources in the references should not be repeated. Works of the same author published in the same year should be placed in alphabetical order based on the titles of works (articles, which are ahead, not included), using the letters a, b, c. after the year of publication, for example:
*Rahner, K. (1969a), "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger", transl. Andrew Tallon, *Philosophy Today*, 13, pp. 126-137.*
*Rahner, K. (1969b), *Hearers of the Word*, Herder and Herder, New York, 180 p.*
3. Bibliographic description should be done directly according to the printed work or the catalogs and bibliographies completely, without omissions of any elements, reduction names, etc.
4. Sources in the list must be placed in alphabetical order according to the name of the first author or titles without numbering

Samples of references

For the books

Author/s, editors, translators and others. (Name comma initials) Year of publication, *Title. Information about the publication (information on editions, publication number, series)*, Publisher, Place of publication, volume (quantity of pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

| Література | References |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Шпигельберг, Г. (2002), <i>Феноменологическое движение. Историческое введение</i> [пер. с англ., перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)], Логос, Москва, 2002, 680 с. | Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction. Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3)</i> [Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie [per. s angl., perevod gruppy avtorov pod red. M. Lebedeva, O. Nikiforova (Ch. 3)], Logos, Moscow, 680 p. [in Russian] |
| Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p. | Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p. |

Райда, К. Ю. (2009), *Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи*, Видавець ПАРАПАН, Київ, 328 с.

Raida, K. Yu. (2009), *Existential philosophy. Tradition and Prospect* [Ekzystentsialna filozofia. Tradytsiia i perspektyvy], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

For the articles or individual chapters indicating different authors of books or collections

Author/s, editors, translators and others. (Name comma initials) Year of publication, "Title of an article: information relating to the title", *Book title: information relating to the title*, Publisher, Place of publication, Place of an article (pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література

Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", *The Theology of Paul Tillich. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall*. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.

Шевченко, С. Л. (2012), "Проблема цінностей в теології П.Тіліха", *Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник* [A. M. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любвицький, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко], ПНПУ імені В. Г. Короленка, Полтава, с. 160-168.

Бультман, Р. (2004), "Иисус Христос и мифология". Пер. с нем. О. В. Боровая, *Избранное: Вера и понимание*, РОССПЭН, Москва, Т. 1-2., с. 211-248.

Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", *Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology* [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York, pp. 20-34.

References

Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", *The Theology of Paul Tillich. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall*. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.

Shevchenko, S. L. (2012), "A problem of values in Tillich's theology", *Theoretical problems of modern ethics: train aid* [A. N. Yermolenko, H. D. Jemeljanenko, N. N. Kiselev, P. A. Kravchenko, Ya. V. Lyubyvyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko] ["Problema tsinnosti v teologii P.Tillikha", *Teoretychni problemy suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk* [A. M. Yermolenko, H. D. Yemeljanenko, M. M. Kyselov, P. A. Kravchenko, Ia. V. Liubyvyi, V. A. Malakhov, K. Iu. Raida, S. L. Shevchenko]], Poltava National Korolenko Pedagogical University, Poltava, pp. 160 – 168. [in Ukrainian]

Bultmann, R. (2004), "Jesus Christ and mythology". *Trans. from German O. V. Borovaya*, *Select works: Faith and understanding* ["Iisus Khristos i mifologiya". **Per. s nem. O. V. Borovaya**, *Izbrannoe: Vera i ponimanie*, Russian political encyclopedia, Moscow, Vol. 1-2., pp. 211-248. [in Russian]

Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", *Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology* [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York: pp. 20 – 34.

For the dissertations

Author (surname comma initials) Year of issue, *Title: dissertation*, Publisher, (if mentioned), Place of writing, Volume (quantity of pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the cited source should be given, after a heading (translated into English) you should indicate [in square brackets] the transliterated Ukrainian, Russian, Bulgarian heading, including information on the type of source

Samples:

Література

Коначева, С. А. (2010), *Хайдеггер и философская теология XX века, диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 347 с.

References

Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: dissertation [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, Moscow, 347 p. [in Russian]

For the author's abstracts

Author (surname comma initials), Year of issue, *Title: Author's abstract*, Publisher (if mentioned), Place of writing, Volume (quantity of pages).

Samples:

Литература

Коначева, С. А. (2010), *Хайдеггер и философская теология XX века, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)*, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2010, 45 с.

References

Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: Author's thesis [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, Moscow, 45 p. [in Russian]

For the articles from a newspaper or magazine

Author/s (surname comma initials), Year of issue, "Title of an article: information related to the title", *Name of a magazine*, Number of an issue, Placement of an article (pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література

Швирков, О.І. (2005), “Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд”, *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 47, с. 23-29.

Мещеряков, А.Н. (2012), “Эволюция понятия “островная страна” в японской культуре”, *Вопросы философии*, № 8, с. 72-84.

Brown, N. (1965), “Theories of Creation in the Rig Veda”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.

References

Shvyrkov, O.I. (2005), “Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look” [“Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskyi pohliad”], Multyversum. Philosophical almanac, No. 47, pp. 23-29. [in Ukrainian]

Meshcheryakov, A.N. (2012), “Evolution of concept “Island country” in the Japanese culture” [“Evolyutsiya ponyatiya “ostrovnaya strana” v yaponskoi kul'ture”], Questions of philosophy. No. 8, pp. 72-84. [in Russian]

Brown, N. (1965), “Theories of Creation in the Rig Veda”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.

For the electronic sources

Author/s (surname comma initials), Year of issue, “Title”, available at: URL (no punctuation at the end)

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література

Заграва, Е. (2003), “Сучасність і солідаризм”. Електронний ресурс. Режим доступу (28.03.2016): <http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html>

Nairn, T. (2008), “Globalisation and nationalism: the new deal”, viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal

References

Zahrava, E. (2003), “Contemporaneity and solidarizm” [“Suchasnist i solidaryzm”], viewed 28 March 2016, available at: <http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html> [in Ukrainian]

Nairn, T. (2008), “Globalisation and nationalism: the new deal”, viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal

Contacts:

Managing Editor: **Serhii Shevchenko**

Tel.: **+380 99 5248119**

E-mail: **Idei.filosofa@gmail.com**

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО
НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

КНИЖКА I (11), ФЕВРУАРИ, ГОДИНА VI, 2018

ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

Сборникът е на разположение на интернет-страниците:

<http://grancharov.blogspot.com/>

<http://ideas.academyjournals.com.ua>

<http://index.pkp.sfu.ca/index.php/browse/index/1947?sortOrderId=5&recordsPage=1#records>

http://elibrary.ru/title_about.asp?id=52943

ULRICHS WEB™ GLOBAL SERIALS DIRECTORY

(запознаване с личната регистрация на читателя в системата Ulrichweb)