

Отже, „синтез є винятково діяльністю нашого уявлення” [5, с. 85]. У цьому випадку можна виділити принаймні три типи синтезу, які у своїй сукупності зумовлюють бачення *цілісного тивимірного предмету*. По-перше, це *первісний кантівський синтез* схоплювання, за допомогою якого отримана чуттєва багатоманітність і перетворюється в *цілісний образ*. По-друге, це *просторове оформлення* „схопленої” цілісності: так виникає *об’ємність* початкового образу предмета (кантівська апіорна форма простору). І, нарешті, *розсудковий синтез*, що завершає пізнавальний акт. У ході цього синтезу спочатку образ „перетворюється” в *поняття* предмета (*понятійний синтез*), а потім з образу в *поняття* синтезується речення типу „це те, що я бачу”. Цей опис елементарного емпіричного пізнавального акту можна уточнити. Наприклад, М.Гайдеггер виділяє ще три синтези. По-перше, при синтезі „схоплення” відбувається „веритативний синтез”, який забезпечує зустріч суб’єкта з трансцендентним йому предметом. По-друге, „пропозиціональний синтез” являє собою єдність формального зв’язку суб’єкта і предиката в судженні, або „апофатичного синтезу”, і „предикативного синтезу”, у якому поняття виступає функцією „єднання суб’єкта судження” [7, с. 16].

На наш погляд, саме спільна робота механізмів синтезу (уявлення) і рефлексивного переключення (розсудку) й утворює постульований І.Кантом *спекулятивний розум*, або метафізику як природну схильність. Завдяки цьому людина спочатку синтезує *змістовні локальні цілісності* (тип предмета) і/або *абстрактні конструкти* (поняття „предмета”), а тоді й *формальні метафізичні цілісності*. Специфіка загальної (окремої) метафізики пов’язана з рефлексивним переключенням зі змісту на форму, за рахунок чого й утворюються формальні метафізичні об’єкти.

## Висновки

И.З. Держко

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС МЕТАФИЗИКИ В КОНТЕКСТЕ ГНОСЕОЛОГИИ

В статье исследуется проблема метафизического знания и его значения в познании сущности бытия. Подчеркивается ценностное значение метафизики для личности.

I. Derzhko

ONTOLOGICAL STATUS OF METAPHYSICS WITHIN THE SCOPE OF GNOSIOLOGY

The article deals with the problem of metaphysical knowledge and its meaning in learning the essence of the objective reality. Value sense of metaphysics for a person is emphasized.

УДК 141.7 (045)

Н.В. Іщук, канд. філос. наук

## РИМ І КОНСТАНТИНОПОЛЬ ЯК ФОРМИ ЦІННІСНОГО ВИБОРУ

У статті обґрунтовується важлива роль православ’я та католицизму в укоріненні, трансляції й ментальній підтримці відмінних соціальних парадигм Східно-християнської та Західно-християнської цивілізацій.

### Вступ

Передумовою самозбереження будь-якого суспільства є сукупність соціальних програм, спрямованих на відтворення його базових характеристик. Досліджуючи характеристики суспільств, які пере-

Отже, ядро метафізики як природної схильності – це здатність людини до *попереднього схоплення ідей*. Зрозуміло, що таке *попереднє схоплення* може привести до помилки чи суттєво викривити реальний стан справ, проте його перевага – це виграш часу, котрий часто забезпечує успіх, коли необхідно швидко прийняти рішення в складно організованому середовищі. Людська свідомість наче забігає вперед і миттєво структурує реальність, що перебуває перед нею, а вже потім спекулятивна ідея співвідноситься з реальністю і корегується за допомогою аналітичних механізмів пізнання. Одночасно це свідчить і про актуальність і креативність метафізики для сучасного мислення.

Критика метафізики, розмежування знання і віри, науки і релігії не потрібно розуміти як нігілістичне відношення до метафізичного способу мислення, його вилучення з ділянки людського духовного життя. Але потрібно взяти до уваги, що наукове пізнання не єдина, навіть не панівна сфера духовно-культурного буття. Людина живе у світі цінностей, у якому віра – навіть метафізична – відіграє фундаментальну роль. Саме вона робить людину інтелектуальною особистістю. Без світу цінностей, без метафізичної віри і пізнання людина не відбулася б як людина.

### Список літератури

1. Авалиани С.Ш. Трансформація метафізики // Вопросы философии. – 2005. – № 11, – С. 48-61.
2. Гусев В.І. Вступ до метафізики: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2004. – 540 с.
3. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997, – 482 с.
4. Кант І. Критика чистого розуму. – К.: Основи, 2000, – 630 с.
5. Кант І. Критика чистого розуму. – М., 1997, – 651 с.
6. Катречко С.Л. Как возможна метафизика // Вопросы философии. – 2005. – № 9. – С. 51-94
7. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М., 1997. – 216 с.

живали становлення в межах християнської цивілізації, необхідно віддати належне християнській системі цінностей як такій, що мала вплив не лише на духовне, але й на економічне та політичне життя цих суспільств. Зокрема, значний науковий інтерес

становить дослідження ролі християнства у формуванні соціальних парадигм Східно-християнської (православної) та Західно-християнської (католицької) цивілізацій.

### Постановка проблеми

Стаття є спробою аналізу ролі християнської системи цінностей у формуванні соціальних парадигм Східно-християнської та Західно-християнської цивілізацій.

### Аналіз наукових досліджень і публікацій

Дослідження аксіологічного аспекту християнських віровчень становить інтерес для фахівців – релігієзнавців, соціальних філософів, культурологів та представників інших галузей філософського знання. Морально-етичний дискурс окресленої проблеми висвітлений у працях А. Гусейнова, С. Джуссамі, І. Іррлітца, В. Сабірова, А. Швейцера. Представниками релігієзнавчого підходу В. Бондаренком, В. Єленським, М. Красніковим, Б. Лобовиком, Ж.-М. Обером, Л. Филипович виявлено догматичну специфіку, яка тією чи іншою мірою мала вплив на формування соціальних ідей різних гілок християнства.

Деяко відмінний дискурс проблеми виявляється у випадку її соціально-філософського дослідження, коли християнська система цінностей розглядається як складова ідеології суспільства, а поділ християнства на Західне та Східне артикулюється не лише як поділ географічний, але і як поділ „за порядком речей” [15, с. 131]. Ці погляди представлені в працях таких вітчизняних та зарубіжних філософів, як М. Бердяєв, Л. Дротянко, О. Дугін, Л. Карсавін, К. Костюк, К. Леонтьєв, В. Лях, Ю. Павленко, Т. Суходуб, Терещенко, С. Трубецької, П. Чаадаєв, В. Щукін тощо. Представники цивілізаційного підходу, порівнюючи духовні типи Східного та Західного християнства, розглядають суспільно-історичні передумови становлення різних гілок християнства й наголошують, що вони уособлюють собою відмінні типи соціальної поведінки, притаманні Східно-християнській та Західно-християнській цивілізаціям.

### Основна частина

Звертаючись до головних відмінностей Західно-християнської та Східно-християнської соціальних парадигм, слід зазначити, що вони ґрунтуються, поперше, на різному баченні цими гілками християнства проблеми взаємодії земного та небесного (*temporalia* й *spiritualia*), а по-друге, на різному баченні ними проблеми передвизначення.

Для обґрунтування власної соціальної парадигми православ'я долучилося до досвіду східної патристики IV-IX століть, що виникла як синтез неоплатонізму й греко-східного гностицизму. Головні принципи цієї традиції були закладені в праці грецького мислителя Діонісія Ареопагіта „Ареопагітик” (V-VI століття). До цих принципів належали інтровертність та зорієнтованість на внутрішній світ людини, світозаперечення і недостатня увага до матеріального буття. Матеріальне, а отже, й суспільне буття, згідно з „Ареопагітикою”, не вважалися самостійними утвореннями, а були похідними від буття божественного. Тому Ареопагіт закликав „покинути як чуттєву, так і розумову діяльність і, загалом, усе чуттєве та розумове, все суще й несуще та з усіх сил

прагнути до з'єднання з Тим, Хто вище від усілякої сутності пізнання” [7, с. 341- 342]. При цьому, на думку мислителя, походження суспільного буття з трансцендентного джерела не робило його досконалим, відтак воно проголошувалося ним як вияв недовершеного буття.

Своєрідний „світозаперечувальний нігілізм” [14, с. 4] та відмова визнавати за соціальним буттям право на самостійне існування мали наслідком взаємопроникнення духовних і соціальних цілей діяльності суспільства. У цьому випадку метою життя людини ставало виконання Божого Закону, натомість громадянські обов'язки вважалися похідними від цієї мети. На інституціональному рівні це виявилось в проголошенні суспільних інституцій проміжними ланками між „досконалим” та „недосконалим” світами й у подальшому залученні суспільних інституцій (наприклад, держави) до виконання божественного задуму.

Ідеї ілюзорності та залежності світської влади від божественної волі висловлювалися в працях грецького філософа Діонісія Ареопагіта, Івана Золотоуста, єпископа Кесарії Євсея Кесарійського тощо. Останній розробив ідею імітаційної сутності влади земної по відношенню до влади небесної, згідно з якою монарх вважався намісником Бога. Схожа парадигма знайшла застосування у візантійській політичній практиці, у якій відбулася трансформація язичницького культу обожнення правителя в ідею паралелізму монарха та Бога, що означало хоча й не сакралізацію особистості монарха, але уподібнення її Богові [18, с. 33]. Завдяки цьому в православ'ї закріпилась ідея пріоритетного значення царства, порівняно з ідеєю царя, коли монархічна влада набула ознак сакральності, й церква освячувала не особистість імператора, а його місце в політичній ієрархії.

Однак, сакралізація земного буття та відсутність чіткого розмежування сфер впливу царства й священства призвели до слабкої диференціації їхніх суспільних ролей та ситуації, коли стало можливим взаємне втручання сакрального і профанного світів у справі один одного. Така ситуація надалі спричинила політизацію релігії та сакралізацію влади. Крім того православний соціальний синкретизм сприяв тому, що соціальний світ, як і світ людський, повинен бути одухотвореним, тобто підкореним божественному закону. Той же соціальний світ, який залишався секулярним, мав бути відкинутий [11, с. 139]. Таке амбівалентне ставлення православ'я до світу мало своїм наслідком принципове несприйняття цим віровченням „суто матеріальних” речей, що в майбутньому породило неухвалювану до соціальних проблем.

Домінування натурцентричного світосприйняття на Сході налаштовувало людину на спостереження Божественної гармонії світу без прагнень до його реформування. Навіть наголошуючи на тому, що, куди б розум не переніс людину, вона все одно залишиться всередині світу, а світ тримається в руці Божій [13, с. 58], православ'я культивувало своєрідний фаталізм у ставленні до земного буття. В поєднанні з думкою про те, що „без відсторонення від світу ніхто не може наблизитися до Бога” [9, с. 645], такий фаталізм спричинив відсторонення людини від матеріальних цінностей та зосередження її на цінностях духовних. Отже, під впливом зазначених обста-

вин стали формуватися соціальна пасивність та антиреформістські настрої православної спільноти.

Західна парадигма взаємодії спіриталії та темпоралії, викладена в праці Св. Августина „Про Град Божий” (V століття), відрізнялася більш оптимістичним ставленням до матеріальної дійсності. Католицизм наголошував на дуалізмі земного та небесного, однак не заперечував за земним буттям права на самостійне існування. Навпаки, він навіть визнавав його цінність, хоча й не передбачав можливості його обожнення, як це робило православ'я. Позиція екстравертного сприйняття дійсності, впевненість у тому, що суб'єктивні відчуття „є лише суб'єктивними” [20, с. 110], сприяли активній життєвій позиції західних християн.

На наш погляд, найбільш показово відмінності між західною та східною соціальними парадигмами ілюструє тлумачення ними постаті Христа. Так, для обґрунтування необхідності мирської активності Західне християнство акцентувало увагу віруючих на активній діяльності Спасителя задля врятування всіх людей. Воно навіть заклиало боротися за віру, у тому числі навіть збройним шляхом.

На думку видатного дослідника християнства А. Гарнака, свідченням активної суспільної позиції католицизму стала історія католицького чернецтва, яке „по-перше, дійсно мало історію, а по – друге, чернецтво тут також робило історію, історію церковну та історію світу” [6, с. 239]. Звичайно, уточнює науковець, зречення від світу практикувалося й західними ченцями, проте для більшості католицьких орденів воно було лише засобом для досягнення мети, яка полягала в політичному володарюванні церкви над світом. Отож, католицькі чернечі ордени реанімували римське (дохристиянське) значення слова „аскеза” (яке буквально означає „військова підготовка”) й перетворили аскезу на своєрідний інструментарій для досягнення політичних цілей. Така позиція чернецтва відповідала тертуліанівській концепції суспільної корисності праці й практичних справ та сприяла закріпленню в Західному соціумі ідеалу дієвої віри.

Для порівняння: в уявленні греків Христос був монахом, тому справжнім християнином вважався лише той, хто втік від світу, й навіть від мирської церкви, і від життя очікував лише смерті [6, с. 238-239]. Східне чернецтво, зосередившись саме на цих рисах постаті Спасителя, запропонувало зовсім іншу модель соціальної поведінки. Чернечий ідеал Сходу символізував іноприродність церкви та повторював ідеї раннього християнства про неможливість включення християнської общини в будь-які державні чи суспільні справи з причини належності до іншої, небесної, держави. Отож, як зазначив Г. Флоровський, характеризуючи східне чернецтво, воно виступало, насамперед, як „відмова від світу загалом і від усього, що є в світі. І, насамперед, від мирського ладу, від соціальних зв'язків” [16, с.140-141]. Відтак хоча чернецтво, природно, не охопило все православне суспільство, однак, як уособлення общини істинних християн, сприяло утвердженню споглядальних та антиреформістських настроїв східно-християнських народів.

Наступним наслідком протиставлення небесного та земного в Західному християнстві стало визнання за державою права самостійного існування (концепції св. Амвросія (кінець IV століття). Це призвело до чіткого розмежування суспільних функцій церкви та держави й утвердженню за державою ролі упорядника матеріального, а за церквою – духовного буття спільноти.

Повнішого вираження ця ідея набула в „доктрині двосічного меча” Геласія I (кінець V століття), згідно з якою керівництво світом мало здійснюватися завдяки зусиллям понтифіка та імператора. Проте кожне джерело влади повинне було виконувати своє специфічне завдання й не втручатися в справи іншого. Імператор мав займатися земним облаштуванням життя своїх підданих, а понтифік – справами душі та спасіння. Зазначена обставина допомогла утвердженню тут автономії духовного та світського. Крім того, розподіл функцій держави й церкви звільнив окремі сфери суспільного життя від впливу релігії. Така ситуація була сприятливою для утворення вільного від релігії суспільного простору, ситуації множинності ідеологічних систем, що для західної людини означало можливість ідеологічного вибору.

Різні підходи Східного та Західного християнства до проблеми взаємодії земного та небесного сформували відмінні підходи до розуміння інструментарію, яким повинна користуватися церква для „виправлення” людської природи, й спонукали до утвердження різних соціальних традицій, що закріплювалися у відповідних догматах. Східна традиція, як „шлях безкінечної патристики”, розвивалася через досвід людського буття – спілкування з Богом, „коли на логіку роздумів впливав догмат, на характер категорії впливала особистісність онтології й антропології” [17, с. 54]. Унаслідок цього православ'я набуло рис найменш формалізованої форми християнства. Східна церква розглядала своїм завданням набуття благодаті Духа Святого, духовне перетворення тварі, а „православна думка ніколи не була задушена ідеєю божественної справедливості й вона ніколи не забувала ідею божественної любові” [2, с. 134]. Ця обставина зумовила антираціоналізм східної соціальної традиції, який надалі втілювався, наприклад, в ідеї давньоруського ідеалу правди.

На протигагу цьому, Захід був сильний своїми витонченими інтелектуальними конструкціями, рефлексією, критичним та раціоналістичним спрямуванням своїх богословських пошуків. Відомо, що „схоластика рішуче обрала для себе аристотеліанський лад, у якому думка підкоряється лише власним автономним законам” [17, с. 52]. Відтак католицька й, особливо, протестантська конфесії раціоналізували власні соціальні парадигми. Католицька церква тяжіла до законницького розумінням дійсності, коли божественний світ мав стати законом та нормою для світу тварного. Доволі специфічними стали й функції церкви, яка „перетворилася на правову установу, й такою вона була не лише поряд зі своєю основною функцією уготовлення врятування для людей, але саме внаслідок цієї функції” [5, с. 545].

Юридична спрямованість західного християнства була пов'язана з договірною ідеєю, яка розроблялася ще Отцями римської церкви й спиралася на

традиції римського права, зокрема в частині уявлень про сутнісну автономність людини у світі. В основі цієї ідеї було покладено твердження, що врятування посилається людям у формі договору, який передбачає з боку Бога – піклування про людей, а з боку людей – виконання вимог християнського життя, які детально викладені в Біблії та Переказі. Договірна ідея пронизувала всі боки життя західного суспільства, перетворюючи на юридичну процедуру навіть покаяння. Більше того, далі Т. Аквінським була розвинена думка про прагнення людини до законності; отож, закон церквою був проголошений способом досягнення загального щастя [1, с. 311-312]. Загалом соціальне вчення католицизму було більшою мірою узгоджене з правом, аніж у православній традиції, яка більше тяжіла до етичного тлумачення соціальних проблем.

Суттєві відмінності соціальних традицій Сходу та Заходу впливають також і з різного розуміння ними поняття „передвизначення”. Так, у православ’ї йдеться про Божественну участь у спасінні. Східна модель передвизначення ґрунтується на вченні апостола Павла (Рим. 8,29-30), згідно з яким спасіння людини можливе за умов поєднання волі Бога та вільного вибору людини. Відповідно до пояснень Івана Золотоуста та Феофана Затворника, вільну дію Бог передбачає як вільну та, бачачи це, передвизначає, тому передвизначення виступає наслідком вільних дій.

Згідно з центральним догматом православ’я про Боговтілення, повнота Божественного життя є нормою життя церкви. Це означає визнання всерятуючої сили церкви та певної „діалектики” взаємозв’язку і взаємопроникнення людини й Бога” [10, с. 22]. Взаємодія божественного та земного рівнів буття в православ’ї здійснюється через прагнення людини об’єднатися з Абсолютом. Наслідком такого трансцендентування виступає обожнення, тобто перетворення людської природи на Божественну. Далі через людину обожнюється весь світ та здійснюється докорінна трансформація всього буття. Завдяки боговтіленню долається гріховна сутність людини, а значить, і соціальні проблеми, нівелюються суперечності між Богом та спільнотою людей.

Як пише І. Мейєндорф, якщо в православній вірі „була схильність вважати людину вже спокутуваною та прославленою в Христі, навпаки, Західний християнський світ традиційно розумів теперішній стан людства й реалістичніше, і песимістичніше: нехай в очах Божих людина й була спокутувана та „виправдана” жертвоприношенням на хресті, все ж людина залишається грішною” [12, с. 377]. Відтак у православ’ї, з огляду на теозис, пасторська діяльність була спрямована на подолання прірви між Богом та людиною і, в кінцевому підсумку, до фізично-онтологічного з’єднання з Творцем. У католицизмі йшлося про „впорядкування, реформування, відповідність небесній нормі земного” [4, с. 21]. Варто додати, що православне розуміння передвизначення не суперечило думці про спасіння всього людства, адже православна віра говорила про „обожнення” як „уподібнення до Бога та єднання з Ним” [8, с. 20-21] і як живе переживання, доступне будь-якій хрещеній людині. Це спонукало до того, що православною церквою ідея люд-

ського спасіння розглядалася соборно, як члена тіла Христового (Марко Ефеський). А необхідною умовою спасіння вважалася духовна єдність живих та померлих членів християнської общини, коли „неможливо зібратися воедино та бути причетними до мирного єднання з Єдиним людям, роз’єднаним ворожнечею один проти одного” [8, с. 75]. Причому акцент робився не на осмисленні, а на переживанні єдності з колективом. Це світосприйняття православної людини спонукало її до усвідомлення своєї містичної єдності зі світом та іншими людьми й розвивало відчуття причетності до долі общини. Такий тип світогляду органічно накладався на общинний спосіб життя та праці, що мав місце в православних країнах, коли тут панували общинна власність на землю та її колективний обробіток.

В інших економічних та соціально-культурних умовах склалися соціальне вчення в Західному християнстві. Католицьке вчення про спасіння розвивалося в умовах існування приватної власності на землю, яка й стала основою для розвитку ідеї прав особистості та індивідуалізації західного соціуму. Отож, католицька філософія, розвиваючи традицію Тертуліана, відстоювала ідеал атомарної раціональної віри й особистої відповідальності перед Богом, орієнтувала людину на індивідуальне благо, яке цілком залежало від неї самої. Для цього вона залучила августинівське вчення про „Два Гради”, згідно з яким проголошувалось, що Бог визначив урятуватися одним (Град Божий) й не урятуватися іншим (Град Земний). Св. Августин, згадуючи про Два Гради, казав про існування двох типів людей, до одного з яких „належить юрба людей нечистивих, які носять образ земної людини від начала до кінця віку. До другого – рід людей, відданих єдиному Богові” [3, с. 253]. Відтак це положення католицького віровчення своєрідно санкціонувало нерівність людей не лише в контексті метафізичних, але й соціальних перспектив, а також створило підґрунтя для актуальної сьогодні ідеї „золотого мільярда”.

Додамо також, що якщо православна церква у своїй догматиці зверталася до Божественної участі в спасінні, то католицька церква акцентувала увагу на участі кожної людини в цьому спасінні. Правове забарвлення католицького сотерологічного вчення вело до того, що, за аналогією з правом, католицизм наголошував на необхідності відплати за кожне гріховне діяння (концепція сатисфакції Ансельма), що розвивало почуття особистої відповідальності людини за свої вчинки. Гомоцентризм західного світосприйняття спонукав до вироблення в західній людині настанови на самоствердження та протиставлення себе колективу, що змушувало людину працювати заради власної реалізації й активно перетворювати світ [19, с. 59]. Отже, егоцентричні вектори Західної цивілізації створили духовні підстави для атомізації західного соціуму.

#### Висновки

У процесі становлення християнської цивілізації мала місце не лише адаптація соціально-філософських ідей християнства до конкретно-історичних умов, але й зворотний процес адаптації суспільства до вимог християнського соціального

ідеалу. Зокрема, відмінності між типами духовності Східного та Західного ортодоксального християнства сприяли вкоріненню різних принципів соціального життя Сходу та Заходу Римської імперії, а саме: його колективізму на Сході й індивідуалізму на Заході; споглядальності на Сході, активності й динамізму на Заході; духовно-світського синкретизму на Сході та автономії духовного й світського на Заході. До обґрунтування, вкорінення, трансляції та ментальної підтримки вищезазначених соціальних парадигм долучилися православ'я й католицизм, створивши сакральну санкцію цінностей євразійської та європейської цивілізацій.

### Список літератури

1. *Аквінський Тома*. Коментарі до Аристотелевої „Політики“ / Пер. з латини. – К.: Основи, 2003. – 794 с.
2. *Бердяев Н.А.* Истина Православия // Человек . – 2003. – № 4. – С. 128-135.
3. *Бл. Августин*. Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – К.: «Уцимм-Пресс» – «Иса», 1996. – 413 с.
4. *Гаваньо І., прот.* Передмова до українського видання // Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. – Львів: Свічадо, 2002. – С. 10-23
5. *Гарнак А.* Восточное и западное христианство // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Буткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 538-548.
6. *Гарнак А.* Монашество в восточном и западном обществе // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Буткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 238-259.

7. *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – Тексты, перевод с древнегр. – СПб.: «Глаголь», 1995. – С. 341-367
8. *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии. Послание // Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 13-184.
9. *Добротолубие*: В 3-х т. Т. 2. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 764 с.
10. *Комаров Ю.С.* Общество и личность в православной философии. – Издательство Казанского университета, 1991. – 186 с.
11. *Костюк К. Н.* История становления и теоретические основания христианского учения об обществе // Социально-политический журнал. – 1997. – № 4. – С. 130-145.
12. *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучения. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
13. *Нисский Григорий*. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
14. *Новик В.* Віра і знання // Людина і світ. – 2002. – № 4. – С. 2-10.
15. *Терещенко Ю.І.* Християнство як підвалина європейської цивілізації // Віче. – 1999. – № 1. – С. 123-139.
16. *Флоровский Г.* Восточные отцы V-VIII веков. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
17. *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
18. *Шастик Н.И.* Рим и Константинополь: две концепции жизнеустройства // Человек. – 2002. – № 4. – С. 31-47.
19. *Щукин В.Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 55-68.
20. *Юнг К.* О психологии восточных религий и философии. – М.: Медиум, 1994. – 255 с.

Н.В. Ищук

### РИМ И КОНСТАНТИНОПОЛЬ КАК ФОРМЫ ЦЕННОСТНОГО ВЫБОРА

Статья посвящена исследованию роли православия и католицизма в укоренении, трансляции, ментальной поддержке отличительных социальных парадигм Восточно-христианской и Западно-христианской цивилизаций. Анализ проводится в контексте особенностей православной и католической традиций.

N. Ischuk

### ROME AND CONSTANTINOPLE AS FORMS OF VALUE ALTERNATIVE

The article deals with the research of the role of Orthodoxy and Catholicism in acceleration, transmission, and mental support of distinctive social paradigms of the Eastern-Christian and Western-Christian civilizations. The analysis is being carried out in context of peculiarities of the orthodox and catholic traditions.

УДК 378.147:1 (045)

Л.В. Кадникова, доцент НАУ

## РОЛЬ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ В МОДЕРНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ЕВРОИНТЕГРАЦИИ

Гуманитарный институт НАУ, e-mail filosof@nau.edu.ua

*В статье рассматривается роль и значение преподавания философии на английском языке для студентов технических специальностей. Акцентируется внимание на новых технологиях коммуникативных действий, воспитании языковой личности, адекватной требованиям времени.*

### Вступление

Современная система образования в своих основных чертах сложилась под влиянием философских и педагогических идей, выдвинутых

Я. Коменским, И. Песталоцци, Фр. Фребелем, И. Гербартом, А. Дистервегом, Дж. Дьюи и другими основателями научной педагогики, и представляет собой "классическую" систему образования. Возникнув на рубеже 18-19 веков, эта модель в течение двух столетий в своих основных характеристиках, а именно, в отношении целей и содержания образования, форм и методов преподавания, способов

организации педагогического процесса и т.п., оставалась почти неизменной. Сегодня становится все более очевидным, что классическая модель образования фактически исчерпала себя: она уже не отвечает требованиям, предъявляемым к школе и качеству образования в глобализируемом обществе. В последнее время интенсивно развивается новая дисциплина - философия образования, которая рассматривает фундаментальные педагогические идеи: идеал образованности, цели образования, историю образовательных систем, влияние философии на образование и т.д.