
УДК 37+ 082

ББК 94

Z 40

Wydawca: Sp. z o.o. «Diamond trading tour»

Druk i oprawa: Sp. z o.o. «Diamond trading tour»

Adres wydawcy i redakcji: Warszawa, ul. Wyszogrodzka, 16
e-mail: info@conferenc.pl

Cena (zł.): bezpłatnie

Zbiór raportów naukowych.

Z 40 Zbiór raportów naukowych. „Wpływ badań naukowych. (28.04.2013 - 30.04.2013) - Bydgoszcz: Wydawca: Sp. z o.o. «Diamond trading tour», 2013. - 100 str.
ISBN: 978-83-63620-99-8 (t.8)

Zbiór raportów naukowych. Wykonane na materiałach Międzynarodowej Naukowo-Praktycznej Konferencji 28.04.2013 - 30.04.2013 roku. Bydgoszcz.
Część 8.

УДК 37+ 082
ББК 94

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Powielanie i kopiowanie materiałów bez zgody autora zakazany.

Wszelkie prawa do materiałów konferencji należą do ich autorów.

Pisownia oryginalna jest zachowana.

Wszelkie prawa do materiałów w formie elektronicznej opublikowanych w zbiorach należą Sp. z o.o. «Diamond trading tour».

Obowiązkowa odniesienia do zbioru.

ISBN: 978-83-63620-99-8 (t.8)

"Diamond trading tour" ©

SPIS /СОДЕРЖАНИЕ

SEKCJA 15. NAUK PSYCHOLOGICZNYCH.
(ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ)

1. Бойко О. В.	5
ДИФФЕРЕНЦИРОВАННЫЙ ПОДХОД В ОБУЧЕНИИ И ОБРАЗОВАНИИ	
2. Брайловская А. В.	7
ОСОБЕННОСТИ САМОАКТУАЛИЗАЦИИ У ЛИЦ С КОМПЬЮТЕРНОЙ ИГРОВОЙ АДДИКЦИЕЙ	
3. Екимова О.Ю.	10
ПСИХОЛОГИЯ ВОСПИТАНИЯ	
4. Усатенко О. М.	12
АРХЕТИПНА СУТНІСТЬ «ПУСТОТИ» ТА ЇЇ ВІЗУАЛІЗАЦІЯ В ПРОЦЕСІ ГЛИБИННОГО ПІЗНАННЯ	
5. Гера Т.І.....	23
ДІАГНОСТИКА МЕТАКОГНІТИВНОЇ ЗДАТНОСТІ УЧАСНИКІВ ПРОФЕСІЙНО ЗОРІЄНТОВАНОГО ТРЕНІНГУ	
6. Гретченко С.М.....	29
КОНЦЕПЦІЯ ТРЕНІНГОВОЇ ПРОГРАМИ РОЗВИТКУ ЕФЕКТИВНОГО МИСЛЕННЯ МОЛОДШИХ ШКОЛЯРІВ	
7. Юзьв'як Г.С.	32
ФОРМУВАННЯ ЦІННІСНО-СМИСЛОВОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ ДО ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	
8. Мельничук І.Я., Ближнюкова О.М.	38
ОСОБЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ ПОЗИТИВНОЇ ПСИХОТЕРАПІЇ У РОБОТІ ПРАКТИЧНОГО ПСИХОЛОГА	
9. Циганаш А.В.	40
ХАРАКТЕРНІ ОЗНАКИ НАВЧАЛЬНО-ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СТУДЕНТІВ	
10. Кравец Е. А.	42
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАК СПОСОБ ДОСТИЖЕНИЯ МОТИВАЦИИ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ	
11. Святенко Ю.О.	45
ВЛИЯНИЕ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ НА ФОРМИРОВАНИЕ ПСИХИКИ СИБЛИНГОВ	
12. Жукова Т. В.	51
ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ АСПЕКТИ ОСОБИСТІСНО-ОРІЄНТОВАНОГО НАВЧАННЯ	
13. Качарьян В. С.....	54
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МЕТОДОВ АКТИВНОГО ОБУЧЕНИЯ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКЕ СТУДЕНТОВ	



Майданевич Л.О.

аспірант філософського факультету
Київського національного університету ім. Т.Шевченка

СУТНІСТЬ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Горизонти духовного життя людства не обмежуються різними формами традиційного віросповідання та світогляду. Розвиток науки й техніки, соціальних комунікацій, посилення глобальних проблем і реальних загроз людській цивілізації стали передумовою різноманітних рефлексій духовних пошуків, які мали своїм наслідком формування нових релігійних течій, а також секулярних учень релігійного характеру.

Нетрадиційні релігії, породжені процесами суспільного життя ХХ ст., спонукали не лише до відновлення ортодоксальних релігійних традицій, а й до пошуку нових цінностей, духовних орієнтацій. Зокрема, збільшенням кількості релігійних об'єднань в Україні та зростанням в останній час кількості їх адептів, впливом світових релігійних учень на поведінку їх послідовників, на формування права та історичного розвитку суспільства.

Незважаючи на те, що тему присвячено важливій проблемі, яка стосується регулювання державно-церковних відносин, діяльності релігійних організацій та їх функціонування, а також проблемі дослідження суспільно небезпечної поведінки на релігійному ґрунті, в українському релігієзнавстві вона розкрита мало.

Разом з тим, є теоретичні основи, на яких може базуватися дослідження. Зокрема, роботи відомих українських науковців Г.Друзенка, В.Єленського [3], С.Здіорука [4], А.Колодного [1], В.Лубського, О.Сагана, Л.Филипович та ін., в яких вони розкривають зміст державно-церковних відносин і особливості їх регулювання. Вплив окремих положень релігійних віровчень на поведінку і правосвідомість віруючих розглянуто у працях, присвячених соціології та психології релігії (О.Предко [9], Г.Робберс [10], Ю.Тихонравов [11], І.Яблоков [13] та ін.).

Українська вчена О.Предко, досліджуючи творчість Джеймса, дійшла висновку, що «в усіх релігіях психологічний механізм дії релігійного досвіду однаковий. Релігії відрізняються лише тлумаченням релігійних переживань» [9, с.136]. Це, у свою чергу, дає можливість дійти висновку, що хід релігієзнавчої експертизи слід спрямовувати насамперед на виявлення релігійного досвіду в релігії, щодо якої проводиться релігієзнавча експертиза. І водночас логіко-психологічні

основи проведення експертом релігієзнавчої експертизи потребують подальших наукових розвідок.

Російський релігієзнавець І.Яблоков [13] групує в релігієзнавстві поняття і терміни, які під час проведення релігієзнавчої експертизи повинні мати чітку семантичну наповненість. Ці поняття він поділяє на шість груп: 1) загальнофілософські та соціально-філософські категорії (буття, свідомість, пізнання, відображення, символ, істина, хиба, фантазія, ілюзія, суспільство, матеріальне та духовне виробництво, культура тощо); 2) поняття і терміни, запозичені з логіки, етики, естетики (знак, значення, смисл, совість, відповідальність, милосердя, співчуття, краса тощо); 3) загальнонаукові поняття (система, структура, функція, роль, закон тощо); 4) поняття з окремих галузей знань (епоха, право, віра, почуття, настрої, страждання, мова, життя, смерть, спілкування тощо); 5) спеціальні релігієзнавчі поняття й терміни, які в науці мають інше значення, ніж у релігії, а, отже, слід завжди пам'ятати про їхнє релігійне значення (релігія, теологія, релігійний культ, церква, конфесія, храм, молитва, Бог, ангел, пекло, Рай, карма тощо); 6) клас понять, які відображають процеси релігійних змін (розвиток та еволюція, сакралізація, секуляризація, церквоутворення, розцерковлення, сектоутворення, детеологізація, деміфологізація, модернізація тощо). Як бачимо, і власні, й запозичені релігієзнавством поняття і терміни будуть описувати для експерта релігієзнавчої експертизи завдання задля виявлення характерних типів зв'язків при аналізі об'єкта.

Український правознавець Н.Клименко [6], досліджуючи питання становлення та розвитку судової експертології, зазначає, що судовій експертизі присвячено багато праць провідних учених-криміналістів СНД та України (Т.Авер'янова, І.Алієв, Р.Белкін, А.Вінберг, Ф.Джавадов, Н.Малаховська та інші). Проте поза увагою лишається нерозробленість релігійно-правової проблеми проведення релігієзнавчої експертизи.

Цікавим серед досліджень у цій сфері є праця російського науковця Ю. Тихонравова [11], в якій, зокрема, аналізуються релігієзнавчі виміри, зумовлені процесуальним законодавством. Проте слід визнати, що лишається низка невіршених питань з організації та проведення релігієзнавчої експертизи.

Мета дослідження полягає у з'ясуванні сутності релігієзнавчої експертизи у сфері релігійного досвіду, релігійних догм, релігійної віри та релігійного культу, а також у дослідженні спеціальних вимог, яким має відповідати особа, якій доручається проводити релігієзнавчу експертизу.

Основи судово-експертної діяльності в Україні регулюються на законодавчому рівні. Експертним називається дослідження, яке проводить експерт у кримінальному, цивільному, адміністративному, господарському або іншому виді процесу за завданням правоохоронних органів. Воно полягає у вивченні експертом за дорученням суду, слідчого та інших правоохоронних органів речових доказів й інших матеріалів з метою встановлення фактичних даних і обставин, які мають значення для правильного вирішення справи [2].

У свою чергу, релігієзнавча експертиза є специфічним дослідженням, яке відмежовується від інших юридичних експертиз своїм об'єктним полем й обумовлене правом людини на свободу світогляду та віросповідання (ст. 35 Конституції України).

Сферу розвідок у релігієзнавчій експертизі можна визначити через такі

релігійні феномени: релігійний досвід; релігійні догми; релігійна віра; релігійний культ. Такий поділ феноменів не випадковий. Український релігієзнавець О.Предко, досліджуючи творчість К.Юнга, вказує, що вже К.Юнг прагнув «диференціювати такі феномени, як релігійний досвід, релігійне переживання, догма, віровчення, віра, хоча і акцентує увагу на їхньому зв'язку» [9, с.170].

Окремо тут слід звернути увагу на суть цих феноменів, щоби зрозуміти межі їх диференціації. Зокрема, цікавим є той факт, що стан релігійного досвіду продукується внутрішніми психологічними чинниками віруючого, тоді як релігійні догми насамперед є виразниками символізму і передбачають обов'язковість некритичного сповідання догм. Релігійний досвід може не потребувати релігійної віри (приміром, як це було в біблійному сюжеті про Фому, який відмовився повірити, говорячи «допоки не побачу на руках Його ран від цвяхів і не вкладу палець свій у рани від цвяхів і не вкладу руки своєї в ребра Його, не увірую» (Ів. 20:24,25), на відміну від догматики, яка є обов'язковою і встановлюється віровченням та підтримується культом.

Про релігійний досвід ми можемо говорити, коли йдеться про стан захоплення, одержимості якоюсь ірраціональною, незбагненою силою, яка непідвладна розуму і волі людини. Проте, як говорить російський релігієзнавець І.Яблоков, релігійний досвід слід розуміти двояко. По-перше, він пов'язаний із філософським поняттям досвіду й означає деяку сукупність переживань, сприйнятих, оцінених та усвідомлених суб'єктом із релігійного погляду й істотних для формування, зміцнення, розвитку його релігійного світогляду. Прикладами такого досвіду є екстази, містичні видіння, досвід спиритів, пророцтва, віщі сні, містерії, а також досвід внутрішнього просвітлення, духовного відродження тощо.

По-друге, значення смислу стосується «досвіду», як «досвідченість» в релігійному житті, досягнуту тривалим перебуванням у релігійній сфері і завзятістю в досягненні релігійно обумовлених цілей. Прикладом для другого значення є: досвід молитви, медитації, посту, аскези, умертвіння тіла; досвід підпорядкування обумовленій дисципліні, приписам релігійної організації; досвід спокуси та протистояння їй, досвід каяття і сповіді (в т.ч. більш глибокий досвід систематичної уваги до власного духовного життя); релігійний досвід чесноти, прощення ворогів тощо.

Щодо релігійних догм, то ми можемо сказати, що догми є положенням певного віровчення і є обов'язковими для всіх віруючих та визнаються істинними, не підлягаючи критиці та сприймаючись лише на віру.

Зведення головних догматів, що становлять основу християнства, визнаються як символ віри. Християнський символ віри, прийнятий на Нікейському соборі (325 р.) й доповнений у 381 р. на 2-му Вселенському (Константинопольському) соборі, має таку формулу: «Вірую в Бога Отця Вседержителя, Творця неба та землі, і в Ісуса Христа, Його Єдиного Сина, Господа нашого, що був зачатий від Духа Святого і народився від Діви Марії, що страждав за Понтія Пілата, був розп'ятий і помер, і був похований, і зійшов у відхлань (*безодня, вир, прірва* – Л.М.). Третього дня воскрес із мертвих, вознісся на небеса і сидить праворуч Бога Отця Вседержителя, звідки прийде судити живих і мертвих. Вірую в Духа Святого, святу вселенську Церкву, сопричастя святих, відпущення гріхів, воскресіння плоті, вічне життя. Амінь» [5, с.

4]. В різних християнських течіях тлумачення символу віри надається по-різному.

Релігійні догми існують і в інших світових релігіях. В ісламі віровчення викладено в Корані – священній книзі мусульман – та має сім основних догматів ісламу: віра в єдиного бога Аллаха, в ангелів, у всі книги божі, всіх посланців Аллаха, в кінець світу, визначеність наперед, воскресіння мертвих [8, с.121-122]. В буддизмі основи віровчення складають т.зв. чотири благородні істини: 1. Сутність життя – це страждання. 2. Причиною страждання є бажання. 3. Щоби подолати страждання, треба позбутися бажання. 4. Позбутися бажання, досягти стану нірвани можна на основі вчення Будди, яке вказує шлях до спасіння [12, с. 65].

Як бачимо, саме релігійна віра забезпечує дієвість і тло догматів віровчення. Інакше кажучи, релігійна віра стає інтегративним компонентом релігійної свідомості. Істотними рисами віри постає віра в об'єктивне існування надприродного, атрибутивних властивостей і зв'язків, а також у створене ними. Також релігійна віра передбачає можливість спілкування з надприродним, вплив на нього та отримання допомоги. Витоки релігійної віри також стверджують істинність відповідних уявлень, поглядів, догматів, текстів тощо; дійсність подій, які описані в релігійних текстах, в їх повторності та їх прийдешності, у причетності до них релігійних авторитетів («отців», «вчителів», «святих», «пророків», «харизматиків», «бодхісатв», «архатів» тощо), церковних ієрархій, служителів культу тощо.

Отже, завдячуючи релігійній вірі, окремі персони, предмети, обставини, дії, слова, писання наділяються релігійним значенням і смислом, і саме носії цих значень та смислів створюють символічну сферу релігії, яка забезпечує формування та функціонування відповідного віровчення, релігійної свідомості, та включаються в ритуал.

Релігійні символи, будучи безпосередньо пов'язаними з релігійною вірою, передбачають здійснення свідомістю віруючого акту «наповнення» мислимого змісту надприродних сил, атрибутивних властивостей і зв'язків, а також на створене цими силами, властивостями та зв'язками. Ось як говорить про це український релігієзнавець О.Предко: «релігійні символи надають смисл людському життю, дозволяють екзистенціально відчутти буттєвість. Коли людина розмірковує над своїм місцем у світі і надає йому смисл, вона здатна долати неймовірні труднощі» [9, с. 169].

Будь-яка релігійна система має власні релігійні символи, які за межами цієї системи такими не є. Релігійних символів безліч, найбільш загальними є ті, які презентують конкретну релігію: хрест – символ християнства; чакра – символ буддизму; півмісяць – символ ісламу тощо. Проте окрім головного символу конкретної релігії є символи окремої конфесії, регіональні, етноконфесійні символи, символи конкретної громади, храму, а також окремих персонажів, подій, перетворень тощо.

У свою чергу, релігійні символи становлять основу для дієвості релігійного культу. Релігійний культ є єдиним з обов'язкових елементів релігії та головним видом релігійної діяльності. Його зміст, значення і символи утворюються відповідними уявленнями, ідеями, догмами тощо, проявленими в ході культового дійства. Предметом релігійного культу стають різні явища та сили, які усвідомлюються у формі релігійних зразків. Також предметами культу в різних релігіях виступають матеріальні речі, тварини, ліси, гори, ріки, Сонце, Місяць та інші, яких релігійна свідомість наділяє особливими властивостями та зв'язками.

Різноманітні процеси і явища також можуть поставати предметами культу у вигляді духовних істот – духів, богів, єдиного всемогутнього Бога.

Різновидом релігійного культу є: ритуальні танці навколо зображення тварини, предметів полювання, заклинання духів, камлання тощо (в релігіях на ранніх стадіях їх розвитку); богослужіння, обряди, свята, молитви, сповідь, піст, паломництво тощо (в розвинутих релігіях).

Суб'єктом релігійного культу можуть бути як релігійна група, так і віруючий одноособово. Релігійна група складається з віруючих, якими керує під час дійства культу жрець, священник, пастор, рабин, мулла, проповідник тощо; при цьому більшість осіб діють як співучасники та виконавці культу.

Засобами культурної діяльності є: церковні будівлі, молитовні дома, релігійне мистецтво (живопис, скульптура, музика), різні матеріальні речі (хрест, свічки, церковні речі тощо).

Цікавим аспектом при проведенні релігієзнавчої експертизи є способи та методи проведення релігійного культу. Саме вони, ґрунтуючись на релігійних поглядах, створюють норми, еталони, приписи, що, як і коли слід робити віруючим. Спосіб відправлення релігійного культу покликаний упорядкувати для віруючого його простір та час через задоволення потреб релігійної совісті. Мотивом для участі віруючого в дійствах культу є його результати, як-то: задоволення релігійних потреб, зміцнення віри, зняття стресу, катарсис, об'єднання релігійної групи тощо. Також під час відправлення релігійного культу та під впливом релігійного мистецтва можуть задовольнятися й естетичні запити віруючого.

Окремої уваги в ході релігієзнавчої експертизи заслуговує акцент, в якому віровчення висловлює своє ставлення до природи (землі, води, повітря, вогню тощо), до людей і тварин, а також те, за якими критеріями та принципами воно впорядковує своє морально-етичне ставлення до цього.

Отже, знаючи, що релігія ґрунтується на усвідомленні вини і покаяння, ми з необхідністю доходимо висновку, що в ході релігієзнавчої експертизи також слід досліджувати всі факти і явища, які можуть містити в собі прояви релігійного конфлікту. При цьому також враховується, що незгода позицій віруючих у питаннях віровчення, релігійної діяльності, правил побудови релігійної організації тощо спершу має латентний характер.

Проте релігійний конфлікт може виникати як у межах однієї конфесії, об'єднання, так і між різними конфесіями, напрямками, течіями. Але в будь-якому разі релігійний конфлікт є однією з форм відображення наявного в суспільстві соціального конфлікту, який нерідко має історичні, національні, релігійно-догматичні корені. Історія засвідчує, що у багатьох випадках релігійні конфлікти набирали форми релігійних воєн.

В силу розвитку науки і техніки, а також інтенсивного освоєння космічного простору дедалі більше в суспільстві з'являються релігійні погляди щодо наявності релігії позаземних цивілізацій. Так, зрозуміло, що ці релігійні погляди, які спираються на гіпотетичні уявлення про існування у Космосі інших позаземних цивілізацій, на сьогодні не мають підтвердження щодо їх носіїв, але в ході проведення релігієзнавчих експертиз, приміром, неорелігійних рухів, доцільно брати до уваги і такий акцент. Характерними рисами таких релігійних поглядів, які можуть проводитись під час

проповіді, пропаганди, агітації чи іншого впливу на мирян, а також не пов'язаних із проведенням богослужінь та релігійних обрядів, є такі: «існують вищі істоти, які думають про жителів Землі; їм притаманні безсмертя, інтелект, незрівнянно вищий за земний, всюдисущість і готовність усе розуміти; їхнє втручання в життя землян обумовлене бажанням допомогти. Для того, щоб одержати їхні послання, вміти прийняти їх, необхідно власну свідомість піднести до рівня космічної» [12, с. 276].

Щодо вірувань у позаземні релігії, то вони будуть із часом збільшуватися. І в першу чергу це можна пов'язати із запровадженням «космічного туризму». Як ідеться у статті «Космічні туристи: космонавти (астронавти) чи самостійні дійові особи на ринку космічних послуг?»: «Космічний туризм – це новітній вид діяльності в космосі» [7, с. 41]. В ньому задіяні нові суб'єкти, правовий статус яких не врегульований ні міжнародним правом, ні національними правовими системами. «Можна при цьому прогнозувати, що ринок послуг космічного туризму буде стрімко зростати, а види послуг, що при цьому будуть пропонуватися, урізноманітняться. Так, зокрема, вже зараз окремими комерційними структурами різних країн світу розробляються проекти створення власних космічних кораблів для «туризму» й «орбітальних готелів» для довготривалого перебування туристів на навколоземній орбіті» [цит. за 7, с. 42].

«Сам космос – говорить українська дослідниця Н. Малишева у своїй статті «Екологічне право нового тисячоліття долає земне тяжіння» – з екологічної точки зору є неоднорідним і маловивченим середовищем, а тому в підходах до можливого перебування в ньому людей слід виходити із презумпції його «ворожості», тобто реальної можливості негативного впливу на неадаптований людський організм ... Серед шкідливих факторів ... найбільш істотним та специфічним є невагомість ... Специфіку мають і питання ставлення з космічним сміттям, шумом, вібраційними впливами, освітленням та іншими екологічними аспектами, які до того ж діють у поєднанні з психологічним стресом і іншими пов'язаними факторами» [7, с. 113]. Під іншими пов'язаними факторами в ході релігієзнавчої експертизи буде цікаво знати про навіюваність та самонавіюваність, про віросповідання (чи атеїзм) «космічного туриста» тощо.

Зазначені процеси не можуть не знаходити свого сенсу дослідження в розвідках академічного релігієзнавства (взагалі) та під час релігієзнавчої експертизи зокрема. Саме прогнозування суспільних та релігійних відносин (прогностична функція та функція випереджаючого регулювання), з одного боку, та право, з іншого, покликане надавати упорядкованості процесам.

За таких обставин саме академічне релігієзнавство покликане слугувати науковим глом релігієзнавчої експертизи, оскільки, на відміну від богословського, академічне релігієзнавство є нейтральним, об'єктивним стосовно релігії, заснованим на принципах світоглядного плюралізму, позаконфесійності, історизму, системності, творчого характеру, поліметодичності.

У той час, коли релігія як форма суспільної свідомості, що ґрунтується на вірі людини в існування надприродного, пропонує специфічну світоглядно-моральну систему, завдання експерта в ході релігієзнавчої експертизи полягає в тому, щоби, застосовуючи методи академічного релігієзнавства на правових підставах, надати експертну оцінку вищевказаним релігійним феноменам і обґрунтувати їх сумісність

з існуючим суспільно-правовим порядком у країні.

Експертом у релігієзнавчій експертизі може бути особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства для надання висновку з досліджуваних питань. Зокрема, експерт повинен знати суспільно-історичну природу релігії, механізми її соціальних зв'язків із політичними, економічними, духовними системами суспільства, особливості їх впливу на віруючих. Поряд із цим експерт зобов'язаний доброзичливо або принаймні стримано ставитися до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Отже, світоглядною основою толерантності експерта є цінування різноманітності – природної, індивідуальної, суспільної, культурної.

У статті 10 Закону України «Про судову експертизу» зазначено, що наукові працівники державних спеціалізованих установ і відомчих служб, які проводять експертизи, повинні мати повну вищу освіту на освітньо-кваліфікаційному рівні не нижче спеціаліста або магістра та атестацію як судові експерти певної спеціальності.

Треба зазначити, що професійне мислення експерта в релігієзнавчій експертизі формується на ранніх стадіях здобуття вищої освіти і професійної спеціалізації. Процес мислення експерта визначається низкою логічних операцій та пов'язаний із моделюванням можливих ситуацій задля здатності до планування дій та передбачення їх наслідків. Такими операціями мислення експерта в релігієзнавчій експертизі є: порівняння пізнавальних об'єктів (наочно даних чи уявних, ідеалізованих); аналіз і синтез даних; абстрагування істотних ознак об'єктів від їхніх другорядних рис і від самих об'єктів; узагальнення, класифікація та ін.

Ми вважаємо, що експерт у ході проведення релігієзнавчої експертизи повинен мати евристичний стиль мислення, який забезпечить урахування швидкоплинності зміни змісту пізнавальних проблем у стабільній системі того чи іншого методу, що характеризується певною довготривалістю функціонування.

Висновки. Проведення релігієзнавчої експертизи базується на конституційних принципах дотримання права на свободу світогляду і віросповідання, інших прав і свобод людини та громадянина згідно із загально визнаними принципами і нормами міжнародного права і відповідно до Конституції України, прав релігійних організацій, а також незалежності експерта, об'єктивності, всебічності і повноти дослідження.

Релігієзнавча експертиза має комплексний характер. Зокрема, можна визначити, що об'єктами цієї експертизи є: установчі документи релігійної організації, рішення її керівних і виконавчих органів; відомості про основи віровчення релігійної організації і відповідних практик; форми і методи діяльності релігійної організації; богослужіння, інші релігійні обряди та церемонії; внутрішні документи релігійної організації, в яких відображається її ієрархічна та інституційна структура; релігійна література, друковані, аудіо- і відеоматеріали, які випускає та (або) поширює релігійна організація.

Щодо завдань релігієзнавчої експертизи, то їх можна охарактеризувати так: визначення релігійного характеру організації на підставі статутних документів, відомостей про основи її віровчення і відповідних практик; перевірка та оцінка достовірності відомостей, які наявні в наданих релігійною організацією документах щодо основ її віровчення; перевірка відповідності заявлених під час державної реєстрації форм та методів діяльності релігійної організації формам та методам її

фактичної діяльності.

Також слід зауважити, що під час проведення релігієзнавчої експертизи можуть бути роз'яснені й інші питання, які потребують експертної оцінки. Це може відбуватися як під час державної реєстрації релігійної організації, так і в ході контролю за діяльністю релігійної організації чи її членів (груп).

Експерт у релігієзнавчій експертизі – це особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства, володіє методами дослідження суспільно-історичної природи релігії, механізмів її соціальних зв'язків із політичними, економічними, духовними системами суспільства, особливості їх впливу на віруючих, та зобов'язана провести повне дослідження і дати обґрунтований та об'єктивний письмовий висновок.

Релігієзнавча експертиза – це комплексне дослідження експертом релігійних феноменів, що постають як форма самовизначення людини у світі, процесів взаємозв'язку релігії і суспільства, із застосуванням на правових підставах методів академічного релігієзнавства з метою надання експертного висновку.

Література:

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Експертизи у судовій практиці: наук.-практ. посіб. [Текст] / за заг. ред. В.Г.Гончаренка. – 2-ге вид., перероб. і допов. – К.: Юрінком Інтер, 2010. – 400 с.
3. Єленський В.Є. Глобальні тенденції релігійного розвитку у XXI столітті [Електронний ресурс] / В.Є.Єленський – Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/uk/2009/12/01/28334.html> – вільний. Назва з екрану.
4. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття [Текст]: Монографія / С.І.Здіорук. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
5. Ісус – мій Господь. Християнський молитовник [Текст]. – Вінниця: Видавництво Братів Менших Капуцинів, 2003. – 350 с.
6. Клименко Н.І. Судова експертологія: Курс лекцій [Текст] / Н.І. Клименко. – К.: Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. – 528 с.
7. Малишева Н.Р. Нариси з космічного права [Текст] / Н.Р.Малишева. – К.: Алерта, 2010. – 296 с.
8. Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама [Текст] / Гордон Ньюби. – Пер. с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2007. – 384 с.
9. Предко О.І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. Монографія [Текст] / О.І.Предко. – К.: Центр навчальної літератури, 2005.–278 с.
10. Робберс Г. Государство и религии в Европейском Союзе / Герхард Робберс Под редакцией М.А. Воскресенского, А.А. Красикова, Р. Н. Лункина, Р.А. Подопригоры, Л.С. Симкина и И.А. Шалобиной. - М.: Институт Европы РАН, ТЦ Юнеско, 2009. - 720 с.
11. Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение [Текст] / Ю.В.Тихонравов. – М.: ЗАО «Бизнес-школа «Интел-Синтез», 1998. – 252 с.
12. Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства [Текст] / В.М.Шевченко. – К.:Наук.думка, 2004. – 560 с.
13. Яблоков И.Н. Религиоведение [Текст] / И.Н.Яблоков. – М.: Гардарики, 2002. – 536с.

Гаврилюк Татьяна Викторовна
кандидат философских наук, доцент,
докторант Киевского национального
университета имени Тараса Шевченко

К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНОСТИ СОЧЕТАНИЯ ЗАПАДНОГО УЧЕНИЯ ОБ ОПРАВДАНИИ И ВОСТОЧНОГО УЧЕНИЯ ОБ ОБОЖЕНИИ

Человек является одной из главных и вечных загадок как философии, так и науки. Величие его творческих и познавательных способностей восхищает и создает почву для вознесения человека к божественным высотам, но беспомощность человека перед лицом природных и социальных потрясений обостряет вопрос о ценности и смысле человеческой жизни и часто низводит человека до единицы животного мира. Антропологическая катастрофа, постигшая человечество в XX веке, показала не только не состоятельность экономических, политических, социально-культурных систем, но и забвение человека как высшей ценности мира, что и стало причиной особенного интереса к христианской антропологии. Религиозные лидеры христианских конфессий, богословы и религиозные философы заново задаются вопросом о человеке и на основании Священного Писания, святоотеческого наследия и доктрин осмысливают сущность человека в ключе проблем начала XXI века.

В христианской антропологии межконфессиональные различия выражены менее всего. Это связано с тем, что учение о человеке никогда не было центральной проблемой богословия и все христианские конфессии основывают это учение на текстах Священного Писания (Быт. 1:26 – 27; 5:1; 9:6; Прем. 2:23; Сир. 17:1 – 13; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7; Кол. 3:8 – 10; Еф. 4:24; Пс. 81:6; Мф. 5:48; Ин. 10:34 – 35; 1 Ин. 4:17; Еф. 3:14 – 15; 5:1), в которых человек рассматривается как образ и подобие Бога. Различия появляются в тот момент, когда поднимаются вопросы “в какой степени” и “каким образом” человек действительно есть подобие Бога. Для современного человека ответ на эти вопросы достаточно актуален, поскольку он тесно связан с пониманием и осмыслением сущностного потенциала и ценности человеческой личности. В православном богословии ответ на эти вопросы находим в учении об обожении, к которому в последние десятилетия в русском православии особенно высок интерес, а в католическом и протестантском богословии в учении об оправдании.

Учение об обожении (греч. *θέωσις*) занимает особое место не только в православном вероучении, но и в православной духовности, поскольку в этом учении выражены путь и возможность становления человека богом. С православной позиции в этом осуществляется цель человеческого существования, то есть в непосредственном и полном энергийном единстве человека с Богом. Протопресвитер Иоанн Мейендорф указывает на то, что “Учение об обожении есть центральная тема византийского богословия и всего опыта Восточного христианства” [8, с. 225]. В этом учении раскрывается путь человека от падшего состояния к сверхъестественному божественному бытию. Учение об обожении тесно связано с темами спасения, боговоплощения и эсхатологии. Как отмечает русский философ, богослов С.Хоружий, “в сотериологическом русле эта идея возникает как прямое развитие той изначальной

новозаветной интуиции, что спасение, приносимое Христом, состоит не только в восстановлении первозданного состояния, бывшего до падения, но в осуществлении чего-то большего” [1, с. 318].

Учение об обожении формируется в раннехристианской церкви, поэтому признается как православной, так и католической мыслью, но в развитии своем приобретает существенные различия, которые отражаются и в понимании сущности человека.

Православная церковь основывает свое учение на трудах Иринея Лионского, Афанасия Великого, Максима Исповедника. Классическим выражением данной идеи стала формулировка Иринея Лионского: “Христос Иисус, Господь наш... стал Сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим.. [Христос] по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он” [3]. Таким образом, Православная церковь учит, что Бог стал человеком, чтобы человек через него стал богом. Идея Боговоплощения есть основанием идеи обожения.

Западная церковь развивает учение Августина, у которого идея обожения получает развитие в идее о благодати и приобретает отличные, от православного учения, черты. Спасение мыслится у Августина как преодоление греха и благодать представляется прежде всего Божественной помощью против греха и его власти. Таким образом, в западном богословии получает развитие учение об оправдании. Превазирование этого учения способствовало вытеснению идеи обожения в Западной церкви на задний план, но не исключило ее. Профессор по кафедре догматики и экуменического богословия, священник Петер Нойнер считает, что “учение об обожении представляет собой восточный аналог западному учению об оправдании верой и о спасении” [1, с. 325]. Он развивает свою мысль с вопроса о том, согласуется ли учение об обожении – при всей разнице в образе мысли – с учением об оправдании настолько, чтобы позволить Церквям Востока и Запада сформулировать совместное свидетельство по центральному вопросу о спасении человека (сотериологии). Этот вопрос требует внимательного рассмотрения антропологического контекста как учения об обожении, так и учения об оправдании.

Учение об оправдании верой – одна из центральных тем богословского диалога между церквями Реформации и Католической Церковью [1, с. 325]. Основу этого учения составляет вопрос о соотношении роли благодати и роли дел и поступков человека в деле спасения. Как известно, это был ключевой вопрос Реформации. И Лютер решил его однозначно, основываясь на Послании к Римлянам: “Праведник жив верой”. Согласно основоположникам протестантизма, первородный грех не только повредил природу человека, как учат православие и католицизм, но и целиком извратил её. В силу этого человек не может спастись своими заслугами. Спасение может прийти только как результат воздействия божественной благодати. Поэтому, учение об оправдании является важнейшим догматом большинства конфессий протестантизма. Исходя из учения о Боговоплощении следует заключение, что каждый пришедший в мир человек через искупительную жертву Иисуса Христа имеет надежду на спасение. Эту истину собственными усилиями человек не имел бы возможности познать, если бы “ему не было открыто Святым Духом” [5]. Исходя из этого, вера есть единственный путь спасения. Для Лютера вера - это не идеологическая установка,

это экзистенциальная позиция всего человеческого существа по отношению к Богу, когда человек во всех своих делах полагается не на собственные силы и знания, а на одного только Бога. Иные способы добиться спасения (обряды, аскеза, богоугодные дела и т.п.) считаются несущественными. Что касается добрых дел, то они являются плодом любви к Богу, проистекающей из веры в евангелие Христа. Согласно общему определению, оправдание означает, что Бог принимает грешника как свое чадо и наследника вечной жизни. Поэтому, в соответствии с протестантизмом, оправдание заключается в принятии Богом грешника, в создании им нового отношения между собой и целостной личностью человека. Оправдание – не награда за исполнение Закона, но дар Бога, предложенный в жертве Христа на кресте и обретаемый в вере. Человек даже не участвует в приготовлении к получению этой благодати, поскольку вера в человеке создается только по выбору и действием Святого Духа.

На Тридентском соборе (1545 г.) Римская Церковь рассмотрела вопрос о роли благодати в деле спасения человека и приняла формулировку, согласно которой спасение является Божественным даром, и человек не должен его заслуживать: “Если кто говорит, что человеку возможно спастись своими делами... без Божественной благодати, дарованной Богом через Христа Иисуса, да будет извержен” [1, с. 326]. Это постановление имеет важный онтологический и антропологический контекст. Ценность человеческого бытия определяется любовью Бога к человеку и жизнь человека, его судьба является не заслугой самого человека, не игрой случая, а даром любящего Бога. В этом контексте особое значение получает понятие личности человека. Как личность он представляет собой абсолютную ценность, исходящую из божественной любви.

В современной католической и протестантской антропологии проблема личности становится ключевой. Акцентируется внимание на необходимости различия между человеком и его поступками. Проблемам достоинства человека, ценности человеческой жизни уделяется внимание в многочисленных послесоборных энцикликах. Достоинство является фундаментальным признаком человека, который обеспечивает равенство в аспекте общего духовного призвания. Петер Нойнер отмечает: “человек не равен тому, что он делает, - ни добрым делам, ни дурным” [1, с. 327]. В современном потребительском обществе, в котором успешность жизни определяется материальным и социальным благополучием учение об оправдании раскрывается и в социальном аспекте. Здесь оно имеет компенсаторную функцию: “благовестие об оправдании ведет не к пассивности, но развязывает человеку руки для делания и открывает путь этике, потому что освобождает человека от душающего давления, проистекающего от стремления совершать как можно лучше и как можно больше всяких дел” [1, с. 328].

Общим для католической и протестантской позиции в учении об оправдании есть понимание определяющей роли благодати в деле спасения человека. Рассмотрим какую роль имеет благодать в православной идее обожения. Православная Церковь учит, что обожение недостижимо человеческими усилиями. Как совершенный дар, исходящий от Отца, оно установлено Богом, “желающим спасения и алчущим обожения людей” [7]. Дар обожения — дар нетварной божественной благодати. В этом мы находим единство у православных и католиков. Но в отличии от католического и протестантского учения об оправдании, православное понимание

обожения теснейшим образом связано с таинствами церкви и с духовным восхождением самого человека. Более того, С.Хоружий отмечает, что “главенство опыта богообщения, (исихастской) аскезы, составляющее специфическое отличие православной духовности, самым существенным образом сказывается на учении об обожении. В православной традиции обожение не является лишь теоретическим понятием, которое разрабатывается богословским рассуждением, - оно есть, пусть в начальных формах, единственно доступных в земной жизни, опытно постигаемая реальность” [1, с. 319]. Православная церковь учит, что даже грешные и падшие люди сохраняют возможность свободного выбора, и спасение понимает как “синергию”, то есть соработничество, взаимодействие Божественной благодати и свободной воли человека. Святитель Григорий Богослов говорит, что единение человека со Христом зависит и от людей: “Ибо надобно, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога” [2, с. 517]. Преподобный Максим Исповедник выражает связь обожения с Евхаристией: “Кто причащается ему [таинству Евхаристии] достойным образом, тех оно преобразует [таким образом, что]... они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия” [4, с. 174]. Обожение совершается во Христе благодатью Святого Духа. Вочеловечившийся Господь в благодатных таинствах и дарах соединяется и совоплощается с верными Ему душами. Через подобное соединение человек сопричащается Нетварной Божественной Жизни Святого Духа, делается причастником Божественного естества. В свете богословия Божественных энергий св. Григория Паламы обожение определяется как совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией: “Бог в полноте своей обожает тех, кто того достойны, соединяя Себя с ними не ипостасно – это принадлежит одному Христу – и не сущностно, но малую частью нетварных энергий... однако всецело присутствуя в каждой из них” [1, с. 322].

Говоря об онтологическом приобщении человека к Богу, Православная Церковь делает важную оговорку. Человеческая природа приобщается не к божественной сущности, а единственно в Его нетварных энергиях. Под энергиями Божиими понимается не тварный дар Бога человечеству, а сам Бог в действии. Энергии – не посредник между Богом и миром, а Сам Бог, входящий в прямую и непосредственную связь с человеком. Человек приобщается Богу в Его энергиях, а не в Его сущности, поэтому обожение означает, что человек становится Богом по благодати, а не по природе.

На высших ступенях духовной жизни, достижение которых, по учению св. Иустина Поповича, следовавшего мнению св. Макария Великого, возможно через претворение в жизнь евангельской этической триады — веры, надежды и любви, обоженный христианин получает особую благодать совершенства, выражающуюся в дарах чудотворений, исцелений, прозорливости. При этом его душа и ум совершенно соединяются с Богом. Этой триадой личность формируется по образу Христа, пока не станет “христообразной”. Этическая триада евангельских заповедей предвосхищает соединение с Божественной Тριάдой – Вечным Троическим Божеством. Ниспосылаемые Пресвятой Троицей благодатные переживания ведут подвижника к таинственному переходу из этической триады в Божественную, вводят в обожение, “боготворение” и “отрочение” его личности. Главной христианской

добродетелью в этической триаде выступает любовь. Таким образом, в православии основу спасения человека составляет не определенное количество добрых дел или только факт веры, а процесс изменения отношения человека к Богу, то есть духовно-нравственное перерождение личности. Для этого равно необходимы и вера, и дела – единство деятельной веры. Как гласит окружное послание Восточных патриархов 1723 года: “веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью (то есть верой как деятельной силой), то есть через веру и дела. Не призрак только веры, но сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе” [6, с. 165 - 166]. Таким образом, обожение имеет особую роль в православном вероучении. Это категория объединяющая аскетическую практику и догматическое богословие, представляющее собой синтез патристики и аскетики.

В XX веке учение об обожении развивается далее. Как отмечает С.Хоружий, “в трудах богословов этого этапа (В.Н.Лосского, архиепископа Василия (Кривошеина), протоиерея Георгия Флоровского и протопресвитера Иоанна Майендорфа), а затем и их продолжателей (митрополита Иоанна (Зизиуласа), Хр.Яннараса и др.) основы учения формулируются заново, на языке современного богословия и на новом уровне освоения источников, восстанавливается его исторический путь, и значение в православной духовности” [1, с. 323]. Но, не смотря на то, что в современной богословии особенно акцентируется внимание на личностном аспекте человеческой сущности, учение о синергии является единственной предпосылкой обожения.

Возвращаясь к вопросу о возможности сочетания западного учения об оправдании и восточного учения об обожении нужно отметить существенные различия этих учений в антропологическом контексте. Констатируя общие сотериологические основания данных учений в том, что благодать Божия имеет определяющее значение для спасения человека, важно обратить внимание на тот факт, что учение об оправдании не является духовным путем и, таким образом, не имеет в себе предпосылок для онтологического изменения человека. Учение об обожении, в его практическом применении, оказывает на человека преобразующее воздействие, изменяя его природу. Исходя из этого, данные учения нужно признать принципиально отличными в антропологическом контексте.

Литература

1. Богословская антропология. Русско-православный /римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. Ред. прот. Андрея Лоргуса, Б.Штубенрауха. – М.: Паломник; Никея, 2013. – 736 с.
2. Григорий Богослов, святитель. Слово 37 // Собр. Твор.: В 2 т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 517.
3. Лионский Иринея св. Против ересей. [Электронный ресурс] - Режим доступа к документу - http://mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/adv_haer.htm
4. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер.

с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М., 1993. – С. 154-184.

5. О свободе воли. Спор Эразма Роттердамского с Мартином Лютером. [Электронный ресурс] - Режим доступа к документу - <http://www.st.mrezha.ru/Erasmus.htm>
6. Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков о православной вере. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – С. 165 – 166.
7. Хоружий С.С. Обожение. [Электронный ресурс] - Режим доступа к документу - <http://azbyka.ru/dictionary/14/obozhenie-all.shtml>
8. Meyendorff J/ Byzantine theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. 2nd ed. ev. New York: Fordham University Press, 1979.

Литвинчук О. В.

Старший викладач

Житомирського державного технологічного університету

ПРОЯВИ МАРГІНАЛЬНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Однією з найважливіших проблем сучасного українського суспільства виявляється проблема деформації в соціальній структурі, яка відзначається нестійкістю як на рівні процесів, що відбуваються в соціальних групах, так і на рівні усвідомлення особистістю свого місця в системі соціальної ієрархії. Бідність, безробіття, економічна та соціальна нестабільність породжують та пришвидшують процеси маргіналізації населення. Унаслідок іде активне розмивання традиційних груп населення, формування нових видів міжгрупової інтеграції за формою власності, прибутками, включеності в різноманітні владні структури.

У сучасному постіндустріальному світі людина найбільше цінує гроші, оскільки завдяки їм може задовольнити всі свої потреби та бажання. Обравши саме таку життєву позицію, людина починає ставиться до інших не як до особистостей, а як до речей і засобів, за допомогою яких вона може досягнути бажаних цілей. Кожен вважає особистістю тільки себе, розглядаючи інших як частину ворожого світу. Ставлення людей один до одного з позиції егоцентризму породжує взаємне відчуження, ворожість, а точніше відбувається заперечення іншої особистості. Так в умовах зменшення кількості робочих місць і підвищення вимог до тих, хто бажає їх отримати, зростає конкуренція. Іншу людину розглядають як конкурента, суперника і, нарешті, як ворога.

Проведення невдалих реформ стало причиною того, що явище маргінальності надзвичайно поширилося в українському суспільстві. На думку В. Муляра, «ушвидшення суспільного життя в сучасних умовах створило об'єктивні умови для формування стабільного стереотипу про маргінальне як досить звичайне, буденне явище сьогодення. Воно хоч і шокує соціум своїми крайніми проявами, все ж сприймається як факт неминучий і досить поширений» [4, с. 267]. Процеси трансформації докорінно змінили соціальну структуру українського суспільства, не залишивши недоторканою жодної великої соціальної спільноти. Особливо актуальним є дослідження феномену маргінальності та його причин в українському суспільстві, у зв'язку з побудовою нових ідентичностей і збереженням цілісності особистості в умовах прискореної модернізації, спричиненої швидкими глобалізаційними процесами.

Сьогодні, говорячи про маргіналів, ми маємо на увазі не тільки аутсайдерів суспільства. Маргіальність стає універсальним феноменом. Вона підкреслює певний соціальний статус (зазвичай низький), приналежність до меншості, що знаходиться на межі чи поза соціальною спільнотою, сповідує цінності й веде спосіб життя, що відрізняється від загальноприйнятої норми. Маргінал відрізняється від загальної маси суспільства, а тому шукає нові способи існування в світі. Звичайна людина занадто

занурена в соціальну дійсність, намагаючись укріпити своє стабільне становище, тоді як маргінал пропонує альтернативу будь-якій визначеності та буденності. Свідомість маргінала не замкнена в собі, але вона не знає себе до кінця, бо знаходиться в процесі самовизначення й готова до нових можливостей. Маргінальний індивід здатний побачити те, що до нього ніким не помічалось. Разом з тим процес маргіналізації супроводжується втратою особистістю ідентифікації з певною соціальною групою та зміною соціально-психологічних орієнтацій. Це зумовлює соціальні переміщення певної частини індивідів. Однак «входження» в нову соціальну групу відбувається не миттєво, інколи – це довготривалий процес. У індивіда формується суб'єктивна самооцінка власних можливостей залежно від самооцінки ситуації; окреслюється стратегія нової поведінки.

Маргінальний стан властивий значній частині українського населення. Маргіналізація – прямий наслідок структурних змін, що відбуваються в сучасному суспільстві. За словами І. Пригожина, «ми живемо в небезпечному та невизначеному світі» [7, с. 6]. Людина знаходиться в маргінальному стані між різними складовими сучасного суспільства. Цю ідею підтримує й З. Бауман, зазначивши, що «перспектива отримати надійний притулок у кінці шляху відсутня» [1, с. 184]. На думку науковця, вищезгадана ситуація викликає в сучасній людині відчуття безнадійності, самотності, страху та відчаю. У такому суспільстві людина стає беззахисною перед дієвістю процесів, які вона не може контролювати. Ця ситуація породжує потяг відмовитися від довготривалих цілей і завдань заради досягнення найближчих цілей, задоволення нагальних потреб та отримання негайних результатів, що означає радикальний перегляд усієї системи цінностей і призводить, врешті-решт, до дезінтеграції як соціального, так і особистого життя.

У сучасних характеристиках маргінальності, зазвичай, переважають негативні аспекти, цей термін використовують як маркування для неблагонадійних соціальних груп, щоб підкреслити їх проблемність для суспільства. З одного боку, такий підхід пов'язаний з несприйняттям різноманітних девіацій і тлумаченням їх як суспільних проблем; а з другого, існує ряд причин щодо негативної інтерпретації маргінальності, по-перше, наявність периферійних соціальних груп, що негативно впливають на суспільство та розглядаються як проблемні групи, виступаючи об'єктом соціальної політики й соціального контролю; по-друге, занадто тривале перебування в маргінальному стані призводить до того, що соціальні зв'язки та взаємовідносини індивідів утрачають свою цінність, відображаючись у поведінці людей з деструктивною спрямованістю. Саме ці фактори зумовлюють негативний зміст соціальної спрямованості маргінальних процесів.

Технологічні, соціальні та культурні зрушення останніх десятиліть додали проблемі маргінальності якісно нових рис. Глобалізація, урбанізація, масові міграції, інтенсивна взаємодія між носіями різнорідних етнокультурних і релігійних традицій, вплив на населення засобів масової комунікації – усе це призвело до того, що маргінальний статус став у сучасному світі не стільки виключенням, скільки нормою існування мільйонів людей.

Переосмислення маргінальності в контексті сучасної ситуації в Україні дало підстави С. Макееву виділити два рівні аналізу маргінальності в українському суспільстві. По-перше, маргінальність можна трактувати як проекцію загальної

маргінальної ситуації, характерної для українського суспільства в цілому та окремих соціальних груп, на межі двох соціальних структур. При цьому маргінальну ситуацію вчений визначає як систему зовнішніх і внутрішніх умов існування, що виникає внаслідок широкомасштабних якісних нееволюційних суспільних змін, яким притаманна зміна державного устрою, трансформація соціальної структури та ціннісно-нормативної системи світосприйняття – структурна маргінальність, причиною якої є виключення індивідів і соціальних груп із системи виробничої діяльності, відсторонення від виконання суспільних та політичних функцій, споживання духовних цінностей. По-друге, маргінальність – це прояв перебування особистості в маргінальному статусі, що спричинений індивідуальними умовами – культурне трактування маргінальності.

Драматизм маргіналізації в українському суспільстві визначається відсутністю наступності переходу від індустріального соціалізму до інформаційного капіталізму як способу структурної стійкості. Крім того, підсилюється такими процесами, як накладення соціальної та вікової кризи у молоді й людей похилого віку; утратою важливості та функцій колишніх інститутів, що раніше визначали ідентичність; розривом із власною культурною спадщиною; зламом принципів соціальної взаємодії, сформованих попередньою епохою; утворенням ідеологічної напруженості між центром і периферією, яка відстоює традиційні цінності, культуру й звичне тлумачення історії.

Отже, до об'єктивних показників маргінальності можна зарахувати: територіальні переміщення; соціально-професійні переміщення, викликані новою ситуацією в сфері зайнятості внаслідок економічних змін; економічні переміщення, пов'язані з майновим розчленуванням суспільства; а до суб'єктивних – ступінь самооцінки примусового чи добровільного переміщення; ступінь усвідомлення кардинальності зміни соціально-професійного статусу; оцінка підвищення чи пониження власного соціально-професійного статусу.

Для сьогодення темпи маргіналізації в Україні достатньо небезпечні. М. Шлемкевич зазначає у своїй праці «Загублена українська людина»: «тож хай і рветься пряжа наших шукань, ми спокійно підніматимемо загублені кінці й в'язатимемо їх у дальші роздуми про сучасну кризу української душі, виразним знаком якої є саме загублена українська людина» [9, с. 131].

Говорячи про тотальність такого явища, вивчення в якості початкової причини маргінальної ситуації в українському суспільстві якогось одного чинника буде нелогічним, оскільки це результат взаємодії комплексу соціальних чинників: внутрішніх і зовнішніх. До внутрішніх ми зараховуємо нездатність адаптуватися до нових умов, утрату соціального статусу, а до зовнішніх – міграцію, соціальні та економічні потрясіння в суспільстві. Оскільки основними детермінантами процесу маргіналізації в сучасному українському суспільстві виступають спад в економіці, безробіття, міграції, зростання злочинності, криза системи цінностей у період модернізації, можна виділити такі чинники маргіналізації, як економічний, політичний, соціальний. Поєднання цих чинників у житті окремої людини підсилює можливість маргіналізації.

Серед основних історичних причин маргіналізації можна назвати відчуження людини від власності, зниження рівня духовності, самопожертва заради безкорисного

патріотизму. Багаторівневий політичний, економічний, комунікативний простір України як незалежної країни ніколи не планувався. Унаслідок накладання різномасштабних просторово-часових процесів посилилась енергетика маргінальних станів, руйнівних тенденцій у суспільстві та економіці.

До проявів маргінального в Україні належать: різка поляризація соціальних верств за рівнем життя; перевага спадної соціальної мобільності в умовах загальної кризи; занепад колишнього середнього класу; збільшення периферійних верств тих, хто, не ідентифікуючи себе з основними соціальними групами, не бере участь у відносинах і діяльності центральних інститутів; утрата суспільством єдності; зростання соціального відчуження; розрив соціальних і культурних зв'язків; наростання в периферійних верствах почуттів розгубленості, тривоги, нестабільності, дезорієнтації, втрати звичних і перевірених орієнтирів, що призводить до відчуття себе чужим у рідному суспільстві; добровільний відхід цілих соціальних груп за межі панівних відносин; замкнутість у субкультурах; культурна й духовна фрагментарність; збільшення кількості сект; зростання рівня злочинності та наркоманії серед молоді за умов неконтрольованого суспільством завершення формування ідентичності; вороже ставлення до центральних інститутів влади й протестна поведінка; зайва заполітизованість більшості суспільних процесів; конфлікт етнічних, релігійних і цивільних ідентичностей у ситуації ідеологічної невизначеності; відсутність політичної суб'єктності.

Серед основних маргінальних груп сучасного українського суспільства називають: збіднілі верстви населення, безробітні, «елітна» група населення, люди похилого віку, молодь, мігранти тощо.

Водночас зростає чисельність людей, які втрачають етнічне чи національне коріння, вважаючи себе космополітами, лібералами в найбільш широкому розумінні цих понять, громадянами світу, які піддають ерозії багато цінностей, принципів, інститутів [2, с. 12].

Одним з найвагоміших факторів маргіналізації в суспільствах, що трансформуються, стає масове безробіття. Збільшення кількості безробітних сприяє поповненню армії викинутих на узбіччя життя, тобто маргіналів.

Безробіття зумовлює розповсюдження неформальної зайнятості, нелегітимних способів отримання доходу, що лише поглиблює ступінь маргіналізації й соціального виключення певних прошарків суспільства в Україні. Юридичні та соціальні гарантії не поширюються на цю категорію, що зумовлює, зокрема, кризу професійної ідентифікації й збільшення латентної ідентичності: «винагороджувані фахові ідентичності» в тіншовій економіці не називаються ні в соціологічних опитуваннях..., ані в податковій інспекції» [3, с. 161].

Переселення – важливий елемент спадної соціальної мобільності, тому що більшість людей переходить із середньої сходинки соціальної ієрархії на нижчу. Переселившись, мігрант втрачає родину, соціальний статус, житло, роботу, друзів. На новому місці проживання йому потрібно відновити попередньо втрачені статуси, інтегруватися в нове соціокультурне середовище. Це достатньо складно, оскільки багатьом кваліфікованим працівникам приходится виконувати роботу звичайних низькооплачуваних працівників. Об'єктивні труднощі в матеріальній сфері, поєднані з труднощами від втрати майна, поганих побутових умов, викликають ситуацію

множинної маргінальності, зумовлену необхідністю адаптації до нового середовища.

Серед об'єктивних факторів, що загострюють маргінальну ситуацію вимушених переселенців, варто відзначити ставлення до них місцевого населення, яке не завжди є побижливим до чужинців.

Потрапляння мігрантів в інокультурне середовище спричинює дисбаланс у системі «людина – середовище», загострюючи проблему культурного характеру. Примусові мігранти володіють маргінальною етнічною ідентичністю, балансуючи між двома культурами, не володіючи при цьому належним чином нормами та цінностями жодної з них.

Трудова міграція за межі України постає як спосіб подолання економічної маргінальності, але при цьому не долається соціальна маргінальність у цілому, зокрема може додаватися її культурний тип. «Через те, що основна частина трудової міграції за межі України відбувається нелегально та поза сферою регулювання трудових стосунків, трудові мігранти стають «двічі виключеними»: у країнах докладання своєї праці вони не можуть ні реально, ні навіть формально користуватися правами громадянина» [8, с. 83].

Стан маргінальності мігрантів породжує внутрішнє напруження, психічні розлади, а з іншої сторони, поєднання елементів різних культур може призвести до збагачення особистості за умови розвитку її творчих здібностей і задоволенні елементарних потреб.

Отже, усі зміни соціальної ситуації для мігрантів можуть сприяти їхньому підйому на нову, вищу сходинку, або опускати на нижчу внаслідок недостатньої підтримки з боку суспільства, держави та відсутності власних зусиль.

Специфіка маргіналізації українського суспільства проявляється в тому, що в її процесі з'являються маргінали, які відрізняються від маргінальних груп стабільного, повноцінного суспільства. Поняття «нові маргінальні групи» першочергово було пов'язане з кризою зайнятості, спричиненою науково-технічною революцією (індустріалізацією). Науковці дійшли висновку, що поряд з визнаними традиційними маргіналами – «переважно люмпен-пролетаріатами, для яких характерна повна десоціалізація, ідентифікація зі злочинним світом, відсутність освіти та професійної кваліфікації, низький рівень соціальних очікувань та інше, а також груп, що знаходяться на шляху до перетворення в люмпенів»; є категорії, «до яких належать особистості, витіснені з виробничого процесу, але, водночас, з високим рівнем загальної та професійної підготовки, завищеними соціальними очікуваннями, високою політичною активністю й здатністю формулювати свої прагнення в ідеологічній формі». У середовищі нових маргінальних груп І. Попова виділяє два типи: по-перше, соціальні групи, які втратили власний соціальний статус і не мають можливості отримати новий статус, який відповідав би новим потребам; по-друге, групи, які набули новий відмінний соціальний статус, що суттєво відрізняється від попереднього, але не можуть його адекватно функціонально забезпечити у зв'язку з відсутністю дієвих механізмів на рівні суспільства [6].

Отже, це високоосвічені, політично активні люди з розвиненою системою потреб, з великими соціальними очікуваннями. Крім того, серед нових маргіналів працівники науки, культури, освіти, люди похилого віку, випускники шкіл і вузів, які не змогли влаштуватися на роботу. Як наслідок, в Україні відбувається маргіналізація

суспільства «зверху» (кланова) і «знизу» (люмпенізація), яка протидіє національним та демократичним цінностям.

На сучасному етапі ми зобов'язані мислити глобально для того, щоб допомогти маргіналу віднайти нові шляхи для побудови правильної ідентичності, яка нарешті дозволить йому відчувати себе звичайною повноцінною особистістю в сучасному суспільстві. На думку Х. Ортеги-і-Гассета, «ми живемо в час, що чує в собі неймовірну здібність творити, але не знає, що творити. Він панує над усіма речами, але не є паном самого себе. Він чується розгубленим у власному багатстві» [5, с. 38].

Отже, роблячи висновок, зауважимо, що через розбіжність соціальних орієнтирів українському маргіналу складно зробити соціальний вибір, і, як результат, виникають труднощі щодо прогнозування соціальної дійсності, а також власного майбутнього. Об'єктивна відсутність узгоджених зовнішніх орієнтирів для соціального самовизначення примушують маргінального індивіда більше зважати на внутрішні орієнтири, безпосередньо особистісну ідентичність і систему цінностей. В умовах соціокультурної трансформації українського суспільства виникає ціннісна невизначеність, при якій стара шкала цінностей втрачає актуальність, а нова не встигає сформуватися. Усе це підсилює деструктивізм маргінальності. Як результат, формуються маргінальні групи бідних, безробітних, мігрантів та «нових маргіналів».

Список використаної літератури

1. Бауман З. Индивидуализированное общество: Пер. с англ. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
2. Гаджиев К. С. Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы философии. – 2011. – № 10. – С. 3-16.
3. Макеев С. Соціологічний аналіз ідентичності // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 3. – С. 161–163.
4. Муляр В. І. Проблема становлення особистості в системі «індивід-суспільство» (філософсько-культурологічний аналіз). – Житомир : ЖДТУ, 2005. – 320 с.
5. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – 420 с.
6. Попова И. П. Новые маргинальные группы в российском обществе (теоретические аспекты исследования) // Социологические исследования. – 1999. – № 7. – С. 62–71.
7. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Пер. с англ. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
8. Толстих Н. В. Соціальне виключення в сучасній Україні: спроба оцінки / Н. В. Толстих // Український соціум. – 2003. – № 1 (2). – С. 81-85.
9. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – Нью-Йорк, 1954. – 157 с.

Муляр В. І.

Доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри гуманітарних наук

Житомирського державного технологічного університету

ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДНОГО ПРАВА ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ НОВОЄВРОПЕЙСЬКОГО ВАРІАНТУ

XVII століття відкриває нову епоху в західноєвропейській історії. На зміну феодалному способу виробництва приходять капіталізм. Він несе з собою не тільки кардинальні зміни в суспільному виробництві, але й у світоглядних засадах життєдіяльності людей. Не стала винятком і царина науки в цілому, політичної філософії зокрема. Вже з перших десятиріч XVII століття розпочався процес остаточного її вивільнення з-під теологічного диктату. У наукових дискусіях зникає релігійне тло і секуляризація проблем, яка була характерна для християнської доби. Ідея необхідності точного знання і розуму, на основі якого воно з'являється, усе більше захоплює не тільки природничі науки, але й гуманітарну думку. Раціоналізація політичної філософії – так можна охарактеризувати головну тенденцію у розгортанні явлень про людину, її сутність, права та свободи.

Розвиток політичної філософії Нового часу характеризується двома взаємно протилежними тенденціями. З одного боку, спостерігається небувале розширення спектру політичних поглядів: від ортодоксальних до радикальних. З іншого боку, саме в Нові часи починається теоретичне і ідеологічне конституювання основних напрямків політичної думки, розгортання яких пов'язується з аналізом провідних проблем гуманітарного, соціального та політичного життя суспільства. До таких можна віднести проблеми природного права, суспільного договору, держави та громадянського суспільства, механізмів ефективного функціонування державної влади тощо.

У Нові часи особливої актуальності набуває теорія природного права. З'явившись ще в часи античності, ця філософсько-політична доктрина зазнає своєї модернізації. Одним з нових інтерпретаторів природного права став нідерландський філософ і юрист Гуго Гроцій (1583-1645 рр.) З дитинства він отримав блискучу освіту, проявивши свої таланти у віршованій формі. Потім закінчив Лейденський університет, займав досить високі посади, серед яких – посада чиновника Пенсійного департаменту та мера Роттердама. З 1619 року життя Г. Гроція супроводжувала серія трагічних подій, пов'язана з політичними процесами в Королівстві Об'єднаних провінцій. У результаті він був засуджений на довічне ув'язнення, однак через два роки втік з тюрми і решту свого життя провів у Франції, виконуючи найрізноманітніші доручення королеви. Смерть його була також трагічною – Г. Гроцій потрапив у корабельну катастрофу, яка обірвала його життя. Найбільш відомим його твором був трактат "Про право війни та миру" (1625 р.)

Аналізуючи бурхливі політичні процеси XVII століття в Західній Європі, Г. Гроцій ставив одне з ключових питань: чи насправді людська природа така, що вона

зумовлює постійну боротьбу, конфлікти, громадянські війни тощо? Чи є для людини якісь основоположні засади, цінності, що виступають останнім бар'єром на шляху взаємного знищення? Відповідаючи на ці запитання, нідерландський мислитель стверджував, що повинні існувати загальні моральні принципи, які можна було б застосовувати для розв'язання міжнародних конфліктів, міжособистісних суперечок. Це випливає з самої природи людини. «Людина, – стверджував Г. Гроцій, – безперечно є твариною, але твариною вищого кшталту, куди більш далекою від інших тварин, ніж інші види тварини різняться між собою. Одначе серед характерних рис людини – потяг до суспільства, тобто до суспільного життя – не до життя взагалі, а до мирного і організованого, відповідно до міри розуму співжиття з людьми, подібними до себе; такий суспільний потяг стоїки називали «соціабельністю» [2, с. 379]. Збереження миру і злагоди в суспільному житті людей – це обов'язкова умова нормального функціонування людської природи. «Таке підтримання соціального ладу, яке ми приблизно окреслили і яке узгоджується з людським розумом, обґрунтовано можна назвати джерелом права» [2, с. 379].

Отже, за думкою Г. Гроція, існують мінімальні умови, які мають усвідомлюватися всіма і яких мають усі дотримуватись, щоб добитися встановлення миру та злагоди – природного права людини. В основі існування цих умов лежить людська натура – здатна до спільного життя і здатна на розумних началах його побудувати.

Особливістю підходу Г. Гроція до обґрунтування природного права була та, що він раціоналізував природне право. Природне право, за думкою нідерландського філософа, – не тільки те, що зумовлено людською природою як потреба спільного колективного життя. Ще важливішим є те, що ця необхідність спільного життя людей в умовах миру та злагоди є результатом розуму людини як істоти. «Закон природи, – пише Г. Гроцій, – це диктат здорового розуму, який вказує, що певна дія, відповідно до того, узгоджується вона чи не узгоджується з раціональною природою, містить у собі моральну якість першоелементів чи моральну необхідність; і що, як наслідок, таку дію або забороняє, або приписує творець природи – Бог» [2, с. 380]. Природне право – це сукупність взаємних вимог індивіда до людської спільноти і навпаки, які мають бути визнані як такі, що обґрунтовані здоровим глуздом і настановами Бога. Ці вимоги настільки важливі, наскільки і очевидні. Вони аксіоматичні, як аксіоматичне те, що двічі по два – чотири. Жоден ум не може сумніватися в цих правах. До таких Г. Гроцій відносить недоторканість власності, добро, віра, чесність у справах і загальна узгодженість наслідків людської поведінки тощо.

Г. Гроцій вважав, що така загальна мораль має ґрунтуватися на двох засадах. Перша з них – це та, що принцип самозбереження має завжди бути законним, а друга – та, що свавілля і несправедливість інших осіб (тобто дії, необґрунтовані мотивами самозбереження) завжди мають вважатися незаконними. І ці засади ніколи не мають змінюватись, незалежно від того, в яких умовах живуть люди.

Відновлення проблеми природного права Г. Гроцієм мало неабиякі наслідки для подальшої історії як західноєвропейської спільноти, так і політичної думки. Вже в творах видатних представників англійської політичної філософії XVII століття Томаса Гоббса та Джона Локка ми спостерігаємо актуалізацію цієї проблеми, однак в набагато ширшому розумінні – в контексті обґрунтування концепції громадянського

суспільства та форми державного правління.

Вибір Т. Гоббса і Дж Локка не випадковий. Обое жили і творили в епоху, коли європейська історія і політична філософія впритул наблизились до актуалізації, насамперед, економічного, а далі і політичного розкріпачення людини. Можна твердо говорити про те, що і Т. Гоббс, і Дж. Локк своїми поглядами не тільки відобразили політичні процеси того часу в Англії, але були певною мірою їх ідеологами. При цьому розквіт сил і творчості першого з них припадає на революційні події середини XVII століття і диктатуру О. Кромвеля, а другого – на час безкровної революції 1688 року і якісної зміни системи державного врядування в цій країні. Цікаво і те, що як Дж. Локк зовсім не причетний до політичних процесів Англії середини XVII століття за віком (народився 1632 року), так само Т. Гоббс не застав події кінця століття (змер 1679 року) Певною мірою можна говорити про те, що кожен з цих видатних англійців уособлював не лише події того часу, але й цілі історичні тенденції як в політичних процесах, так і в політичній філософії. В тому числі в актуалізації феномена природного права людини та громадянського суспільства. При цьому обое виносили тему природного права засадною в обґрунтуванні оптимальної моделі суспільного врядування.

Тема природного права постала в XVII на повний зріст. Крім того, вона повернулася іншими гранями. Насамперед це було пов'язано з глобальним процесом секуляризації всього суспільного та індивідуального життя людей в Західній Європі, а особливо в Англії. В контексті цих процесів теоретичні стандарти обґрунтування природного права в його переважно теологічній інтерпретації нічого нового не пояснювали в явищі життєдіяльності людини того часу і вимагали нового змісту. Саме така логіка простежується в політичній філософії Томаса Гоббса.

Томас Гоббс народився 1588 року в сім'ї приходського священика. Змалку виявив хист до вивчення класичних мов і вступив до Оксфордського університету, який закінчив 1608 року. Працював домашнім учителем, подорожував по Європі, був особистим секретарем знаменитого Ф. Бекона. З 1640 року знаходився в еміграції у Франції, а після встановлення диктатури Кромвеля повернувся до Англії (1651р.) У подальшому спробував теоретично обґрунтувати жорстке монархічне правління. Найвідомішою його роботою вважають фундаментальну працю «Левіафан, або Матерія, форма та влада держави церковної та громадянської».

Серцевиною політичної доктрини Т. Гоббса виступає ідея повної свободи людини, безмежного індивідуалізму кожного. Хоч деякі автори запевняють, що справжні мотиви, якими керувалися люди в цивільному житті, були для Гоббса не дуже ясними, насправді англійський філософ чітко уявляв, що вся людська поведінка мотивується особистою корисливістю. Безмежний особистий егоїзм – це те, що рухає життям кожного. Це не дається від Бога, а є органічною складовою людської природи. Егоїзм є тією найдрібнішою, а тому висхідною клітиною, яка, втілюючись у життєдіяльності індивіда, викликає до життя мотиви володарювання, власності, заздощів, злорадства, боротьби тощо. Відтак існує «війна всіх проти всіх», найглибшими причинами якої є три основні: суперництво, недовіра, жадова слави [3, с. 154]. Оскільки всі люди від природи є рівними стосовно фізичних і розумових здібностей, то війна всіх проти всіх – це їх природний стан. Не варто цим хизуватися або це засуджувати, оскільки такий стан є природним для людей і є фактом.

Проблема полягає в іншому. А саме в тому, що глибинна сутність індивіда – його безмежний особистий егоїзм, – як це не парадоксально, у процесі реальної життєдіяльності висуває на чільне місце в системі цінностей індивіда інше – потребу власної безпеки, самозбереження. Незважаючи на те, що потреба безпеки є набутою необхідністю людини, фактично вона починає функціонувати як природна і базова. Це потреба, яка починає впливати на просторово-часові характеристики індивідуального егоїзму. Коло замикається і далі індивід без зовнішньої сили не може вийти з універсальної залежності власного егоїзму і проблеми безпеки. Дотримання ним природних законів (справедливість, безпристрасність, скромність, милосердя, вдячність, легке пробачення образ, довіра тощо) неможливе в принципі, оскільки, на думку Т. Гоббса, в світі глобального панування індивідуального егоїзму людина, яка спробувала б жити за цими законами, неодмінно б втратила власну безпеку. Більше того, чим більше індивід живе за природними законами, тим менше шансів власної безпеки він отримує. Скажемо ще відвертіше: рівень власної безпеки індивіда в умовах природного існування людей, за Т. Гоббсом, визначається інтенсивністю прояву його егоїзму. «Я розкрив, – пише він у «Левіафані», – загальну схильність усього людства – вічну і невгамовну жадобу нової й нової влади, що зникає тільки зі смертю. І причина такої схильності – не завжди та, що людина сподівається на гострішу насолоду, ніж та, яка вже стала приступною; чи що вона не може задовольнитися помірнішою владою: річ у тім, що вона не може вважати наявні владу і засоби для прожиття за добрі без можливості здобути ще більші» [2, с. 413-414].

Як бачимо, за Гоббсом, людство нічого втішного не отримує, коли живе в умовах природного стану. Такий стан несумісний з будь-якою цивілізованістю: нема ніякої індустрії, навігації, культивуації землі, будівництва, мистецтва та літератури, а людське життя стає самотнє, убоге, мізерне, бруталне і коротке. В цьому житті нема ні правильного, ні неправильного, ні справедливого, ні несправедливого. Логіка Т. Гоббса зводиться до одного: мир і співпраця сприятливіші для самозбереження, ніж насильство і загальна конкуренція. Однак мир і співпраця можливі лише за умови, коли є довіра між людьми. Та природа людського егоїзму така, що вона не здатна на довіру, а продукує якраз недовіру. Звідси англійський філософ робить висновок: людське суспільство можливе, природні закони можливі, але не за рахунок взаємної довіри. Люди можуть прийняти певну форму врядування, але тільки з причини гарантування власної безпеки. Саме власної безпеки, а не безпеки інших. Права і свободи громадян можна забезпечити лише тоді, коли в об'єднаному суспільстві кожен буде мати користь для себе. Форма як державного, так і громадянського врядування має під собою суто прагматичні, утилітарні засади. А відтак це означає, що суспільство, спільнота – суто «штучні утворення» для запобігання простому використанню природної сили. До об'єднання в спільноту індивіда змушують не інтереси загального миру і добробуту, а лише гарантії власної безпеки.

Отже, будь-яке врядування краще від природного стану людей. І лише тому, що воно якщо повністю і не знімає, то хоча б притупляє гостроту питання про власну безпеку для кожного індивіда. Питання рівня безпеки – це питання форми врядування. Однак, на думку Т. Гоббса, угоди без меча – то лише слова без будь-якої сили, що могла б сповна гарантувати безпеку людини [2, с. 417]. Ці слова англійського філософа засвідчують, що він віддавав перевагу лише такій формі об'єднання людей,

яка винятково ґрунтується на силі і страхові. Адже людина за природою асоціальна і це є першим і переконливим аргументом за найжорсткішу форму влади. За таку форму влади, яка ґрунтується на примусові. Ця логіка приводить Т. Гоббса до ідеї абсолютистського правління, де, як не парадоксально, і можлива повна гарантія безпеки людей, а значить їх природних прав.

Таким чином, Т. Гоббс запропонував варіант суспільного врядування, за яким безмежно домінує єдина воля, яка є суверенною і винятковою. Громадянські права і свободи індивідів ототожнюються з сувереном, ним формулюються і ним гарантуються. Актуалізуючи нове пояснення природного права, англійський філософ фактично заперечував громадянське суспільство як таке, де інтереси громадянина є чільними для нього самого. Натомість він пропонує таке об'єднання людей, де право індивіда буде обмежене не ним самим (він на це не здатний), а сторонньою для нього силою – всеосяжною, жорсткою і страшною.

Іншим видатним представником політичної філософії XVII століття був англієць Джон Локк (1632-1704 рр.). Він народився в родині провінційного адвоката, навчався в Оксфордському університеті, був домашнім лікарем та вихователем, займався політикою, обіймаючи відповідальні посади в урядових установах тогочасної Англії. Найвідомішою його працею в царині політичної філософії визнають “Два трактати про врядування”.

Вихідні ідеї моделі суспільного врядування в політичній філософії Дж. Локка багато в чому повторюють концепцію Т. Гоббса. Одночасно його розуміння сутності природних прав та громадянського суспільства якісно відмінне. Основою роздумів Дж. Локка, як і у його попередника, є обґрунтування природних прав людини. Звичайно, на думку англійського філософа, природне право існує. Однак його інтерпретація Локком не повторює ні теологічну версію, ні версію Т. Гоббса. Це є якась серединна позиція. Дж. Локк відкидає ідею Т. Гоббса про асоціальність людини і фактичну її природну нездатність до моралі та об'єднання. Він хоч і поділяв теорію індивідуального егоїзму, все ж не надавав їй абсолютного значення. За Локком, людина, звичайно, шукає власної вигоди, але вона володіє здатністю визнавати таку саму здатність в інших людей. Це значить, що в людській природі апіорно закладена соціальність. Це значить, що природний стан людини – це стан миру, доброї волі, взаємної допомоги, турботи про взаємне збереження. «Оскільки люди, – пише Дж. Локк, – за природою вільні, рівні і незалежні, то нікого не можна вивести з цього стану й підкорити... без його на те згоди. Єдиний спосіб відмовитись від своєї природної свободи й накласти на себе узи громадянського суспільства (виділене Локком – В. М.) – це домовленість з іншими людьми про об'єднання у спільноту задля зручного, спокійного і мирного співжиття, надійного користування своєю власністю, а також більшої, ніж у тих, хто не живе в суспільстві, безпеки» [1, с. 180]. У цих словах Дж. Локка якнайкраще і найточніше відображена його наукова позиція – обґрунтування як соціальної природи індивідів, так і громадянської природи людської спільноти. Адже індивіди об'єднуються не лише задля гарантії власної безпеки, яка, за Дж. Локком, є однією з основ природних прав людини. Громадянський характер об'єднання людей – гарантія того, що індивід не втрачає свої права і свободи повністю. На відміну від Т. Гоббса, який погоджувався на повне і безжалісне підкорення природних прав індивіда суверену задля безпеки самого

індивіда, Локк обґрунтовує групу природжених, невід’ємних особистих прав людини, які обмежують сферу компетенції спільноти і виконують роль щита від зазіхань на волю чи власність приватної особи. На його думку, дві справи – збереження громадського добра і оборона приватних прав – стають однією спільною справою.

Показовою для розуміння позиції Дж. Локка щодо можливостей громадянського суспільства є його ідея висхідних, базових природних прав індивіда. Він обґрунтовує елементарні засади всієї системи прав людини і громадянина – право на життя, свободу, власність. «Щоб правильно зрозуміти, що таке політична влада, і простежити її витoki, – стверджує Локк, – ми мусимо розглянути стан, притаманний усім людям за природою, - а це є стан повної свободи у керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном та особою так, як вони вважають за потрібне...» [1, с. 131]. Вказані права людини є вродженими для кожного, а значить, ніколи не можуть бути відчужені. Розуміння цього факту кожним індивідом є основою соціальної природи людей. Кожна з цих норм з необхідністю передбачає іншу, а всі вони в єдності заґрунтовують головну світоглядну засаду людини – право кожного на вільне самовизначення та самореалізацію. Саме це дає право Дж. Локку розглядати природні права індивідів у їх рівності один до одного. Природний стан людей – це стан рівності, за якого вся влада і компетенція є взаємними і на основі яких можливі величні принципи справедливості та милосердя.

Віокремлення Дж. Локком базових природних прав дало можливість йому стверджувати, що виникнення суспільства і держави (політичної влади) – явища не одного часу. І це надзвичайно важливо для розуміння його концепції громадянського суспільства. За Дж. Локком, людська спільнота існує фактично вічно, скільки існують люди, оскільки людина за своєю природою є соціальна істота. У цьому – природна здатність людської спільноти до створення громадянського суспільства. Політична ж влада має нести в собі функцію сприяння потенційної здатності індивідів до громадянського життя.

Досить короткий аналіз філософсько-політичних поглядів Г. Гроція, Т. Гоббса і Дж. Локка – трьох видатних представників західноєвропейської політичної філософії XVII століття – показує, що фактично в цей час у новоєвропейській інтелектуалістиці формується концептуалізація двох важливих проблем природного права та громадянського суспільства. І, насамперед, це відбувається на рівні методології, у даному випадку, політичної філософії. Такий взаємозв’язок вказаних проблем видається абсолютно виправданим. Адже природні права лежать в основі виникнення та розгортання громадянського суспільства. З іншого боку, останнє виступає як необхідна умова і природне середовище, де повною мірою лише і реалізуються природні права людини.

Список використаної літератури

1. Локк Дж. Два трактати про врядування / Пер. з англ. О. Терех, Р. Димерець. – К.: Основи, 2001. – 265 с.
2. Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
3. Таранов П. С. Анатомія мудрости: 120 філософов: в 2-х т. – Симферополь: Ренеме, 1997. – 624 с.

Бушман І. О.,

кандидат філософських наук,
Сумський державний університет,
кафедра філософії, соціології та інноваційних соціальних технологій

Бачал О.О.

Сумський державний університет,
факультет економіки та менеджменту
студентка групи Ф-11

ФОРМУВАННЯ БАНКІВСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізація та ріст нестабільності, особливо чітко проявляються в банківському секторі економіки, так як вони найбільш чутливі до впливу зовнішніх факторів. Дійсно, сучасний банк – це високотехнологічний фінансовий інститут, який здатний обслуговувати будь-які складні комерційні проекти та угоди. Тому дуже важливим є вивчення світового попиту забезпечення ефективної міжнародної діяльності банків в умовах глобалізації.

У науковій літературі з проблем глобалізації висвітлюються аспекти, пов'язані з окремими її проявами на фінансовому ринку. Напрямок і тенденції глобалізації банківського ринку, питання транснаціоналізації надання фінансово-кредитних послуг, відкриття локальних фінансових ринків під тиском глобального фінансового капіталу представлені в працях зарубіжних авторів Друкера П., Кіссінджера Г., Кругмана П., Люттвака Э., Мартіна Г. П., Обстфельда М, Пебро М., Тоффлера О., Шуманна Х. та ін.

Проблеми глобалізації економічних зв'язків на різних рівнях господарювання розглядали О. Білорус, А. Гальчинський, М. Делягін, І. Михасюк, Є. Мочерний, Ю. Пахомов та інші дослідники.[1,5,6,7].

Поняття глобалізації було використано вперше тільки в 1983 р. Т. Левітт у статті «Harvard Business Review». Він характеризував глобалізацію, як процес злиття ринків окремих продуктів, які виготовляють транснаціональні корпорації (ТНК). Проте, закріпилось це поняття в якості одного з стереотипів свідомості у другій половині 90-х років. У науковий оборот його почали вводити з 1996 р.

Ми розглядаємо глобалізацію, як процес зростання об'єму міжнародних торгових, фінансових та інвестиційних потоків при їх прогресуючій взаємодії, коли розвиток всіх сфер економічного життя все більше визначається дією не національних і регіональних, а всесвітніх факторів.[6,с.205-206.]

Основними рушійними факторами глобалізації фінансових ринків є дерегуляція банківської діяльності і лібералізація фінансових ринків. Розглянемо лібералізацію, як розширення свободи економічної діяльності, повне або часткове зняття політичних, юридичних та адміністративних обмежень приватної ініціативи. Ці процеси ведуть до зростання кількості та ролі ефективних, тобто відповідальних

власників. При цьому стираються інституційні розмежування між різними видами банківської та фінансової діяльності: комерційної, інвестиційної, страхової і т. д. У результаті істотно змінюється характер і форми конкуренції на фінансових ринках. Банки змушені конкурувати одночасно в багатьох сегментах фінансового ринку, причому не тільки один з одним, але і з іншими фінансовими інститутами - страховими та інвестиційними фондами, фінансовими компаніями і т. д. А в умовах лібералізації - не тільки з резидентами, але і з нерезидентами.

З іншого боку, лібералізація, створює умови для розвитку закордонної мережі філій банків та формування міжнародного банківського бізнесу, що, звичайно, підсилює конкурентну боротьбу, але, з іншого боку, одночасно активізує консолідацію банківського капіталу. Це призводить до збільшення кількості злиттів і поглинань у банківській сфері, до розширення і збільшення різноманітності форм кооперації банків між собою і небанківськими кредитно-фінансовими організаціями, до зростання банківських альянсів різного роду. [6,7]

Таким чином, ці аргументи засвідчують точки зору, що банківська діяльність в епоху глобалізації істотно видозмінюється. Якщо спробувати виділити причини, що викликали ці зміни, то перш за все треба назвати такі:

1. Розвиток транснаціональних корпорацій та мережі їх філій у всіх країнах світу призвело до зростання їх потреби в адекватному банківському обслуговуванні і спровокувало появу нових нетрадиційних банківських послуг.

2. Нефінансовий сектор економіки, фінансова і банківська системи національних економічних систем стають все більш уніфікованими при роботі на внутрішньому і світовому ринках. Це призводить до зближення правил, що регламентують внутрішні і зовнішні економічні операції.

3. Національні банківські системи, які покликані акумулювати і перерозподіляти фінансові ресурси в рамках національної економічної системи, знаходяться під всезростаючої залежності від міжнародного ринку капіталів, який в епоху глобалізації перетворився в самостійний фактор розвитку світової економіки.

4. На національну грошово-кредитну політику (тобто на банківську діяльність Центрального банку) надає подальше посилення впливу зростаюча експансія корпорацій, банків, інших фінансових інститутів на світовому ринку капіталу, в тому числі в секторі прямих капіталовкладень.

5. Зазначені причини 1 і 4, а також цілий комплекс причин і обставин, на які вказує М. Делягін, зламують рамки національної економіки і роблять її все більш відкритою (для слабких економічних систем це має вельми несприятливі наслідки, тоді як сильні економіки вииграють).

6. Наслідком п'ятій із зазначених нами причин є зміна характеру та основних учасників конкуренції на банківському ринку. Дуже інтенсивної виявляється конкуренція з банками-нерезидентами в розвинених економічних системах.

7. Збільшення частки міжнародних операцій у загальному обсязі банківських операцій.

8. Слідство сьомий причини - зміна структури доходів, а, значить, і «географії економічних інтересів» банків.

9. Стандартизація банківського нагляду.

Банківський бізнес під впливом процесів глобалізації набуває нових рис, а

саме:

- скорочення частки традиційних банківських операцій на користь збільшення нових, що відповідають якісно зміненим запитам клієнтів. Швидке та постійне вдосконалення банківських продуктів і послуг, а також каналів їх просування на базі сучасних інформаційних і комунікаційних технологій, надають банківського бізнесу інноваційний характер;

- консолідація банківського капіталу в національному та міжнародному масштабах. Збільшення розмірів банків на основі злиття та приєднання, а також їх кооперація з іншими фінансовими інститутами переслідують мету зміцнити конкурентні позиції на національному рівні та завоювати нові сфери впливу на міжнародному;

- основною метою банківського менеджменту стає підвищення ринкової вартості (капіталізації) банку, як підприємства. У США, в європейських і в багатьох азійських країнах, утвердилася думка, що зростання ринкової вартості банку та зростання капіталізації банківської галузі в цілому забезпечують виконання банками їх громадських функцій і збереження ними робочих місць, що відповідає потребам економічного зростання. [1,2]

Хоча нові технології дають банкам додаткові можливості розвитку, разом з тим вони приховують у собі певні ризики.

По-перше, нові технології, змінюючи характер взаємовідносин банку з клієнтом, роблять більш просту процедуру зміни клієнтом обслуговуючого його банку. Віртуальний банк несе в собі ризик деперсоналізації відносин «банк - клієнт». Наслідки прийняття такого роду ризику для обох сторін не вивчені і поки мало очевидні.

По-друге, погано продумана стратегія впровадження нових технологій може спричинити за собою серйозні негативні наслідки. Зазвичай дистанційне банківське обслуговування створюється для заміни діючих банківських агентств і контор. При цьому відбуваються неминучі організаційні і кадрові зміни в банку (скорочення зайнятих, кількість підрозділів, перенавчання фахівців і т. д.).

По-третє, нові технології будуть сприяти зміні правил конкурентної боротьби в традиційній банківській сфері. Вже сьогодні, наприклад, має місце тенденція витіснення банків зі сфери посередництва в платежах.

Очевидно, що глобалізація зробила істотний і не завжди позитивний вплив на банківську діяльність, якщо розглядати цей процес з позиції інтересів національної економічної системи. Очевидно також, що все це не може не формувати нову сукупність ризикових факторів, не може не надавати дуже істотного впливу на зміну ступеня керованості національної банківської системи і на характер «входження» банківської системи в кризові ситуації і особливості виходу з них. Питання про зв'язок глобалізації та кризових явищ у банківській сфері заслугоує самостійного вивчення.

Список використаної літератури

1. Амосова Н.А. Влияние глобализации на основные параметры банковской деятельности/ Н.А. Амосова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://bankir.>

[ru/publikacji/s/vliyanie-globalizacii-na-osnovnie-parametri-bankovskoi-deyatelnosti-1378364/#ixzz28DZmo5d0](http://publikacji/s/vliyanie-globalizacii-na-osnovnie-parametri-bankovskoi-deyatelnosti-1378364/#ixzz28DZmo5d0).

2. Бакаев О. Л. Глобалізація фінансових ринків/ О. Л. Бакаев. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecolib.com.ua/article.php?book=20&article=2306>.
3. Глобалізація і безпека розвитку: [монографія] / [О.Г. Білорус, Д.Г. Лукашенко та ін.; керівник автор. кол. і наук. ред. О.Г. Білорус]. – К.: КНЕУ, 2001. – 733 с.
4. Делягин М. Информационная революция, глобализация и кризис мировой экономики / М. Делягин // Проблемы теории и практики управления. – 2001. - № 1. – С.18-23.
5. Економіка знань: виклики глобалізації та Україна / [під заг. ред. А.С. Гальчинського, С.В. Львовичкіна, В.П. Семиноженка]. – К.: Знання України, 2004. – Світова економіка та міжнародні відносини Інтелект XXI № 3/4 (7/8)‘ 2010 - 261с.
6. Михасюк І.Р. Глобальна економіка: [підручник] / І.Р. Михасюк, І.О. Бочан. – К.: Знання, 2007. – 403 с.
7. Мочерний С.В. Світове господарство в умовах глобалізації / Мочерний С.В., Ларіна Я.С., Фомішин С.В. – К.: Ніка-центр, 2006. – 200 с.
8. Пахомов Ю.М. Національні економіки в глобальному конкурентному середовищі: [монографія] / Ю.М. Пахомов, Д.Г. Лук’яненко, Б.В. Губський. – К.: Вид-во «Україна», 1997. – 237 с.
9. Феллер Венди Банки не существуют в изоляции/ Венди Феллер, Кормак Пети, Джон Уайт. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.ibm.com/smarterplanet/global/files/ru ru banking banking technology island.pdf](http://www.ibm.com/smarterplanet/global/files/ru_ru_banking_banking_technology_island.pdf).

Райхерт К. В.

старший преподаватель кафедры философии естественных факультетов
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

**«АКИРА»: АНИМЕ И АТОМНАЯ БОМБА
(В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ КОМПЕНСАЦИИ К. Г. ЮНГА)**

Один из основателей «школы “Анналов”», французский историк Люсьен Февр (1878 – 1956), высказал мысль о том, что для историка, занимающегося реконструкцией социальной реальности конкретной [исторической] эпохи (или социальной онтологии), *индивидуум* – это место, где обнаруживается единство ментальной вселенной. Его значение не зависит от политической, интеллектуальной или какой-либо другой роли, которую он мог играть в свою эпоху, оно определяется тем, что этот индивид воплощает в своём экзистенциальном развитии напряжение, противоречия и потенциальные стороны развития своей эпохи [13–14]. Так, в своих работах, посвящённых великим историческим личностям, таким, как М. Лютер и Ф. Рабле, Февр пытается реконструировать не то, что они внесли в историю идей, а то, о чём мыслилось в их эпоху и что по их представлениям выходило за рамки мыслимого. В этом заключается основной принцип *исторической психологии* (или *психологической истории*), которую разрабатывал Л. Февр.

По сути, Февра интересовала социальная психология как определённая сфера социального (или социально-исторического) бытия.

В таком случае для исследования психологии конкретной исторической общности необходимо использовать не только инструментарий историка, но и психологов и психиатров.

В некотором смысле так и поступает гуманитарная дисциплина, работающая на стыке психологии и истории, – психоистория, созданная Ллойдом Демозом. Психоистория использует в качестве своего аппарата психоанализ и пользуется широкой популярностью среди американских учёных. Например, к психоисторическому направлению примыкал известный американский психоаналитик Эрик Хомбургер Эриксон (1902 – 1994), исследовавший биографии М. Ганди и М. Лютера [17–18]. (Эриксон показал, насколько полезным для исторического исследования может быть психоанализ.)

Однако с точки зрения исторической психологии недостатком психоистории является то, что психоистория фокусирует своё внимание на психологии отдельного индивида, правда, в контексте социального бытия, – этот аспект психоистории отмечает её основатель Л. Демоз в одной из своих работ: «Понятие “общества” придумано ради отрицания индивидуальной мотивации в группах... Поэтому я никогда не использую слово “общество”, поскольку считаю его ещё одной проективной оценкой, как “бог” или “ведьма”, освобождающей индивида от ответственности» [3, с. 10].

В поле зрения исторической психологии Л. Февра оказываются не просто индивиды, но и предметы (артефакты) культуры, которые создаются этими

индивидами и которые ими используются, – это должно помочь в реконструкции социального бытия. Историко-психологическое исследование – это, прежде всего исследование плана выражения индивидуальной и коллективной психологии, определенной формы, задающего содержание осмысляемых явлений, т. е. [особой] логики социального бытия.

Понятие «логика» я здесь употребляю не случайно. Отправной точкой для моего понятия о логике является определение «логики», данное Готлобом Фреге (1848 – 1925) в статье «Логика»: «Логика имеет дело только с такими основаниями процесса суждения, которые являются истинами. Процесс суждения, в котором другие истины осознаны как основания, его подтверждающие, удостоверяющие, называется процессом умозаключения. Существуют законы, относящиеся к этому роду подтверждения, и установление законов правильного умозаключения есть цель логики... Логические законы – не что иное, как раскрытие содержания слова “истинно”» [15, с. 288]. Другими словами, логика имеет дело с набором правил («законов»), определяющих, что есть истинно, а что нет. При этом следует помнить, что со времён Аристотеля логика работает только с языковым (в широком смысле этого слова) материалом.

Теперь допустим, что *социальное бытие* определяется или, по крайней мере, регулируется собственной *логикой*, которая выходит за рамки языка (в широком смысле) и бинарной оппозиции «истинно / ложно», при этом являясь определённым набором правил. Такая логика имеет дело с культурой в целом и различными бинарными оппозициями, помещёнными в её контекст, такими, как, например, «то, что мыслимо (имеет смысл) / то, что немислимо (не имеет смысла)», «табу (запрет) / ноа (разрешение)», «неполноценность / сверхценность». (Конечно, эта логика включает в себя и язык, и логику в обычном понимании.)

По сравнению с **предметом** данного исследования – **логикой** социально-исторического бытия и **целью** – **продемонстрировать** её, по крайней мере, на первом этапе, выбор методологической основы и объекта исследования оказывается не столь существенным. Логика социального бытия оперирует бинарными оппозициями, что позволяет обратиться за помощью к структурно-семиотическому методу. Это с одной стороны. С другой – необходимо помнить, что данное исследование проводится в рамках историко-психологических размышлений о социальном бытии, – это требует от меня применения психологической методологии. Поэтому для проведения данного историко-психологического анализа как **методологическая основа** будет использована **аналитико-психологическая концепция (учение о, теория) компенсации**, предложенная Карлом Густавом Юнгом (1875 – 1961).

В качестве **объекта** исследования я предлагаю взять **японский анимационный фильм «Акира»**. Выход этого фильма в 1988 году стал настоящим событием в мире полнометражной анимации. Популярный мангака Кацухиро Отото экранизировал собственную мангу¹ «Акира». Этот масштабный двухчасовой фильм, сделанный в эстетике киберпанк-антиутопии, произвёл на зрителей всего мира

1 Под *социальной онтологией* я понимаю связь предельно общих понятий и категорий, используемых при описании и исследовании истории и современности человеческих сообществ. Подробнее о *социальной онтологии* см.: [2; 5; 10, с. 34–35].

грандиозное впечатление техническим совершенством и необычайно запутанным сюжетом. Впрочем, последний был скорее недостатком фильма, ведь автор постарался «вместить» всю свою многотомную мангу в один фильм. В результате сам Акира – божество Нового мира, на экране появляется всего на несколько секунд. Хотя, разумеется, все события, происходящие в фильме, так или иначе связаны с фактом его существования.

С технической же точки зрения «Акира» для конца 1980-х был настоящим аниме-совершенством. Это было первое аниме² с частотой 24 кадра в секунду (промышленный аниме-стандарт – 12 кадров в секунду). Для его создания даже был организован специальный консорциум – «Комитет Акира» («Akira Committee»).

В процессе производства «Акиры» впервые в истории аниме широко использовались компьютеры, правда, не для создания графики, а для помощи аниматорам в её создании. Скажем, эффект синхронизации движений губ персонажей с голосами актеров достигался с помощью компьютерной техники.

Поставленная цель должна быть достигнута посредством решения следующих конкретных исследовательских **задач**:

- a) представить основной смысл юнговского учения о компенсации;
- b) исследовать посредством учения Юнга аниме «Акира» для демонстрации логики социального бытия.

1. Принцип компенсации в аналитической психологии Карла Густава Юнга

Отправной точкой для понятия компенсации К. Г. Юнга является собственно то определение *компенсации*, которое предлагает психоаналитик, введший данное понятие в психологическую науку, Альфред Адлер (1870 – 1937).

Адлер, занимавшийся психологией неврозов, под *компенсацией* понимал функциональное уравнивание чувства *неполноценности*³ при помощи компенсирующей психологической системы, которую можно сравнить с компенсирующим развитием органов при их неполноценности: «С отделением от материнского организма для этих неполноценных органов и органических систем начинается борьба с внешним миром, которая необходимо должна возгореться и завязывается с большим ожесточением, чем при нормальном развитом аппарате. Однако зачаточный характер придаёт вместе с тем и большую возможность *компенсации* и *сверхкомпенсации*, повышает приспособляемость к обыкновенным и необыкновенным препятствиям и обеспечивает образование новых и высших форм, новых и высших достижений» [1, с. 34].

Связывая чувство *неполноценности* у невротика с *неполноценностью* какого-нибудь органа, Адлер поясняет [1, с. 34–35], что это даёт повод для создания *вспомогательной конструкции*, т. е. для *компенсации*, создающей *фикции*, уравнивающие неполноценность. Фикция, или «*фиктивная линия поведения*»,

2 То, что Мишель Фуко впоследствии называл *эпистемой*.

3 Здесь под *социальной психологией* следует понимать совокупность несистематизированных представлений и идей, чувств, эмоций и влечений, в которых непосредственно отражается социальная действительность.

является психологической системой, стремящейся к превращению *неполноценности* в *сверхценность*⁴.

В работе «Психологические типы» (1921) Юнг соглашается с данным Адлером определением *компенсации*, однако, по его мнению, этот термин фиксирует более широкое психологическое явление. Для Юнга *компенсация* выступала «как функциональное уравнивание, как саморегулирование психического аппарата» [16, с. 485], как уравнивание или возмещение [16, с. 484] вообще.

Понятие *компенсации*, по Юнгу, неразрывно связано с фрейдовскими понятиями защитных механизмов: «вытеснение» (переводом того, что не соответствует принципу реальности, в бессознательное), «проекция» (перенос собственных переживаний на объективную реальность), «регрессия» (возврат к нижним формам поведения), «сублимация» (трата психической энергии на различные дозволенные формы деятельности), и с понятиями юнговской аналитической психологии: «интроекция» (уподобление объекта субъекту), «фантазм» (фантазия, фикция, комплекс представлений, обычно покоящихся на вспоминающихся образах действительно имевших место переживаний, притом, что их содержание не соответствует никакой внешней реальности) [16, с. 521–527] и «символ» (внешнее выражение фантазма, являющееся наилучшим «обозначением или формулой для сравнительно неизвестного фактического обстоятельства, наличность которого, однако, признаётся или требуется» [16, с. 507]).

Современная психология для того, чтобы объяснить то явление психической жизни человека, обозначенное Юнгом как *компенсация*, использует термины *ориентировочный рефлекс* и *психологический комфорт*. Первый фиксирует психологический механизм, срабатывающий, когда в поле зрения индивида что-то меняется. Этот рефлекс старается восстановить некий порядок, установившийся до изменения. Второй обозначает то, что побуждает индивида восстанавливать порядок и что является конечным результатом этого побуждения. *Психологический комфорт* сродни фрейдовскому и лакановскому *желанию*, основывающемуся на *нехватке*, и *потребности*, – точнее будет сказано: *психологический комфорт* собственно есть *реализация* потребностей и желаний. *Компенсационный* механизм, создавая фикции, реализует потребности и желания, прежде всего в воображаемой и символической форме, что оказывается более важным с позиции индивида, чем реализация в физической (материальной) форме.

Сам механизм *компенсации* действует не только на уровне индивидуальной психологии, но и на уровне коллективной психологии, – это значит, что коллективной психологии (к ней можно причислить и социальную) присущи *фиктивные линии поведения*, получающие своё внешнее выражение в символической и материальной форме.

2. Анализ анимационного фильма «Акира»: аниме и атомная бомба

Автором японского анимационного фильма «Акира» является Кацухиро Отомо (род. 1954), один из известнейших мангака и режиссёров аниме. Здесь следует уточнить, кто такой мангака. Мангака (или манга-ка) – тот, кто создаёт мангу, главный художник. Мангаки обычно занимаются компоновкой/раскадровкой, рисованием карандашом

4 Более подробно об исторической психологии и психоистории см.: [8].

(очерчивают обычно ассистенты) и разработкой героев, и снабжают ассистентов информацией об очерчивании, тонировании, звуковых эффектах (даже рисованных) и другими деталями. Кроме того, привилегией мангаки является создание сюжета и диалогов. (Те, кто создают сюжеты для мангаки, называются *gensaku-sha*) [6]. С детства любил научную фантастику (НФ), западное кино и литературу, впоследствии оказавшие сильное влияние на его творчество. В 1982 году Отомо начал издание манги «Акира» («Акира») в юношеском журнале «Янг» («Young»). Именно «Акира» стал провозвестником «апокалиптического» трагического стиля и вывел искусство и уровень повествования в манге на новые, доселе невиданные высоты [4, с. 175–176]. Понятное дело, «апокалиптический» стиль Отомо позаимствовал у европейских и американских НФ-писателей, однако стиль – это всего лишь форма; содержание же японских произведений искусства и западноевропейских и американских резко различаются – это будет показано далее.

2.1. Сюжет аниме «Акира»

Действие фильма разворачивается в будущем, в 2019 году, спустя 31 год после Третьей мировой войны.

В ходе разборок между преступными подростковыми группировками незадачливый и неопытный паренёк Тэцуо сталкивается, потеряв управление мотоциклом, со странным ребёнком, кожа которого синего цвета. Неожиданно к месту аварии прилетают военные вертолёты и забирают с собой обоих.

Канэда, друг Тэцуо, и его команда в смятении, они не могут понять, по какой причине войска забрали парня с собой.

А тем временем над Тэцуо начинают проводить эксперименты, превращая его в новейший вид парапсихологического оружия, лучшим образцом которого был в своё время таинственный мальчик по имени Акира.

2.2. Знаки-указатели на атомную бомбу в «Акире»

Начинается аниме «Акира» масштабным взрывом (подобным взрыву атомной бомбы) и им же завершается. Разница заключается в том, что первый взрыв приносит тотальное уничтожение, в то время когда второй оказывается возможным остановить, не довести до последствий первого.

Виновником первого взрыва был мальчик Акира, виновником второго – Тэцуо.

Предположим, что взрыв есть на самом деле (выражаясь в структуралистской терминологии Р. Барта) *знак-указатель* на ядерный взрыв: об этом свидетельствует образ тотальности и мощи. Кроме того, по сюжету Тэцуо находит останки Акиры в металлическом контейнере сферической формы – это ещё один знак-указатель, только уже на атомную бомбу. Существует два типа атомной бомбы, обусловленные путями сближения субкритических блоков. Один из таких типов – имплозионная бомба, в конструкции которой заложено то обстоятельство, что величина критической массы делящегося материала определяется не только её количеством, но и геометрической формой (сферой). Как взорванная на полигоне Аламогордо 16 июля 1945 года первое экспериментальное американское ядерное устройство Gadget, так и сброшенная на Нагасаки бомба «Толстяк» были собраны из плутония на основе имплозионной схемы. Именно на эту бомбу может намекать контейнер с останками Акиры.

Ещё один знак-указатель – это слова, сказанные после неудавшегося

взрыва Тэцуо Канэдой о том, что возможно в результате взрыва возникают новые миры (намёк на то, что вследствие ядерного взрыва возникают новые химические элементы).

Учитывая то, что за всю свою историю Япония пострадала от ядерных взрывов трижды (6 и 9 августа 1945 года, 1 июня 1946 года), можно сказать, что образы ядерного взрыва и атомной бомбы являются характерными элементами японской послевоенной культуры. Более того, эти образы присутствуют в коллективной психологии японцев.

2.3. Символическое возрождение

Теснота добровольного проживания японцев способствует формированию специфического взгляда на мир⁵. Если характеризовать японскую культуру через зрительный код, то следует признать, что она «страдает» от «близорукости» в отличие от, скажем, равнинных культур, таких, как русская. Отсюда представление о том, что японское культурное пространство – это пространство «свёртывающееся», не имеющее тенденции к расширению. Японская культура – это *интроверт*, сосредоточивающийся на деталях. Сосредоточение на деталях требует точности глазомера, плотность населения – умения оперировать в малом пространстве, приводить его в высокоупорядоченное состояние [7, с. 85–86].

Высокая плотность населения обуславливает распространение информационного сигнала с минимумом искажений и большей скоростью, поэтому трансляция кодового сигнала «Детская бомба» изменила всю дальнейшую судьбу японской нации, информация о разрушительном всемогуществе ядерного оружия, применённого в Хиросиме, а затем и в Нагасаки, потрясла основы японского мировоззрения. Истребление ядерным оружием исключает для человека возможность символического возрождения. В случае естественной смерти человек, по меньшей мере, достигший некоторой степени зрелости, умирает с убеждением о символическом возрождении в детях, внуках, в продолжение его дела или в культуре, частью которой он являлся. В конечном итоге происходит траур, примирение и возмещение ущерба; принятие перспективы собственной смерти есть необходимый шаг на пути к зрелому состоянию личности и приданию жизни в её полноте смысла⁶, – другими словами: происходит компенсация, обретение сверхценности посредством символического возрождения. Атомное истребление своей тотальностью и мощью просто устраняет эту возможность: утрачивается всякое миропонимание, т. е. смысл (цель, надежда) жизни; мир представляется абсурдным, а существование в нём – неполноценным.

2.4. Синто как основа японского менталитета

Основой японского менталитета всегда оставался синтоизм – это тот модус поведения в критически перенаселённом пространстве, который вырабатывался японцами веками. (Речь идёт о свободном и осознанном выборе японцев в отказе от индивидуальной свободы ради общественных интересов и целей.)

Во второй половине XIX века среди японцев получила широкую популярность

5 *Мангака* - тот, кто создает мангу, главный художник.

6 *Манга* - японские комиксы.

одно из новых синтоистских учений – кокутай⁷ (буквально с японского – *тело государства*), которое должно было быть противопоставлено засилью буддизма и конфуцианства. Основное положение этого учения сводилось к тому, что небесные боги продолжают жить во всех японцах и действовать через них, определяя такие особые качества японского народа, как преданность подданных своему правителю и сыновняя почтительность. Император в таком случае рассматривается, как живое воплощение богини Аматэрасу и почитался наравне с богами. Япония, согласно воззрениям кокутай, представляет собой государство-семью, в которой император и подданные связаны родственными узами и взаимной любовью. С их точки зрения, непрерывность императорской династии, божественный дух японского народа («дух Ямато») определяют особое назначение Японии и её превосходство над другими странами. Именно кокутай стал государственной идеологией Японии в эпохи Мэйдзи (1868 – 1912), Тайсё (1912 – 1926) и частично Сёва (1926 – 1989).

Государственное синто было упразднено только после поражения Японии во Второй мировой войне. Тогда же ввели запрет на государственное финансирование синтоистских храмов и преподавание основ синтоизма в учебных заведениях страны. Это было связано с бытовавшим на Западе мнением, что синтоизм является ядром японского фашизма. Император теперь не рассматривался как первосвященник. Однако по конституции 1947 года он оставался символом государства и единства нации.

Упразднение синтоистской идеологии на государственном уровне, что явилось следствием ядерных взрывов в Хиросиме и Нагасаки и последовавших за ними капитуляции и оккупации войсками Мак-Артура Японии, привело к тому, что японцы были вынуждены пересмотреть уже имевшийся модус поведения и выработать новый на основе синтеза синтоизма, составляющего ядро японской культуры, и культурных американских образцов. В данном случае синтоизм выступает в качестве защитного механизма, позволяющего японцам жёстко охранять «дух Ямато», делающий японца японцем, и это притом, что они не имеют никаких психологических барьеров в части усвоения научно-технической информации⁸.

2.5. «Акира» как символ компенсации

Запрет синтоизма на государственном уровне привёл к негласному запрету рефлексии о существенных последствиях ядерных взрывов для японского общества. Говорить о физическом, материальном ущербе (о разрушении городов Хиросима и Нагасаки, о лучевых болезнях) позволялось, а вот о коллективно-психологическом, морально-этическом, культурном, мировоззренческом, духовном – нет⁹. После

7 *Аниме* (или *анимэ*) – японская анимация.

8 По сути, *компенсацию* можно представить как оппозицию «*неполноценность* / *сверхценность*». Такое понимание *компенсации* позволяет использовать данное понятие в качестве бинарной оппозиции в семиотико-структуралистских исследованиях.

9 Ж. Лакан и постструктуралисты в своих трудах дают понять, что *фантазм* в психологию ввёл З. Фрейд, что не соответствует действительности; подлинным автором этого понятия был К. Г. Юнг. Любопытная вещь: адекватными юнговских

Второй мировой войны Япония ощущала себя неполноценной и она не хотела об этом говорить.

Всё изменилось с выходом в 1982 году манги «Акира» Кацухиро Отомо. Используя *«апокалиптический»* стиль и идею *антиутопии*, Кацухиро в символической форме обошёл этот запрет. Выводя своих *гротескных* персонажей, Отомо, как это в своё время сделал Исиро Хонда (творец Годзиллы *персонифицировал* атомную бомбу), *персонифицировал*¹⁰ атомную бомбу в образах Акиры и Тэцуо. Однако он не сосредоточился на показе тотального уничтожения всего живого; Кацухиро больше интересовало то, что происходило между двумя взрывами, открывающим и завершающим мангу.

По сюжету, таинственный Акира, благодаря своей силе, превратился в объект культа; поклонники Акиры пророчат его возвращение – и Конец Света. Японское общество, пережившее катастрофу, представляется обществом потребления. Взрослые практически всё время проводят на работе, поэтому их как таковых и нет как в комиксе, так и в фильме. Молодёжь предоставлена сама себе, она существует в постоянных поисках развлечений и острых ощущений, сбиваясь в уличные банды или террористические группировки. Как это всегда бывает в американских боевиках, спекулирующих на теме Армагеддона, во всём виноватыми оказываются военные. (Причём здесь идут намёки на американских военных, в Японии армии как таковой нет.) Именно военные создали в своё время страшное парапсихологическое оружие – мальчика Акиру. Они же пытаются понять, каким способом можно вообще предотвращать такие виды оружия, делают из мальчика Тэцуо некое подобие Акиры, что приводит почти к тем же последствиям. Тотального уничтожения удастся избежать благодаря вмешательству духа Акиры.

Итак, в начале фильма Акира (персонифицированная атомная бомба) предстаёт как символ **неполноценности**, в результате ощущения которой общество выстраивает фиктивные линии поведения (культ Акиры, поиски приключений и развлечений, потребление). В конце фильма Акира – это уже переосмысленный образ, спасающий мир, это уже **сверхценность**, нечто, не поддающееся простому осмыслению. Сверхценность, позволяет снять запрет рефлексии о последствиях атомных взрывов; виновниками атомного уничтожения назначаются военные [американцы]; прежде выработанные в послевоенных условиях фиктивные линии поведения японцев (такие, как «Японское экономическое чудо») утрачивают свою ценность.

Однако нельзя говорить о том, что «Акира» явился тем обстоятельством, позволившим японскому обществу преодолеть свой комплекс неполноценности перед атомной бомбой и её создателями; скорее, «Акира» – это знак-указатель на фантазма и символа в структурно-лингвистическом психоанализе Лакана и постструктурализме являются соответственно *фантазм* и *симулякр*.

10 Следствие этого сигнала: 6 августа 1945 года на Хиросиму была сброшена бомба «Мальш», ядерная начинка которого состояла из 64 килограммов урана-235, достаточных для обеспечения взрыва мощностью 13 000 тонн тротила и гибели 300 000 человек.

определённые изменения, произошедшие в коллективной психологии и социальной онтологии японцев, на естественный ход компенсации, происходившей в социальной психологии японской нации.

В 1980-90-х гг. во всей неприглядности выявилась обратная сторона «Японского экономического чуда». Пожизненный наём, при котором лояльному одной компании работнику были гарантированы устойчивый рост зарплаты и многочисленные социальные пособия, не служил стимулом работать как можно лучше. Система кадрового роста в зависимости от стажа, при которой, как в армии, по истечении определённого срока служащий мог рассчитывать на продвижение по службе, препятствовала выдвижению на руководящие посты молодых талантливых людей. В результате молодёжь взбунтовалась: выступила против «уравниловки», отказалась жить и работать, как «отцы и дети». «Отцы и дети» пришли в ужас: Япония всегда была сильна своим коллективизмом, дисциплиной, социальной защищённостью; именно эти принципы помогли им поднять страну из руин. Понятно, что конфликт «отцов и детей» в совокупности с другими факторами имел не только социальные, но и экономические последствия. По мере роста неуверенности в будущем японцы стали меньше покупать и больше откладывать на «чёрный день». Возникшее падение потребления не замедлило ударить по производителям. Япония вступила в полосу застоя, из-за которого японцы вновь стали искать утешение и поддержку в синтоизме. Постепенно синтоизм возвращает себе статус государственной религии и идеологии.

«Акира» (*манга и аниме*) является всего лишь символом фантазма японской социальной психологии, преломлённого в психике Кацухиро Отомо и реализованного им в разрешённой форме.

В начале исследования я высказал допущение, что любое социальное бытие определяется собственной *логикой*, набором конкретных правил, работающих на основе бинарных оппозиций, таких, как «истинно / ложно», «то, что мыслимо (имеет смысл) / то, что немислимо (не имеет смысла)», «табу (запрет) / ноа (дозволение)», «неполноценность / сверхценность».

Для того чтобы продемонстрировать наличие *логики* (в том понятии, которое было предложено мной) у любой социальной системы (обладающей социальным бытием), я предложил исследовать японский анимационный фильм (аниме) «Акира» (1988), основанного на японском комиксе (манге) Кацухиро Отомо, посредством аналитико-психологического учения К. Г. Юнга о *компенсации*.

В ходе исследования я выяснил, что японский анимационный фильм «Акира» является символом (внешней выраженностью) фантазма японской социальной психологии, преломлённой в психике Кацухиро Отомо. «Акира» есть рефлексия по поводу последствий от взрыва атомных бомб для японской нации.

Из-за атомного истребления японцев в августе 1945 года и тех событий, которые последовали вслед за ним (Капитуляция Японии, оккупация Японии американскими войсками) произошёл «разлом» в японском мировоззрении и модусе поведения целого народа: **уничтожение возможности символического возрождения; негласный запрет осмысления последствий ядерных взрывов для японского общества.**

«Акира» воспроизводит механизм компенсации в японской социальной

психологии: движение от *ощущения неполноценности* перед ядерным оружием и её создателями (американцами) до принятия всех последствий атомного истребления в качестве *сверхценности*.

На примере «Акиры» можно видеть, как различные бинарные оппозиции взаимодействуют друг с другом, образуя систему правил, названную мной *логикой*. Так, например, *неполноценность* существует до тех пор, пока накладывается открытое *табу* (*запрет*) на *осмысление* действительных причин самой «неполноценности»; *сверхценность* же возможна в результате применения различных *дозволений* и превращения главного *табу* в главное *ноа*: когда о чём-то говорится открыто или что-то выносится на всеобщее обозрение, снимается всякое *табу*.

Конечно, самих бинарных оппозиций может быть сколько угодно, а значит и самих правил, которыми руководствуются участники социума в своей повседневной жизни, тоже предостаточно. Это как раз свидетельствует о многообразии социальной онтологии и логики, образующей её [экзистенциальное] пространство.

Литература:

1. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии / Альфред Адлер ; пер. с нем. А. Боковиной. – М. : Академический проект, 2007. – 240 с. – (Психологические технологии).
2. Бегалиева С. М., Колядко В. И. К проблеме социальной онтологии в философии / С. М. Бегалиева, В. И. Колядко // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. – Курск : КТУ, 2003. – С. 112–117.
3. Демоз Л. Психоистория / Ллойд Демоз ; пер. с англ. А. В. Шкуратова. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2000. – 509 с.
4. Иванов Б. Введение в японскую анимацию / Борис Иванов. – М. : Международный Фонд Развития Кинематографии, 2000. – 782 с.
5. Маковецкий Е. А. Социальная аналитика ритма / Е. А. Маковецкий // Сборник материалов конференции. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С 104–125.
6. Manga FAQ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [//www.ranma.anime.ru](http://www.ranma.anime.ru).
7. Моисеева Л. А. История цивилизаций : курс лекций / Л. А. Моисеева. – Ростов на Дону : Феникс, 2000. – 415 с.
8. Мэнюел Ф. Е. О пользе и вреде психологии для истории / Франк Е. Мэнюел ; пер. с англ. Ю. А. Асеева // Философия и методология истории : сб. ст. : [пер. с англ., нем., франц.] / общ. ред. и вступ. ст. И. С. Кона. – М. : Прогресс, 1977. – С. 262–288. – (Логика и методология науки).
9. Накорчевский А. А. Синто / А. А. Накорчевский. – СПб. : Азбука-классика, 2003. – 448 с. – (Мир востока).
10. Розов Н. С. Философия и теория истории. Книга первая. Прологомены / Николай Сергеевич Розов. – М. : Логос, 2002. – 656 с.
11. Светлов Г. Е. Путь богов (Синто в истории Японии) / Г. Е. Светлов. – М. : Мысль, 1985. – 240 с.
12. Строкань Е. Сам себе самурай / Е. Строкань // Совершенно секретно. – 2004. – 96

№10.

13. Февр Л. История и психология [пер. с франц.] / Люсьен Февр // Февр Л. Бои за историю [пер. с франц.] / Люсьен Февр. – М. : Наука, 1991. – С. 97–108.
14. Февр Л. Чувствительность и история [пер. с франц.] / Люсьен Февр // Февр Л. Бои за историю [пер. с франц.] / Люсьен Февр. – М. : Наука, 1991. – С. 109–125.
15. Фреге Г. Логика / Готлоб Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика : сб. трудов/ Готлоб Фреге ; пер. с нем. Б. В.Бирюкова. – М. : Аспект-Пресс, 2000. – С. 287–291.
16. Юнг К. Г. Психологические типы : [пер. с нем.] / Карл Густав Юнг ; под общ. ред. В. В. Зеленского. – Мн. : Попурри, 1998. – 656 с.
17. Erikson E. H. Gandhi's Truth : On the Origins of Militant Nonviolence / Erik H. Erikson. – New York : W. W. Norton & Company, 1969. – 480 p.
18. Erikson E. H. Insight and Responsibility / Erik H. Erikson. – New York : W. W. Norton & Company, 1964. – 256 p.
19. Lifton R., Erikson K. Nuclear War's Effect on the Mind / Robert Lifton, Kai Erikson // Indefensible Weapons : The Political and Psychological Case Against Nuclearism / ed. R. Lifton, R. Falk. – New York : Basic Books, 1982. – Pp. 274–278.

Bushman I.O.

PhD,

Sumy State University,

Department of philosophy, sociology and

innovative social technologies

Osuolate Tomide T.

Faculty of Electronics and Informational Technologies

Student group In-13

SELF-LOVE, RELIGION AND MORALITY

The aim of life can be seen as the fulfillment of three duties: a duty to God, a duty to other people and the surroundings, and a duty to yourself. The majority of religions follow these three aims; the East tends to emphasize duty to God and to yourself, whereas the West tends to emphasize duty to other people.

I think it is insufficient to follow a set of moral rules in life; morality tends to tell you what not to do rather than what to do. Compare the conscience of an “ordinary Christian” to that of a “saint”: in the ordinary Christian it either forbids certain actions or informs him when he has “done wrong” (accompanied by guilt feelings), but in a saint it tells him what to do and he is, I hope, guided by divine will (a dangerous word, if used as a cover for self-will or complacency). Morality must not merely be one of prohibition but also one of positive action. In this respect, Christ formulated two positive commandments which characterize Christian morality: “Love God with all that you are, all that you own and all that you do” and “Love everyone you meet as yourself” (I hope you will forgive the rephrasing). Christianity is unique in that Christ is the single Divine Incarnation, and on account of this to be Christian means to follow Christ: “I am the Way, the Truth and the Life” and “I am the Light”. Notice Christ spoke of “light”, a guiding principle rather than a beacon which flashes red when anything is forbidden.

When too much emphasis is placed on prohibitive morality, people can become so preoccupied with not doing things that they forget about positive action and lose their perspective. Moral rules are not gods and should not be worshipped to the letter so that right action degenerates into semantic disputes; the reality and individuality of a situation (both of which are not necessarily capable of verbal expression) need to be taken into account. The more particular a moral rule, the more it is subject to exception and change. Perhaps, a system of moral values, interpreted with common sense and discrimination, would be a better guide than a system of moral rules.

Too much emphasis on sin can lead to self-pity, possibly masochism and the destructive distortion of self-denial. The distinction between self-pity and humility can be recognized functionally in that self-pity incapacitates, whereas humility leads to action in spite of what one is and to faith in a Universal, usually God; self-pity and humility can be recognized inwardly by their “taste”. From my own experience and observation, it seems that to every emotion (humility is more than an emotion) there is a false counterpart.

I think that there is a right self-love and a wrong self-love. Wrong self-love comes

from a feeling of one's own importance which one then tries to impose on other people; a lack of right self-love leads to intolerance; because certain people are unable to accept that they have a certain negative trait, they are intolerant of other people with this same trait, which acts as a reminder. Perhaps, right self-love is self-acceptance and self-forgiveness, and wrong self-love is a combination of inflating one's own ego and therefore wanting others to inflate it.

In any action, motivation is of importance. Nietzsche's gift in some of his work is in the criticism of the motives of some so-called good works. People are able to perform many acts of apparent external goodness, even though they have wrong motivation. Functionally, their acts of charity are restricted to certain fields and certain times, and the acts often end when they achieve what it is they really wanted from their acts; inwardly, they are filled with expectation and craving. Virtue is its own reward, true love is without any expectation of reward, and in its highest expression is natural and self-forgetful. Love is. It does not have an aim; it is a response to God's love. We can see God's love in his creation. To see His love is to be able to love. Love is born of sensitivity; to be sensitive one must have a quiet mind and not be preoccupied (that is, self-centered, unaware of the surroundings). Sensitivity is born of looking around and observing (with no object in mind but that of just seeing) without condemning or judging. Awareness is given an important place in Eastern religions for this reason.

I think a more important place in religion should be given to the unity of mankind. The division of people into Christians and non-Christians is harmful, if by these tags the two sets are unable to co-operate. Religions need to co-operate. It is strange that people see only the conflict in a situation. Religions may not have a unity in creed, but they do in purpose: to serve God, to serve others, to serve themselves. Christians and Buddhists should see what they have in common and co-operate. They both "share an interest" in charity, and I would like to see them side by side, working together.

Co-operation is not a uniquely Christian virtue. If Christians could only co-operate with Christians, co-operation would be meaningless. I am not advocating compromise, but wholehearted exploration of common ground. I believe there is common ground, because God's Son died for all human beings, not just the Christians. The Eastern religions are already influencing Christian books on prayer and meditation. This is visible in the writings of such authors as John Main, William Johnston, Anthony de Mello and Thomas Merton. Thomas Merton had a profound respect for Buddhism; in his work he refers to the empirical self, the true self and non-attachment. One big obstacle between East and West is the attitude to earthly existence; to the East it is evil, but to the West it is vital.

Perhaps a section on pleasure and pain would be useful here. Pleasure and pain are neither intrinsically evil nor intrinsically good; they are only so evil as they deflect one from being good. Pleasure is like an attractive magnet and pain like a repulsive magnet. In being Christian one will experience both pleasure and pain; the pursuit of, and enslavement by, pleasure is evil. To reach God, a certain indifference to pleasure and pain is required; to be Puritanical, and reject all pleasure as evil, would be wrong.

Although religious and moral beliefs are widely held, doubts about them are also very common and skepticism about or even outright rejection of religious and moral beliefs is increasingly a live option for people. But genuine doubt or skepticism about our perceptual beliefs in the existence of an external world is almost unheard of outside of

Wpływ badań naukowych

philosophy departments, and even among people there, it is rarely taken seriously in their everyday lives.

Most religions have an ethical component, often derived from purported supernatural revelation or guidance. Ethics, which is a major branch of philosophy, encompasses right conduct and good life. It is significantly broader than the common conception of analyzing right and wrong. A central aspect of ethics is “the good life”, the life worth living or life that is simply satisfying, which is held by many philosophers to be more important than traditional moral conduct.

Non-religious people take responsibility for their own ethics and conduct, with no additional help from church or temple. That they are able to achieve the same standards of ethics as most religious people means that in practice there is no real relationship between ethics and religion.