

має сприяти здійсненню навчально-виховного процесу як бінарного, суб'єкт-суб'єктного при забезпеченні його системної цілісності.

Таким чином, викладені міркування дають нам вагомі підстави дійти таких висновків. По-перше, філософська рефлексія феномену педагогічного спілкування відкриває нові аспекти дослідження проблем і філософії освіти, і філософії людського спілкування. По-друге, системний підхід до аналізу цих аспектів сприяє розробці шляхів підвищення рівня культури педагогічного спілкування. По-третє, це сприяє зростанню якості освіти й духовності всього соціокультурного простору.

Література

1. Гусинский Э. Н. Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. – М.: Логос, 2001. – 224 с.
2. Кремень В. Г. Філософія освіти XXI століття // Педагогіка і психологія. – 2003. – № 1 (XXXVIII). – С. 6-16.
3. Кремень В. Г. Философия общения : монография / В. Г. Кремень, Д. И. Мазоренко, С. А. Заветный, С. Н. Пазынич, А. С. Пономарев. – Харьков: ХНТУСХ им. П. Василенко, 2011. – 440 с.
4. Нечепоренко Л. С. Педагогічна майстерність : Монографія. – Харків: Видавничий центр ХНУ, 2009. – 276 с.
5. Пономарьов О. С. Професійна культура педагога : навч.-метод. посіб. / О. С. Пономарьов, О. Г. Романовський, О. А. Ігнатюк, М. П. Згурська. – Харків: НТУ «ХП», 2011. – 198 с.

УДК 378:1

Голозубов А. В.
(г. Харків)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ПРОСТРАНСТВО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

В статье рассматривается проблема взаимодействия философии и религии в пространстве, очерченном философской антропологией. В этой ситуации связующим звеном между названными парадигмами являются те эмоции, которые одновременно могут рассматриваться в качестве экзистенциальных констант человеческого бытия. Это прежде всего радость, смех, игра, фантазия. Все они формируют пограничную область между секулярным и сакральным в современной, прежде всего западной культуре. Возможность этого синтеза обусловлена изменением самих подходов к богословию в его западном христианском варианте.

Ключевые слова: философия, религия, богословие, философская антропология, смех.

У статті розглядається проблема взаємодії філософії і релігії в просторі, окресленому філософською антропологією. У цій ситуації сполучною ланкою між названими парадигмами є ті емоції, які одночасно можуть розглядатися в якості екзистенціальних констант людського буття. Це перш за все радість, сміх, гра, фантазія. Всі вони формують пограничну область між секулярним і сакральним в сучасній, насамперед західній культурі. Можливість цього синтезу обумовлена зміною самих підходів до богослов'я в його західному християнському варіанті.

Ключові слова: філософія, релігія, богослов'я, філософська антропология, сміх.

The paper considers problem of interaction between philosophy and religion in the space that has been framed by philosophical anthropology. In this situation, the links between these paradigms are the emotions that at the same time can be seen as existential constants of human existence. It is above all joy, laughter, play, and fantasy. All these form a boundary region between the secular and the sacred in the modern, especially Western culture. Transformation in approaches to theology in its western Christian version makes possible this synthesis.

Keywords: philosophy, religion, theology, philosophical anthropology, laughter.

Проблема «антропологического кризиса» или даже краха является одной из ключевых в эпоху глобализации. Существуют различные точки зрения насчет правомерности подобного определения и соотнесения его с понятием секулярности. Известный российский философ Б. Марков в заключение своих рассуждений в книге «Философская антропология» (М., 1997) очерчивает проблемы, с которыми сталкивается человек перед лицом наступления глобализации и медиакультуры. При этом он рассматривает христианство как этап на пути глобализации, формообразующую основу того культурного пространства и мировоззренческой системы, которые сложились на территории Европы после распада античности. На его основе «конструируется понятие универсального горизонта, охватывающего бесконечную Вселенную, однородность которой обеспечивается христианским учением» [2, с. 335].

Тем не менее сопоставление философского и религиозного (богословского) дискурса в отношении к человеку является достаточно редким и фрагментарным. Точкой их пересечения становится прежде всего концепция постсекулярного, очерченная в работах Ю. Хабермаса, Ф. Блонда, Дж. Капуто, Д. Узланера, А. Кыржелева и др. целью статьи является анализ возможностей реализации в философско-религиозном дискурсе тех экзистенциалов

человеческого бытия и одновременно культурных концептов, которые априори относятся к сфере секулярного, профанного, мирского.

В последние годы наблюдается всплеск интереса к философской антропологии, как к ее истокам, так и новейшим течениям. В обзоре И. Ремезовой рассматриваются антропологические мотивы в русской философской традиции с особенным вниманием к социальной и педагогической антропологии. Н. Хамитов вводит понятие метаантропологии как учения «о предельном и запредельном бытии человека и фундаментальных тенденциях его эволюционизирования» [3, с. 95]. Появляются и другие определения: маргинальная антропология (С. П. Гурин), клиническая антропология (С. Зимовец).

Что же касается проблемы человека в оценке религиозной философии, наиболее подробное и системное обоснование и классификация подобных подходов содержится в работе Ю. А. Кимелева «Философия религии». Кимелев понимает теологию как «попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке. А это знание есть в своей основе и в своих общих контурах то знание, которое дал сам Бог. Другими словами, теология есть прежде всего теоретическое осмысление факта и содержания «богооткровения», засвидетельствованного в св. Писании» [1, с. 322]. По Кимелеву, «конституирующим принципом философской теологии в узком, или строгом смысле является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами» [там же, с. 171]. Таким образом, «философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и религией. Разумеется, речь идет при этом только о более или менее тематизированно и развернуто выраженном отношении» [там же, с. 170], т.е. вопрос о Боге рассматривается строго философскими методами. «Особое значение в философском богопознании должен получить специфический опыт бытия-в-мире-человека, что означает необходимость для философского богопознания опереться на теоретическое знание о человеке, прежде всего философско-антропологическое знание». По Кимелеву, сама «философская антропология в широком смысле слова – это совокупность философских высказываний и учений о фундаментальных свойствах человека, его положении в космосе, отношениях с различными внеположными ему сферами бытия» [там же, с. 173]. Мы рассматриваем философскую антропологию именно в этом значении, но начиная с того ее этапа, который, по Кимелеву, составляет философскую антропологию в узком

смысле, а именно «философское течение двадцатого столетия, которое началось в двадцатые годы и пережило краткое цветение в период между двумя мировыми войнами» [там же, с. 258], но которое, как мы полагаем, значительно воздействовало на ход философской мысли в последующие десятилетия. То есть нами под философской антропологией понимается не отдельная немецкая философская школа, а примыкающие к ней константы философской мысли в интеллектуальной истории прошлого столетия и начала нынешнего, обозначившие дальнейший поиск ответов на те вопросы, которые были поставлены основоположниками философской антропологии. Уже они выявили связь религиозного и философско-антропологического дискурса.

Уже в работах М. Шелера («Идолы самопознания», 1911; «Сущность и формы симпатии», 1923), Х. Плеснера («Смех и плач», 1971) и других основоположников философской антропологии роль цементирующих начал в синтезе теологии и философии стали выполнять различные константы человеческого бытия, в т.ч. репрезентованные в эмоциях как способах проявления «внутреннего человека» вовне, как свобода, радость, смех, игра. Они же представляются важнейшими антропологическими категориями. Т. н. «естественный человек» может быть атрибутирован не только своей органичной принадлежностью к природе, но и отождествлен с человеком смеющимся (пространство секулярного), и с человеком религиозным (пространство сакрального). В этом отношении философская антропология обозначила не только собственно антропологические, но и теологические основания.

Представитель Эрламской школы религии Энтони Трублад, который также рассматривал радость и смех как фундаментальные и отличительные свойства человеческого существа, ставил целью своей книги «Философия религии» (Philosophy of religion, 1957) сделать мужчин и женщин своей эпохи способными быть как интеллектуально честными, так и искренне благочестивыми [4, р. xi]. По его мнению, современный человек больше не стоит перед проблемой «наука или религия». Обновление самой религии подразумевает не столько новую веру, сколько новую открытость, новую готовность выслушать [там же, р. 5]. Философская дискуссия может устранить барьеры на пути к вере, прежде всего интеллектуальные. Это вполне совместимо с научным знанием и научным мышлением, в первую очередь, философским. Основное различие между религией и философией не в том, что они имеют разные области применения, но в разных подходах ко всем

вопросам. Размышление и дискуссии не всегда ведут к полному согласию, но часто приближают нас к нему, и это лучший способ решения насущных проблем. В соответствии с произведенным С. Александером разделением человеческого опыта на «наслаждение» (то, что относится к непосредственному опыту) и «созерцание» (размышление по поводу опыта), Трублад определяет сущность религии как наслаждение, философии как созерцание. «Вера предшествует знанию, и делает знание возможным» [там же, р. 53]. Ограничиваясь сферой, определяемой как убеждение, не требующее доказательств, мы замкнуты в пределах нашего собственного разума, отделены от всякого возможного знания мира или других умов, с которыми мы можем разделить наше знание. Знание продуцируется, когда первоначальное восприятие мира интерпретируется и организуется эпистемологической верой.

В. Видби, Г. Кушель, И. Гилхус, К. Хайерс и другие представители т.н. теологии смеха заявили фактически о том, что противоречивость и драматизм окружающего человека мира являются признаком не царящей вокруг нас бессмыслицы, а свидетельством Божественной комедии, в которой участвуют Бог, человек и мир. Чтобы вернуть человеку сознание ценности собственной личности и окружающего мира и способность наслаждаться им, теология смеха призвала его на какой-то момент стать ребенком, глупцом, шутом, арлекином, выйти из-под власти канонов, стандартов и догм; быть творческим и свободным существом. Тогда смех становится манифестом надежды и свободы, в том числе в отношении близости к природе и естественности чувств, дистанцирования от мира торговли (бизнеса) и городской суеты, а христианские святые уподобляются хиппи.

Человек не обладает монополией на смех, но только человек делает смех культурным феноменом. Потребность и способность человека радоваться и смеяться реализуется в тех формах, которые обусловлены не только его отчасти общей с животными эмоциональностью, но и определенным социокультурным контекстом, человековедческую интерпретацию которого осуществляет философская антропология. Среди оснований последней можно в полной мере назвать, с одной стороны, натурфилософские, а с другой теологические парадигмы человеческого опыта. Между ними нет непреодолимого противоречия, напротив именно радость и смех образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно предстает как часть природного мира и субъект тех, прежде всего диалогических, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ.

В этом качестве человек как бы поворачивает колесо своего биологического цикла вспять, возвращается в состояние ребенка, играющего и наслаждающегося. Не столько природный интеллект, сколько моральный и коммуникативный потенциал предохраняет человека от того, чтобы эта игра не сводилась к вовлеченности в индустрию развлечений, институционализацию в качестве участника общества потребления и удовольствия. Радость и смех человека являются теми константами его духовно-эмоциональной сферы, которые и предполагают реализацию коммуникативной природы человеческого существа, осмысленное отношение к Другому и своей «среде обитания». Радость и смех преодолевают дихотомию сакрального, религиозного, с одной стороны, и секулярного, мирского, с другой.

В современной ситуации, которую Б. Марков определяет как эпоху уже постантропологического мышления, происходит отказ от человека как высшей ценности, ориентирующей общественное развитие. Однако, на наш взгляд, культура не может потерять свое человековедческое содержание, поскольку при любых обстоятельствах именно человек остается субъектом, творцом и хранителем культуры. Соответственно, и постмодернистская теология, слишком укорененная в культуре, отражает на себе те трансформации, которые в первую очередь меняют человека. «Смерть человека» в данном контексте бросает такой же вызов культуре, как и тезис о «смерти Бога». При этом человек не столько остается наедине, сколько на границе, причем последняя – не непреодолимая пропасть, а динамическая, подвижная линия, которая определяет бытие человека как незавершенное и открытое, как балансирование между определенными модусами – социальными, гендерными, эмоциональными, наконец между жизнью и смертью. Некоторые из этих модусов, которые, возможно, долгое время были скрытыми и застенчивыми, приобрели определенный легальный статус, теряют свой девиантный характер. Отсюда исследования разного рода маргинальных состояний, размывание границ традиционных представлений о поле, семье и соответствующих ролях в семейных, социальных, сексуальных отношениях; новый интерес к определению состояния смерти и др. Но подобная незавершенность фактически провоцирует теологическую постановку вопроса, в формате которой сам человек выступает незавершенным Богом. Таким образом, теология становится культурным анализом, а предметом этого анализа выступают «смерть человека», будущее Бога, гендер, этнос, герменевтическое, феноменологическое и другие измерения философского мышления. Для своего экзистенциального завершения человек требует определенного культурного,

социального, коммуникативного пространства, которое, в свою очередь, является прежде всего полигоном для определения и испытания человека как интеллектуального и духовного существа. Это пространство оказывается слишком изменчивым, непредсказуемым, многоуровневым, без верифицируемого и контролируемого каркаса. Тогда точкой опоры остается только собственно «внутренний» человек, о котором идет речь в произведениях св. Франциска Ассизского, Г. Сковороды и других выдающихся мистиков, мудрецов, поэтов. Центром «духовного ландшафта» признается сердце человека,местилище его духовных и творческих импульсов. Но спектр манифестаций человекомерности, укоренившихся в культуре и вербализованных в современной теологии, становится почти безграничным.

Литература

1. Кимелев, Ю. А. Философия религии. Систематический очерк // Ю. А. Кимелев. – М. : Изд. Дом “Nota Bene”, 1998. – 424 с.
2. Марков, Б. В. Философ. антроп-я: очерки истории и теории // Б. В. Марков. – СПб. : Питер, 2008. – 352 с.
3. Хамитов, Н. Философия человека: От метафизики к метаантропологии // Н. Хамитов. – Киев, М., 2002. – 334 с.
4. Trueblood, E. Philosophy of religion / Enthony Trueblood. – New York: Harper, 1957. – 324 p.

УДК 378:1

Гончаров Г. М.

(м. Харків)

ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В РІЗНИХ ФОРМАХ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ

Стаття посвячена раскрытию проблемы человеческого существования в экзистенциализме и специфике этого направления в философии в целом.

Ключевые слова: экзистенциализм, экзистенция, философская концепция экзистенциализму, проблема человеческого существования

Стаття присвячена розкриттю проблеми людського існування в екзистенціалізмі і специфіці цього напрямку у філософії в цілому.