

Butsykina I. O., graduate student of the department of ethics, aesthetics and culture, Kyiv National Taras Shevchenko University (Ukraine, Kiev), gudzenkozh@gmail.com

Transgression as a constitutive factor in literary and critical works by Georges Bataille

This paper is devoted to the aesthetic analysis of the transgressive experience concept of a prominent French philosopher and writer Georges Bataille on a practical level through the study of his literary and critical legacy. Within the article the methods of consistency, essential and comparative analysis, typology, biographism are applied. An attempt of distinguishing of formless, anti-aesthetic, cruelty, laughter, silence, metaphor concepts, which are the main terms used by the French philosopher not only in his theoretical writings, but also in his literary works. Literary and critical heritage by Georges Bataille is considered and analyzed concerning the presence of basic transgressive experience concepts. The following was found: transgressive, formlessness, violence (in the works by William Blake, Charles Baudelaire and Emily Bronte).

Keywords: anti-aesthetic, formless, violence, silence, laughter, transgressive.

Буцькина Е. А., аспирантка кафедры этики, эстетики и культурологии, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Киев), gudzenkozh@gmail.com

Трансгрессия как конститутивный фактор литературно-критического творчества Жоржа Батая

Произведен эстетический анализ концепции трансгрессивного опыта выдающегося французского мыслителя и писателя Жоржа Батая на практическом уровне за счет исследования его творческого и литературно-критического наследия. В рамках статьи был применен принцип системности и принцип сущностного анализа, а также методы сравнительного анализа, типологизации, биографизма и т.д. Предпринята попытка выделения понятий бесформенного, анти-эстетического, жестокости, смеха, молчания, метафоричности, которые являются основными терминами, используемыми французским мыслителем не только в собственных теоретических трудах, но и литературных произведениях. Рассмотрены и проанализированы литературно-критические труды Жоржа Батая на предмет наличия основных концептов трансгрессивного опыта, в результате чего были обнаружены следующие: трансгрессивность, бесформенность, жестокость (на примерах произведений У. Блейка, Ш. Бодлера и Э. Бронте).

Ключевые слова: анти-эстетическое, бесформенное, жестокость, молчание, смех, трансгрессивное.

* * *

УДК 1(091)(141.113/119)

Данканич А. С.

аспирант кафедры философии, Днепропетровский национальный университет им. Олесь Гончара (Украина, Днепропетровск), artemdankanich@gmail.com

Пауль Тиллих и либеральная теология XIX столетия

Возникновение либеральной теологии в пределах протестантизма продиктовано желанием теологов соотнести христианство с современной ему культурой. Либеральная теология прошла долгий путь развития и породила немало концепций и выводов относительно сущности христианства. Осмысление выводов либеральной теологии занимало важное место в религиозной философии Пауля Тиллиха.

Ключевые слова: либеральный протестантизм, религия, Священные Писания, традиция.

(статья друкується мовою оригіналу)

Особенностью европейской философии первой и второй половины XIX века явилось бурное развитие либерально-протестантской теологии в лице Ф. Шлейермахера, А. Ричля, А. Гарнака, Э. Трельча, В. Германа, М. Келера и др. Либеральное богословие осмыслило необходимость в глубоком преобразовании христианской догматики и вероучения в контексте бурного развития науки, техники, географических открытий, социализации общества. Христианская религия оказалась неготовой к мощному интеллектуальному и культурному прорыву в Европе конца XVIII, начала XIX столетий, что привело к неизбежному разочарованию в церкви богобоязненного

европейского общества. Кризис христианства стал одной из главных проблем общества. Поэтому важнейшей задачей для либеральной теологии стало переосмысление христианского вероучения и его трансформации в новой культурной эпохе. С этой целью протестантские мыслители приступили к пересмотру основных догматов Священного Писания. Так, например, подвергалась сомнению богодухновенность Библии; любой догмат воспринимался как производная греческой философской традиции; христианская мораль рассматривалась как социальное явление; экзегетика сводилась к методологии историко-критического анализа библейских текстов, теология – к сравнительному религиоведению, а проповедь к воспитанию порядочных и законопослушных граждан европейского общества XIX века. Личность Иисуса Христа либеральное богословие рассматривало не как Богочеловека, а как революционера, реформатора, демократа, выступавшего за свободу личности.

Таким образом, христианство столкнулось с проблемой соотношения догматического богословия и его культурно-исторической составляющей, т.е. христианского вероисповедания и христианства, как формы общественного сознания.

Эту проблему увидел и переосмыслил известный немецкий теолог Пауль Тиллих. Несмотря на то, что на протяжении многих лет он воспитывался в либерально-богословской протестантской традиции, философ представил новую концепцию, в которой попытался избежать крайностей церкви, с одной стороны, и либеральной философии, – с другой.

Пауль Тиллих неоднократно заявлял о себе как о мыслителе, следующем протестантской либеральной традиции XIX века. Тиллих считал Альбрехта Ричля своим учителем и до 1914 года не сомневался в кредо либеральной теологии. Устои морали и культуры казались незыблемыми, прогресс науки, культуры, цивилизации – необратимым и безусловным благом [2, с. 107]. Получая образование в лучших университетах Германии, мыслитель учился, главным образом, у видных представителей либерального протестантизма. Его учителем был библиист – Мартин Келер. Ближайший соратник Тиллиха по движению “диалектической теологии” Карл Барт, а позже и Дитрих Бонхеффер, обучались у виднейшего представителя протестантского либерализма – Адольфа фон Гарнака. Большая часть представителей диалектической теологии – Барт, Бульман, Гогартен, Бруннер и другие исходили из установок либерально-протестантской школы экзегезы. Однако после Первой мировой войны большая часть из них либо порвали с либерализмом, либо критически развивали её основные положения.

Историк теологии Бен Хегглунд отмечал, что “либеральный” или “свободомыслящий” протестантизм XIX века выступал в разнообразных формах. Прежде всего, его придерживались богословы, стремящиеся применить историко-критический метод к изучению и толкованию текстов Священных Писаний [3, с. 320]. Среди многочисленных школ, направлений и форм особо выделялись – левое крыло гегельянства (Б. Бауэр, Д. Штраус), линия Фридриха Шлейермахера,

ричлианская теология (А. Гарнак, Э. Трёлч). Глубинные преобразования европейской культуры XIX столетия стали серьезным вызовом для христианской теологии, которая пыталась дать ответ на вызов секуляризма, где само зарождение либерального протестантизма и являлось такой попыткой. Стоит отметить, что либеральный протестантизм XIX века восходил к идеям Локка, Лейбница, Реймаруса, Землера и Лессинга. Под “либеральностью” Реймарус и Лессинг понимали свободное, необусловленное церковной традицией и догматикой, историческое исследование Нового Завета.

Пауль Тиллих отмечал, что либеральная протестантская теология со времени подъема деизма пыталась выступать в качестве посредника между миром, который истолковывала современная наука, и библейской идеей Бога. Сам же способ взаимодействия представлялся таковым: либеральный протестантизм приспособил Бога Библии к миру современной технической цивилизации [8, с. 190].

Первым из ряда протестантских мыслителей, кто попытался осуществить эту попытку, был – отец современной протестантской теологии Фридрих Шлейермахер.

Шлейермахер выступил с идеей модернизировать христианство, с одной стороны, приспособив его к нуждам общества эпохи модерна, с другой, – придать ему релевантный характер в новых культурных условиях. С этой целью мыслитель ощутил необходимость реинтерпретации и переформулировки положений христианской традиции, в особенности христологии, для человека эпохи модерна. Первым, чему философ попытался придать новое звучание и понимание, было понятие “религии”. После эпохи Просвещения мыслители пытались определить место религии в обществе, что вместе с тем поднимало вопрос о переформулировке соотношения трансцендентности и имманентности. Если Кант помещал религию в сферу этики и нравственности, а Гегель в сферу наивысшего проявления развертывания Абсолютного Духа, то Шлейермахер считал религию центром интуиции, особого “рода чувством”. Суть религии в его представлении – это чувство полной зависимости от Бога: “... осознание своей полной зависимости, или, что то же самое, своей связи с Богом” [5, с. 12].

Заслуга Шлейермахера состояла в том, что он изменил вектор понимания теологии. Раньше традиционное богословие представлялось в качестве размышлений о божественном откровении как то, которое пришло через пророков, Писание и учителей церкви. Религиозные мыслители в период Просвещения строили богословие на рациональном постижении сакральных истин. Ни традиционную, ни деистическую теологию Просвещения Шлейермахер не принимал, отмечая, что в первом случае она приводит к закоренелому догматизму, во втором – случае к естественной, выхоленной религии. Богословие же Шлейермахера, в отличие от существующих моделей было ориентировано на эмпирику ощущения человеком Бога, что привело к абсолютизации “переживания” Бога в человеке. Тем самым Шлейермахер произвел поворот в богословской мысли от супранатурализма и выхоленной деистической религии в сторону

антропологии. Этот поворот также затронул догматическую часть религиозной традиции, которую впоследствии разрабатывали Альбрехт Ричль и Адольф Гарнак. Не догматы, а переживание Бога, становились предметом теологических штудий. С точки зрения Тиллиха, Шлейермахер искажил понимание религии, когда в своей великой борьбе против космологического подхода протестантского Просвещения он отсек “чувство” (как религиозную функцию) от воли и интеллекта, тем самым исключив религию из тотальности личного бытия и перенес ее в сферу эмоциональной субъективности [8, с. 23–24].

Если Шлейермахер выступил в качестве фундатора основных идейных и теоретических предпосылок либерального протестантского богословия, то последующие мыслители – А. Ричль, А. Гарнак, В. Раушенбуш и В. Германн были одними из самых его известных и оригинальных последователей. Согласно Тиллиху, сохраняя ведущие позиции в немецкой теологии, они приспособили протестантскую теологию к современному мышлению [8, с. 161].

Наиболее влиятельной работой указанных представителей “культурного протестантизма”, Тиллих выделял “Сущность христианства” Адольфа фон Гарнака. Мыслитель обращает внимание на то, что до начала двадцатого века “Сущность христианства” Гарнака доминировала на богословской сцене. Она была основана, во-первых, на тезисе, который Гарнак ранее отстаивал в своей монументальной “Истории догматов”. Согласно Гарнаку, догма в её первоначальном смысле является продуктом греческого разума и пришла к своему окончательному завершению в эпоху Реформации, Пиетизма и Просвещения. Вывод Гарнака основывался на почти столетидесятилетнем этапе существования исторического анализа и критики библейской литературы, результаты которого ним были сформулированы в классическом варианте. Еще одним немаловажным основанием теории Гарнака, как показывает Тиллих, была теология школы Ричля, которая пыталась, с помощью понятий Канта, выступить в качестве посредника между богословской традицией и современным натурализмом и историцизмом.

В статье “Теология Сегодня” Тиллих писал: “несмотря на сильные консервативные реакции, неопротестантизм, казалось, преодолел раскол между христианством и современным рационализмом, которым был обеспокоен западный мир в качестве реакции на эпоху Просвещения. Интеллектуальные установки Просвещения вызвали протест против традиционного богословия всех христианских конфессий. Так, догмат понимался, как эллинизация христианства и был лишен, таким образом, его сакральной власти. В богословие отныне был заложен новый фундамент, который содержался в самом источнике христианства. В качестве такового выступал человек – Иисус из Назарета. Библейская критика же рассмотрела этот источник в рамках различных слоев ранней традиции, как те содержались в диалектике Павла и мистике четвертого Евангелия. Богословие Ричля дискредитировало метафизику и теологическую спекуляцию, но и вместе с тем установило идеал религиозно-нравственной личности в соответствии с

благоднейшими идеалами буржуазного общества, которое должно было согласиться с мыслью Иисуса из Назарета. Гарнак был убежден в том, что подлинное учение Христа можно выявить, исключительно благодаря историко-критическому методу исследований Нового Завета [6, с. 299–300]. Однако, сама личность Христа, как обращает внимание исследователь, не имела автобиографического описания в Новом Завете [4, с. 23]. Согласно Гарнаку, кериigma Нового Завета, состоит из трех аспектов: “Если, однако, мы взглянем на учение Иисуса в целом, мы увидим, что в нем можно выделить три измерения. Каждое из этих измерений по своей природе таково, что охватывает все учение в целом, а потому это учение может быть изложено во всей своей полноте в рамках любого из этих измерений”. К таковым измерениям теолог относил: во-первых, Царство Божье и его пришествие; во-вторых, отцовство Бога и бесконечно высокую ценность души человека; в-третьих, – высшую праведность и заповедь любви” [4, с. 36].

Согласно Паулю Тиллиху, успех “Сущности христианства” Гарнака и neo-протестантской теологии в целом гарантировал синтез христианства и современного буржуазного мировоззрения, которое было исторической необходимостью. Ядро neoпротестантизма в этом отношении не изменилось, даже тогда, когда он был перемещен в Америку, хотя социальные последствия ричлианской теологии получили гораздо большее распространение в Америке больше, чем в Германии [6, с. 300].

Выдающимся представителем либеральной теологии, который оказал значительное влияние на теологию Тиллиха – был Мартин Келер. Встреча Тиллиха и Келера состоялась в студенческие годы в университете Галле. Именно в тот период, Тиллих критически переосмыслил доктрину Реформации “Sola gratia”. Одним из главнейших элементов учения Келера, было положение об оправдании сомнением. Согласно Келеру, сомнение в отношении Библии или вероисповедного документа, тем не менее, не отрицает возможности оправдания сомневающегося. Так, в работе “Протестантская эра” Тиллих пояснял это положение Келера следующим образом: “Не только тот, кто во грехе, но и в сомнении оправдывается через веру. Состояние сомнения и даже сомнения в Боге, не может отделить нас от Него” [7, с. 14].

Фундаментальной характеристикой либеральной теологии XIX века, согласно Паулю Тиллиху, выступал “протестантский принцип”, который показывает, что Бог близок в равной степени сакральной и профанной сфере бытия человека, к наименьшему, как и к наивысшему [9, с. 147]. Поясняя указанное определение Тиллиха, Сергей Лезов отмечает, что в работе “Динамика веры” Тиллих проявил себя как продолжатель, классической либеральной систематики (от Шлейермахера до Трельча) и как теолог, сознательно пытавшийся выразить специфику протестантской религиозности и описать то, что он сам называл “протестантским принципом”. “Протестантский принцип” – это символ “правильной” религиозности, признающей абсолютную инаковость Бога, который равно далек и по отношению к сакральной, и по отношению к профанной деятельности

человека. Это основополагающее принятие мирского вместе с сакральным принципиально отличает “теологию культуры” зрелого Тиллиха от “теологии кризиса” Карла Барта, для которого религия тождественна неверию и идолопоклонству, а вера (или верность) – свойство в первую очередь не человека, а Бога [1, с. 470].

В работе “Протестантская эра”, Тиллих писал: “...христианство не может рассматриваться изоляционно, вне связи с общими религиозными, культурными, психологическими и социологическими разработками человечества” [7, с. 25]. Христианство, как и каждый христианин, согласно мыслителю, должны быть вовлечены в общие структуры и изменения социальной и культурной жизни.

Данное исследование ставило своей задачей выявить идейную и тематическую связь Пауля Тиллиха с либеральным богословием XIX столетия. В ходе исследования установлено, что генетически учение Тиллиха восходит к основным темам и проблемам либерального богословия, которые были критически переосмыслены мыслителем в рамках собственного философско-религиозного учения.

Список использованных источников

1. Лезов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха / С.В. Лезов // П.Тиллих / Избранное: теология культуры; пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко и др. – М. : Юрист, 1995. – С. 461–471. – (Лики культуры).
2. Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха / Т.П. Лифинцева. – М. : Канон+, 2009. – 287 с.
3. Хегглунд Б. История теологии / Б.Хегглунд. – СПб. : Светоч, 2001. – 370 с.
4. Harnack A. What is Christianity? / A. Harnack. – Book Tree, 2006. – 312 p.
5. Schleiermacher F. The Christian Faith / F. Schleiermacher. ed., H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, multiple translators. – Edinburgh: T&T Clark, 1928. – 765 p.
6. Tillich P. The Present Theological Situation in the Light of Continental European Developments / P. Tillich // *Theology Today* 6 (1949). – P. 299–310.
7. Tillich P. The Protestant Era / P. Tillich. – The University of Chicago Press, 1948. – 323 p.
8. Tillich P. *Theology of Culture* / P. Tillich. – Oxford University Press, 1959. – 213 p.
9. Tillich P. *Systematic Theology*. 3 vols / P. Tillich. – Chicago : University of Chicago Press, Digswell Place 1951–63. – 442 p.

References

1. Lezov S.V. Teologija kul'tury Paulja Tiliha / S.V. Lezov // P. Tillich / *Izbrannoe: teologija kul'tury*; per. s angl. E.G. Galagushkin, O.V. Borovaja, T.I. Vevjurko i dr. – M. : Jurist, 1995. – S. 461–471. – (Liki kul'tury).
2. Lifinceva T.P. *Filosofija i teologija Paulja Tiliha* / T.P. Lifinceva. – M. : Kanon+, 2009. – 287 s.
3. Hegglund B. *Istorija teologii* / B.Hegglund. – SPb. : Svetoch, 2001. – 370 s.
4. Harnack A. *What is Christianity?* / A.Harnack. – Book Tree, 2006. – 312 p.
5. Schleiermacher F. *The Christian Faith* / F.Schleiermacher. ed., H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, multiple translators. – Edinburgh: T&T Clark, 1928. – 765 p.
6. Tillich P. *The Present Theological Situation in the Light of Continental European Developments* / P. Tillich // *Theology Today* 6 (1949). – P. 299–310.
7. Tillich P. *The Protestant Era* / P. Tillich. – The University of Chicago Press, 1948. – 323 p.
8. Tillich P. *Theology of Culture* / P. Tillich. – Oxford University Press, 1959. – 213 p.
9. Tillich P. *Systematic Theology*. 3 vols / P. Tillich. Chicago: University of Chicago Press, Digswell Place 1951–63. – 442 p.

Dankanich A. S., postgraduate student, Oles Honchar Dnepropetrovsk National University (Ukraine, Dnepropetrovsk), artemdankanich@gmail.com

Paul Tillich and liberal theology of the XIX century

The emergence of liberal theology within the Protestantism dictated by the desire of theologians to correlate Christianity with the contemporary culture. Liberal theology has come a long way of development and generated a lot of concepts and conclusions about the nature of Christianity. Understanding findings of the liberal theology had prominently to the religious philosophy of Paul Tillich.

Keywords: liberal Protestantism, religion, Holy Scriptures, tradition.

Данканіч А. С., аспірант кафедри філософії, Дніпропетровський національний університет ім. Олеса Гончара (Україна, Дніпропетровськ), artemdankanich@gmail.com

Пауль Тілліх і ліберальна теологія ХІХ століття

Виникнення ліберальної теології в межах протестантизму продиктовано бажанням теологів співвіднести християнство з сучасною йому культурою. Ліберальна теологія пройшла довгий шлях розвитку і породила немало концепцій і висновків відносно сутності християнства. Осмислення висновків ліберальної теології займало важливе місце в релігійній філософії Пауля Тілліха.

Ключові слова: ліберальний протестантизм, релігія, Священні Писання, традиція.

* * *

УДК 248.2+241.513

Жиртуева Н. С.

доктор философских наук, зав. кафедрой гуманитарных, природных и технических дисциплин, Севастопольский факультет морского транспорта Киевской государственной академии водного транспорта им. гетмана П. Конашевича–Сагайдачного (Украина, Севастополь), zhr_nata@bk.ru

МИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ КАРЛОСА КАСТАНЕДЫ И ТРАДИЦИЯ ШАМАНИЗМА В КУЛЬТУРЕ ХХ ВЕКА

Традиция шаманизма представлена в мистическом учении Карлоса Кастанеды, которое является имманентным дуалистическим учением, направленным на "слияние" с духовным Абсолютом (Бесконечностью). Сознание адепта в процессе мистической практики трансформируется из эгоцентрического в просветленное (освобожденное). Мистическая практика Кастанеды включает дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения и медитативное созерцание. Психоделическая культура не относится к практике шаманизма и мистике просветления.

Ключевые слова: имманентная мистическая традиция, эгоцентрическое сознание, просветленное сознание, шаманизм, псевдомистика, психоделическая культура.

(стаття друкується мовою оригіналу)

В современном гуманитарном знании – философском, психологическом, религиоведческом, культурологическом – важное место отводится исследованию мистического феномена, интерес к которому во многом обусловлен кризисом западноевропейской рационалистической цивилизации и поиском выхода из него.

Конечно, не существует однозначного определения понятия “мистика”. Например, известный российский востоковед Е.А. Торчинов отмечал, что “мистикой” называют достаточно гетероморфные и гетерогенные явления, между которыми нет ничего общего, кроме названия. Во-первых, это “трансперсональные переживания “единения” или “слияния” с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы бытия, которые предполагают “высшую форму святости, достижение спасения, освобождения и т.д.”. К этой же группе автор относит различного типа измененные состояния сознания (переживание архетипических, в юнговском смысле, образов и ситуаций), а также профетические феномены, “экстазы”

и “трансы” (типа шаманских), которые не предполагают достижения состояний освобождения и святости. Во-вторых, это разнообразные эзотерические ритуалы, мистерии и посвящения, которые могут быть связанными или не связанными с переживаниями первой группы. В-третьих, это различные формы оккультизма, которые приобретают иногда ярко выраженный паранаучный характер – магия, астрология, мантика [8, Введение:3].

В нашем исследовании мистика будет рассматриваться в первом значении этого слова как квинтэссенция религиозного опыта преобразования человеческой личности. В основе мистического опыта находится стремление преодолеть эгоцентрическое сознание и связанные с ним страдания путем достижения состояний святости, просветления, освобождения. На современном этапе внимание привлекают не только мистические учения, возникшие в недрах мировых и национальных религий, но также новейшие мистические традиции ХХ–ХХІ веков. Среди последних особое место занимает учение Карлоса Кастанеды, которое восходит к древним шаманским практикам.

В исследованиях, прежде всего, рассматривается связь творчества К. Кастанеды с традициями шаманизма, но тема мистического просветления уходит на второй план [4, с. 523]. Исключительное внимание к теме шаманизма и его влиянию на современную культуру связано с работами антропологов М. Элиаде, М. Харнера, а также представителей трансперсональной психологии, которая занималась исследованием измененных состояний сознания, например, С. Грофа. До этого отношение к шаманизму было скорее негативным. Как отмечает исследователь А. Г. Сафронов, его воспринимали как “примитивное суеверие первобытных народов” [7, с. 130].

Как известно, шаманизм основывается на уверенности в существовании двух видов реальности – природной (материальной) и сверхъестественной (духовной). Шаман верит, что с помощью определенных ритуальных действий он способен не только увидеть духовный мир, представленный добрыми и злыми духами, но непосредственно вступить в контакт с ними. Говоря языком трансперсональной психологии, шаман “открывает своё сознание бессознательным образам, совершая путешествие в нижний мир – подсознание или верхний – сверхсознание”. Результатом становится приобретение шаманом особой “личной силы”, которая позволяет ему влиять на окружающий мир [7, с. 131, 143].

Антрополог Карлос Кастанеда на протяжении многих лет был учеником донна Хуана Матуса, индейского шамана племени из Северной Мексики, что позволило ему углубленно изучить древнее учение. Кастанеда описывает особое видение мира, согласно которого индейцы воспринимают Вселенную как многомерный мир и сравнивают её с многослойной луковицей. По их мнению, она представляет собой “конгломерат энергетических полей”, связанных исключительно с человеческими существами [4, с. 573].

Шаманы считают, что Вселенную пропитывает безличная Высшая Сила, которую образно называют Орлом или Бесконечным Духом. Считается, что когда