

тю принципів і механізмів, що забезпечують позитивну взаємодію етнічних та національних культур, їх поєднання у загальному досвіді людства.

Отже, концептуалізуючи уявлення про природу інформаційної культури в контексті глобалізації, зауважимо, що вплив глобалізаційних процесів на становлення інформаційної культури в українському соціумі на сучасному етапі має двійстий характер. З одного боку, він сприяє входженню України до світового інформаційно-культурного простору, закріпленню демократичних стандартів у вітчизняному соціумі, поширенню в інформаційній культурі українського соціуму загальнолюдських та західноєвропейських цінностей, успішному здійсненню діалогу культур. З другого боку, глобалізаційні зміни помітно ускладнюють духовну ситуацію у вітчизняному суспільстві, сприяючи розповсюдженню моральних «антицінностей», нав'язуючи однобічне (вестернізоване) розуміння перспектив розвитку людства, утруднюючи національно-культурну ідентифікацію.

*Г. Д. Панков,  
доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри культурології  
Харьковской государственной академии культуры*

## **ПРАВО ЧЕЛОВЕКА НА СУД В НОВОЗАВЕТНОЙ ЭТИКЕ**

Поставленная проблема указывает на контекст естественного права человека судить других людей и социум нравственным судом. Этика регулирует это право через мораль и ставит его под власть морали. Власть морали выражает власть определенной традиции, использующей мораль как инструмент власти. Традиция с ее властными структурами обеспокоена порядком в самой традиции. Посредством института права традиция противостоит хаосу и контролирует порядок, но, чтобы право не оказалось произволом, необходим контроль над ним со стороны морали. Сама мораль упорядочивается посредством этики, которую уместно назвать волей традиции, предъявляемой к морали как средству организации и регулирования порядка. В настоящей публикации речь пойдет

о новозаветной этике как идеологическом фундаменте порядка в христианской традиции.

Этические императивы Нового Завета позиционируются установлениями Сына Божьего Иисуса Христа, транслирующего в своих поучениях волю Отца Небесного, безусловность которой должна безусловно приниматься каждым человеком : Бог всегда и во всем прав. В данном случае христианская традиция придает новозаветным императивам высший сакральный смысл, посредством которого конституируется порядок в единстве права и морали. Этот порядок возводится на ступень Божественного порядка, легитимирующего порядок в обществе: каждый человек обязан реализовать в своей повседневной жизни Божественный порядок через выполнение заповедей, данных людям в Божественном откровении Ветхого и Нового Завета. Реализация такого порядка определяется священным долгом христианина, идентифицирующего себя с традицией Христа и его последователей.

Наиболее яркий способ решения вопроса о человеческом праве судить обнаруживается в Нагорной проповеди Христа: «Не судите, да не судимы будете; Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какой мерой мерите, такой и вам будут мерить» [1, Мф. 7:1-2]. В Новом Завете человеку возбраняется судить другого человека «по плоти» (судом «по наружности»), противопоставляя ему праведный суд [1, Ин. 7:24, 8:15]. Комментаторами подчеркивается мысль, согласно которой Христос не запретил человеку судить, но учил его как судить. основополагающим критерием справедливого суда выдвигается ориентирование человека на божественные ценности, но не на мирские, то есть мерить отношение одного человека к другому человеку духовно-божественною мерою, данной в библейских заповедях.

«И что ты смотришь на сучек брата в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазу не чувствуешь? Или, как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучек из глаза твоего»; а вот, в твоём глазу бревно? Лицемер! Вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучек из глаза брата твоего» [1, Мф. 7:3-5]. В приведенном фрагменте утверждение права судить ближнего обуславливается культурой реализации названного права. Судить Другого следует рассматривать одним из аспектов межличностных отношений, когда критический на него взгляд обращается в критику самого себя. Глядя в глаза Другому, я замечаю в них порок и, прежде, чем осуждать его, я обращаюсь с вопрошанием к себе самому: нет ли у меня нечто подобного? Пробуждение самокритики по-

буждает самость к самоанализу, и если в его процессе обнаруживается нечто, оскверняющее чистоту личности, то совершается нравственный самосуд. Он выносит нравственный приговор в отношении самости и определит для нее меру исправления. Таким образом, значение человеческого суда наделяется аксиологической шкалой, конституирующей субъекта в качестве нравственной личности. Реализация права суда, в первую очередь, обращается в адрес самого себя, а затем уже на другого человека.

Выражение в Евангелии от Матфея «каким судом судите, таким будете судимы; и какой мерой мерите, такой и вам будут мерить» [1, Мф. 7:2] содержит предупреждение о человеке не как о судящем другого человека, но как о подсудном со стороны Божественного суда. В Новом Завете главным образом ведется разговор именно о Божественном суде, а не о человеческом или гражданском суде. Библия особенно подчеркивает ответственность человека перед Божиим судом и предупреждает о соблюдении меры человеческого суда в соотносительности с мерой, которая в будущем будет применена Богом к человеку за ту меру, с какой человек станет судить другого человека. Недостойное применительно христианской морали осуждение одним человеком другого человека влечет за собой заслуженное его осуждение со стороны Бога.

Значение Божественного суда следует рассматривать идеологическим механизмом установления и поддержания социокультурного порядка. Этот порядок основывается на осознании иерархии между Божественной и человеческой волей, что требует от человека добро-вольного вверения воле Бога собственной воли. В одном из посланий апостола Петра подчеркивается мысль, согласно которой «страждущие по воле Божией да предадут Ему, как верному Создателю, души свои, делая добро» [1, 1 Пет. 4:19].

Приведенная мысль наводит на следующие размышления. Во-первых, выражение «страждущие по воле Божией» придает сильный эмоциональный заряд библейскому императиву следовать воле Бога, который выглядит не только внешним законодательным требованием придерживаться установленного порядка, но также сильным внутренним побуждением, жаждущего Божественной воли с готовностью ее принять руководящим фактором в собственной жизни. Во-вторых, осуществление добра как существенного нравственного требования, предъявляемого к человеку, рассматривается с точки зрения духовного стремления исполнять волю Бога («да предадут Ему, как верному Создателю, души свои,

делая добро»). В книге «Оправдание добра» Вл. Соловьев определил добродетель как «внутреннее расположение нашей воли к добру самому по себе», относя ее к духовным благам [3, с. 455]. Однако апостол Петр напоминает христианам о Божественном суде, на котором будут осуждены нечестивцы и грешники, непокоряющиеся Евангелию Божьему [1, 1 Пет. 4:17-18]. Этот суд выглядит внешней эсхатологической санкцией, которая коррелируется с духовным измерением нравственного выбора человека.

В «Критике чистого разума» И. Кант обратил внимание на два существенные значения эсхатологии – в аспектах обетования и угрозы [2, с. 475]. Обетование ориентирует сознание человека к эсхатологическому благу как награде за добродетели, а угроза – к обречению на адские муки. Речь идет о Божественном суде как о санкционирующем механизме культуры. Он рассматривается высшим арбитром одобрения / осуждения нравственных поступков человека и его реализации естественного права и свободы судить других людей. Поэтому идею Божественного суда уместно рассматривать в виде высшей сакральной оценки, посредством которой христианская традиция стремится обеспечить нравственный порядок в сознании людей и обществе. Такая оценка дается с высоты идеала, взирая на который христианин оценивает самого себя.

Теперь соотнесем с указанным выше контекстом слова Иисуса Христа: «И что ты смотришь на сучек брата в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазу не чувствуешь?» [1, Мф. 7:3]. Это изречение представляет собой обличительный акт как специфическую оценочную позицию. Посредством обличающей оценки суд Бога над грешником уже осуществляется при жизни человека, а не только после его кончины. Это означает, что идея Божественного суда не сводится исключительно к эсхатологическому дискурсу, но также наделяется этическим значением. Через картину обличения Иисусом грешников традиция не только дает критическую оценку порочным поступкам, но и побуждает грешника критически оценить самого себя, формируя в его сознании критическую самооценку, необходимую для духовной трансформации человека.

Таким образом, в христианской традиции нравственная ответственность представляется в теологическом дискурсе, в котором главная роль отводится Божественному суду с эсхатологическими санкциями. Новозаветная этика обращается к духовному миру человека, требуя от него выполнения христианского долга в духе и истине. Однако, если учесть

манифестацию Иисуса Христа «Я есмь и путь, и истина, и жизнь» [1, Ин. 14:6], становится понятным христологический контекст этики Нового Завета: обращение к духовному миру личности равносильно обращению к Христу. Основываясь на теоцентрической парадигме, Вл. Соловьев определил два универсальные требования христианской этики: 1) «иметь в себе Бога», 2) «относиться ко всему по-Божески» [3, с. 62]. Поэтому авторитет нравственного суда обуславливается авторитетом теологического суда. Последний выполняет регулирующую функцию, требуя корректировки нравственных ценностей и нравственного поведения людей в интересах онто-теологии, обращение которой в сферу этики образует этико-теологический дискурс. Этот дискурс является существенным инструментом христианской традиции в обосновании прав и свобод человека в соответствии с теистически ориентированным долгом.

*Список использованных источников:*

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Христианское издательство, 1992. – 925+292 с.
2. Кант И. Критика чистого разума / По ред. Ц. Г. Арзаканяна и М. И. Иткина. – Москва: Мысль, 1994. – 591 с.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия: в 2 т. / Сост. и общ. ред. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – Т. 1. – Москва: Мысль, 1988. – С. 47–580.

УДК 821. 161. 2 – 1 Вакарчук. 09

***С. К. Криворучко,***  
*доктор філологічних наук, доцент, професор*  
*кафедри світової літератури, координатор*  
*з науки факультету славістики Харківського*  
*національного педагогічного університету*  
*імені Г. С. Сковороди*

## **МОРАЛЬ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ**

Зміни геополітики (розпад СРСР на початку 90-х рр. ХХ ст.) певною мірою вплинули на формування саме у 1990-х рр. нової літературознавчої та лінгвістичної концепції, яка закріпилася у теорії як постколоні-