

full nor exact, and our computational powers are limited; that is why we fail (and perhaps will never succeed) to make the reduction.

The second kind of irreducibility that may possibly exist in nature (although we do not know whether it do exist in fact) has ontological (not merely epistemic) character. It is due to the possibility of the existence of specific higher-level laws of nature such that they (1) come into action whenever certain complex structures get organized, (2) are logically (mathematically) irreducible to the lower-level laws and properties of the constituents of the system and partially supersede these lower-level laws and properties in the determination of the system's (and its constituent components) "behaviour". We may call this quantitative or nomic irreducibility. The higher-level laws of the relevant kind are usually called emergent laws; however, this is a bit of misdescription, because the laws do not emerge but come into action when the relevant structures are formed. So, the laws of this kind would be more appropriately called structurally dependent laws.

If nomic irreducibility (and emergence) exists, it is stronger and more "real" than excessive complexity (quasi)irreducibility, because it reflects some fundamental ontological fact, namely, the existence of the structurally dependent higher-level laws that are genuinely irreducible to any lower-level facts. However, it does not get beyond what is definitive for physical reality: relative spatial locations of physical bodies, their changes with time, properties of physical bodies (such as mass or electric charge) to influence the character of the movement of other physical bodies and to be influenced by them, properties of areas of space (such as gravitational or electromagnetic fields) to influence in some law-abiding ways the character of the movement of the bodies that are located in these areas, the laws of nature that determine these movements and influences. If there is nomic irreducibility, this just mean that fundamental microphysical laws and properties are supplemented with some fundamental (genuinely irreducible) physical laws that pertain to higher levels of the organization of matter and, given the appropriate conditions, partially supersede micro-level laws.

However, there are good reasons to claim that the mind is irreducible to physical facts – both on lower and higher levels – in a more radical sense – that of entirely different quality that is beyond the limits of the concept of physical reality. In this sense, D. Chalmers argued that the mind is the only strongly emergent natural phenomenon, although he did not consider the possibility of nomic emergence. The distinction of three meanings of "emergence", congenial to the above distinction of the three meanings of "emergence", was proposed by W. Hasker. In his conception, irreducibility in the strongest sense is that of the mind (consciousness) as an emergent individual that has free will. Unlike Hasker and in agreement with Chalmers (and, generally, the strongest line of arguments against materialism in modern philosophy of mind), I think that the radical qualitative novelty (emergence, irreducibility) of the mind is much more obvious with respect to such its quality as subjective character – what it is like, how it feels for a subject.

Keywords: consciousness, psyche, mental, physical, reducibility, materialism, dualism, emergent.

УДК 177.7:392.72

БУДЬКО М.В.

доцент, кандидат філологічних наук,
доцент кафедри філософії Мелітопольського державного
педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького
(м. Мелітополь, Україна)
e-mail: budko_marina@ukr.net

ГОСТИННІСТЬ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ МІГРАЦІЙНОЇ КРИЗИ

Анотація

Загострення міграційного кризи в європейських країнах актуалізує проблему прийняття Іншого, спонукаючи до переосмислення ідеї гостинності як соціальної практики і як прояву милосердя. Виходячи з того, що історія християнської церкви і перипетії духовно-моральних шукань містять унікальний досвід трансформацій ідеї гостинності, зокрема у її кризові періоди, автор вдається до спроби усвідомити досвід гостинності західної християнської церкви в період Середньовіччя, умови його розквіту і причини кризи, що завершилась розмежуванням гостинності та милосердя.

Ключові слова: гість, гостинність, милосердя, християнська етика, міграційний криза.

*«Парафії, громади, монастирі і храми Європи –
кожен повинен дати притулок для сімей біженців...»*
(із недільної проповіді папи римського Франциска від 6 вересня 2015 р.)

Останнім часом міграційна криза в європейських країнах набула особливо гострого характеру – найгострішого, за твердженням Єврокомісії, за весь повоєнний час: за вісім місяців нинішнього року до Європи через Середземне море намагалися потрапити понад 500 тисяч біженців і нелегальних мігрантів, при цьому близько 2,5 тисяч із них загинули або зникли безвісти. Медійні канали ряснують украй суперечливою інформацією: від численних свідчень радісно-гостинних запрошень окремих громадян, політиків, держав та Євросоюзу загалом – до оприлюднення поповнюваного списку країн Шенгенської зони, які ввели частковий чи й повномасштабний паспортний контроль на своїх кордонах, тверджень політиків про досягнення межі гуманітарних можливостей з прийому мігрантських потоків і доцільності застосування поліцейських методів для їх припинення, а також численних обурених свідчень «пересічних» громадян про масову зневагу мігрантами культурних і релігійних традицій Європи, порушення ними кодексу Гостя.

На тлі таких численних експресивних повідомлень якимось тихо, буденно й без надмірного пафосу прозвучало повідомлення від 6 вересня 2015 р., що Папа римський Франциск у традиційній недільній проповіді на площі св. Петра в Римі закликав католиків, монастирі та храми європейських країн надати притулок тим, хто «біжить від смерті, війни та голоду»: «Парафії, громади, монастирі і храми Європи – кожен повинен дати притулок для сімей біженців...», – сказав Папа римський, звернувшись до всіх єпископів Європи з проханням підтримати цей заклик.

Загалом проблема мігрантів для Європи не нова, так само, як і її філософська проблематизація, вкорінена в Кантовому проєкті вічного миру у планетарних масштабах, де наполягання на неворожому ставленні до іноземця конкретизується у праві на відвідування, але не у праві на постійне проживання. Упродовж кількох останніх десятиліть, на тлі збільшення кількості мігрантів, ця проблема перемістилася в епіцентр інтелектуальних дискусій та соціальної практики. Вербалізоване в тій чи іншій формі, «...питання про “право відвідування”, а тим більше “право загального володіння землею поверхнею”, порушене, але не до кінця експліковане Кантом, опинилося серед найгостріших питань практичної політики, ідеології і права» [4, с. 88]. Воно ж слугує й більш-менш явним концептуальним фоном для будь-якої сучасної європейської рефлексії про гостинність (Е. Балібар, М. Гай-Никодимов, Ж. Дерріда, Ю. Кристева, Е. Левінас, А. Монтандон, Р. Шерер та ін.), котра, на думку Е. Левінаса, є нічим іншим, як суб'єктивністю із здатністю прийняття Іншого [7, с. 70].

Зважаючи на очевидні соціально-політичні акценти європейської філософії прийняття Іншого, заклик Папи римського Франциска до гостинності як милосердя нагадав нам щонайменше дві речі: по-перше, «стосунки з Іншим безпосередньо визначають етику» (Е. Левінас), а значить, окреслене коло проблем потребує насамперед етико-філософського осмислення, зокрема і в категоріях християнської етики, по-друге, гостинність – це не просто усталена соціальна й політична практика сучасної мультикультуральної Європи, це споконвічний припис божественного права, освячений багатовіковою практикою Церкви. А відтак – історія християнської церкви та перипетії духовно-моральних шукань засвідчують і унікальний досвід трансформацій ідеї гостинності, зокрема в її кризові періоди. З огляду на таке і вдамося до спроби збагнути досвід гостинності західної християнської церкви в період Середньовіччя, – умови її розквіту та причини кризи, яка завершилася, за влучним висловом А. Монтандона, розмежуванням гостинності та милосердя.

Гостинність, піднесена в ранг християнської любові до ближнього в апостольських посланнях (1 Пт 4. 9; 1 Тим 3.2; Тит 1.8; Рим 12.13; Євр 13 та ін.), постає в епоху ранньої Церкви ваговою складовою християнського морального вчення. Зокрема, Св. Климент Римський у 1-му Посланні до Коринтян (сер. 90-х рр. I ст.) згадує про чесноту гостинності відразу після благочестя (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 1); «Пастир» Єрма (сер. II ст.) наголошує, що християнин мусить бути гостинним, «тому що в гостинності являє себе добра справа» (Herm. Pastor. II 8), і виділяє єпископів-гостинників: «вони поважні у Бога і мають місце серед янголів, якщо зостануться до кінця у служінні Господу» (Ib. III 9.27). Християнський мислитель, апологет і проповідник Священного Писання Климент Александрійський упроваджує термін «філотехнія» (φιλότης – любов до мистецтва, вправність, майстерність), мовлячи про гостинність як мистецтво турботи про благо мандрівників; мандрівники ж – «це ті, хто далекий від усього земного». Ми приймаємо мандрівників гостинно, – міркує Климент, – «тому що вони гості; гості ж – це друзі, а друзі – брати» (Str. 2 IX 41.5), – і підсумовує: «Людинолюбство, дружнє сприяння в тому, що корисне людям,

і похідне від нього ніжне ваблення, що прихилиє нас до друзів і близьких, так само сприяють любові» (Іб. 2 ІХ 41.6).

Чеснота гостинності стала одним із найвагоміших чинників поширення християнства в Європі, – звернімося, наприклад, до листа імператора Юліана Відступника верховному жерцеві від 362/363 рр., де міститься заклик перевершити християн у цій чесноті шляхом розширення мережі язичницьких притулків для прочан у кожному місті [10, с. 217–218]. З іншого боку, поширення християнства й поява монастирів сприяли й розвиткові гостинності, примножуючи кількість готелів для прочан, мирян та відвідувачів й викристалізовуючи принципи та правила гостинності в річищі християнської традиції, – порівняймо хоч би вчення та досвід гостинності «батька чернецтва» Антонія Єгипетського, засновника першого монастиря Пахомія Великого, єпископа Кесарії Василя Великого та інших отців церкви. А з часу розповсюдження монастирів (IV ст.) – спочатку в Італії, а далі й на всьому Заході – приктика створення при них та при єпископських кафедрах притулків для подорожніх (ксенодохій) стала повсюдною, сформувавши з часом систему госпіталів як самостійних богоугодних закладів, що надавали безкоштовний дах і стіл для подорожніх християн, а також сірих і убогих, до яких прирівнюються позбавлені допомоги й захисту чужинці.

Надалі церковна гостинність на Заході розвивалася під визначальним впливом Статуту св. Бенедикта Нурсійського, написаного в традиції західної аскези, – «приймати прийшлих до монастиря мандрівників з честю, як Самого Христа» (Reg. Ven. 53, 61); таке ж ставлення рекомендовано й щодо хворих братів (Reg. Ven. 36). «Правило життя чернечого», на думку К. Іванова, – найкраще джерело для ознайомлення з духом західного чернецтва, водночас воно розкриває перед нами внутрішні переконання, душу самого законодавця: «Воно є немовби дзеркалом, в якому цілком відбивається душа св. Бенедикта; так промені добродійного світила, відображені та примножені прозорою й рухомою поверхнею води, стають більш доступними для зору споглядальників» [5, с. 31–33.]. Головним «секретом» життєздатності основних постулатів Статуту св. Бенедикта дослідники (зокрема й представники східної гілки християнської церкви, що вшановує Бенедикта як преподобного) вважають його зваженість та гармонійність: у статуті відчувається «сила, що організовує, дисциплінує і влаштовує все благочинно [9, с. 349]; Бенедикт зумів поєднати ідеали Сходу з особливостями західного життя й культури, дав підстави «чернечого служіння», щасливо уникнувши, з одного боку, нездійсненого, з іншого – приниження ідеалу.

Статут органічно поєднав дві течії в чернецтві: відлюдництво єгипетської чернечої традиції (через посередництво ідей св. Йоана Касіяна Римлянина і Статуту «Regula Magistri») та досвід кіновітського життя, втіленого у вченні св. Августина. Духовною основою чернечого статуту, написаного св. Бенедиктом Нурсійським, став девіз «Ora et labora» («Молися і трудися»), – такий принцип, нагадаємо, відстоював св. Августин у своїх морально-аскетичних творах. Ця формула є центром духовного життя монаха-бенедиктинця, який у своїй діяльності прагне поєднати воедино споглядальну молитву й фізичну працю, а чернечі правила, вироблені на її основі, відповідають історичним і культурним умовам християнського Заходу: це більш діяльний і менш споглядальний, ніж на Сході, тип чернецтва, – зокрема й через практичне втілення чесноти гостинності, яке забезпечувало неперервний діалог зі світом. Не заперечуючи конкретні деталі організації монастирської гостинності св. Бенедикт підкреслював водночас її надприродну сутність і наполягав, з огляду на це, на гостинності загальній і рівній для всіх християн, без урахування соціальної диференціації. У Статуті Бенедикта прийом гостя розглядається як непересічна подія (Reg. Ven. 53): абат із братією виходять назустріч гостю, творять молитву, обдаровують того поцілунком миру і падають перед ним ниць; після ще однієї молитви й божественних читань слідує трапеза (порушити піст заради гостя дозволено абатові, але не ченцям); безпосередньо після зустрічі або перед сном у присутності всього монастиря абат урочисто омиває гостю руки й ноги; два брати відповідають за приготування їжі для гостей, а третій – за гостьовий будинок із достатньою кількістю ліжок для всіх прийшлих без винятку. При цьому, як зауважує І. Дубровський [2], ні тоді, ні пізніше не виникало стійких особистих відносин, властивих архаїчній гостинності.

Проте історія гостинності засвідчує не лише позитивний досвід, а й негативний: випадки відмови в гостинності чи недостатньо старанного виконання її законів, що повсякчасно й повсюдно було предметом осуду (пригадаймо – навіть Спаситель по пришестві до нашого світу не знаходить гостинності: Богоматір «до ясел поклала Його, бо в заїзді місця на стало для них» (Лк 2.7; перекл. І. Огієнка)), а також випадки зловживання гостинністю, – аналіз такого досвіду є надзвичайно важливим у контексті завдань нашого дослідження. Очевидно, саме з огляду на факти недотримання кодексу Гостя та прагнення церкви не сприяти неробству вже «Дидахе» (I ст.), наставляючи «всілякого прихожого в ім'я Господнє приймати», тут-таки застерігає: «... нехай не залишається у вас

більше, ніж на два чи три дні, якщо буде необхідність. Якщо ж він хоче залишитися у вас, будучи ремісником, нехай трудиться і їсть. Якщо ж не володіє ремеслом, за розумінням вашим подбайте, щоб християнин не жив серед вас неробою <виділено нами – МБ>. Якщо ж він не хоче так робити, він христопродавець: таких стережіться» (Didache 12.1, 2–5). Саме такий припис гостеві – по закінченні двох днів на третій працювати нарівні з ченцями – міститься в уже згаданому тут анонімному монастирському статуті та, певною мірою, аскетичному трактаті, створеному невідомим настоятелем невеликої чернечої громади неподалік Рима на початку VI ст. й відомому як «Regula Magistri» («Правило вчителя»). Цей Статут, відомий насамперед як одне з найважливіших західних джерел для Статуту св. Бенедикта, містить серед практичних рекомендацій з гостинності й таку: за гостем слід наглядати й на ніч зачиняти його на замок, щоб той нічого не поцупив.

І хоча в ранньому середньовіччі церковна гостинність на Заході розвивалася, як уже підкреслювалося, переважно в бенедиктинській традиції, однак уже в епоху Каролінгів вона поступово стає диференційованою, а з часом і вибірковою, а в середині XII ст. аббат Ключіні Петро Поважний (Petrus Venerabilis) формулює тезу про *congruus honor* («належну честь»). І невдовзі, вже з середини XIII ст., можна вести мову про поступове згортання інститутів церковної (насамперед монастирської) гостинності: госпіталі набувають вузької спеціалізації, перетворюючись на лікарні й богадільні, поступово переходячи під контроль цивільної влади, а в період пізнього середньовіччя вони вже діють переважно як комунальні притулки для жебраків, хворих та покинутих дітей» [2]. По суті, розпочався той процес, який А. Монтандон напрочуд точно схарактеризував як «розмежування гостинності та милосердя» [8, с. 65]. То що ж спричинилося до таких трансформацій (фактично – занепаду) церковної гостинності в Європі, – тим паче, що Статут св. Бенедикта визначив усе подальше історичне буття західного чернецтва й визначає його, певною мірою, досі?

Насамперед не варто забувати, що соціокультурний контекст життя західного чернецтва, в який так успішно «вписав» монастирський Статут св. Бенедикт, не був незмінним, – і характер цих змін блискуче проілюстровано французьким медієвістом Ж. Дюбі: «Увесь простір поцятковано переплетінням слідів пересування людей. Мандрують усі: прочани й торговці вроздріб, шукачі пригод, мандрівні робітники, бродяги» [3, с. 11]. Іще в першій чверті IV ст., тобто фактично з часу поширення монастирів на Заході, з'являються й перші натяки на існування бродячого чернецтва, – твердить Л. Карсавін, покликаючись на св. Августина: «під чернечим одягом провінціями блукає багато лицемірів, які нікуди не були послані, ніде не зупиняються, ніде не осідають» і обманюють народ, вимагаючи «сплати уявної святості» [6, с. 51]. А вже в VIII–XI ст., задовго до появи жебручих орденів, дорогами Західної Європи масово почали мандрувати «дивні ченці», що не мали постійних приходів або свавільно покидали монастирі та проживали в переходах від однієї келії до іншої. Непідсудність світському суду, уникнення податків, можливість повсякчас, не докладаючи праці, мати прожиток у численних монастирях, що надають гостинність «братам», – усе це спричинилося до надмірного множення таких «ченців». А оскільки саме існування мандрівного ченця було *contradictio in adjecto*, а його статус, аж до визнання францисканства, – абсолютно невизначеним, то до справжніх кліриків закономірно домішувалися й уявні – просто бродяги, яким було вигідно прикидатися духовними особами, щоб уникнути суду, повинностей і податей [1].

Надзвичайно широким був спектр мотивів, що зривали кліриків з насиджених місць (власне, й застосування поняття насидженості щодо людини середньовіччя є цілком умовним) і виводили їх на нескінченні дороги – від протестних мотивів циркумцеліонів (лат. *circumcelliones* – ті, що бродять навколо келій) у IV–V ст. до поширення куртуазно-ліричної картини світу та способу життя вагантами (*vaganles* – мандрівні клірики), труверами, мінезингерами в епоху високого середньовіччя (XI–XII ст.). Додамо сюди «моду» на розваги, подвиги, все нове та дивне серед світської знаті, масові паломництва серед бідноти, яка могла сподіватися прихистку, захистку та шматка хліба лише в монастирях, виштовхнутих на велику дорогу убогих, хворих, безробітних і нероб, формування класу купецтва – ремесла, «неугодного Богові» (Іван Златоустий), та множення кількості бродячих музикантів, мімів, акторів та жонглерів, яких, згідно з думкою францисканського проповідника Бертольда Регенбурзького, взагалі слід зарахувати до «сім'ї диявола» й чії душі приречені на загибель і вилучаються з єдиної родини Христової – разом з євреями. То ж не варто дивуватися словам невідомого аббата, що їх наведено в одному з коментарів IX ст.: «Коли б св. Бенедикт був тепер тут, їй-богу, він повелів би зачинити ворота!» [2].

Проте наївно виглядали б спроби пояснити трансформації інституту церковної гостинності самими лише масштабами пересувань та фактами зловживання гостинністю, що аж ніяк у свідомості християнина-ченця не відмінюють його священних обов'язків – і обов'язку гостинності, і обов'язку навернення до Бога тих, хто заблукав, адже істинний учень Христа мусить бути «апостолом

благовістя Царства Божого». Передусім, Західна Церква досить рано – раніше, ніж на Сході, – виступила з енергійними заходами, спрямованими на усунення підозрілих видів чернецтва та відособлення його від світу. Зокрема, Арльські собори 443 і 452 рр. й Турський собор 461 р. заборонили повернення ченців у світ; Ванський собор 465 р. заборонив ченцям пересування без єпископського дозволу [6, с. 51] тощо. На «кількісні» виклики мандрівництва Західна Церква відповіла збільшенням кількості госпіталів і зменшенням обсягів надаваної гостинності до необхідного (можливого) мінімуму. Вже в X–XI ст. Європа буквально вкрилася мережею госпіталів – починаючи з основних шляхів паломників в Італії та Іспанії й поступово поширюючись на північ, щоб у XIII–XIV ст. стати реальністю практично всіх міст і багатьох сіл Заходу. Як і раніше, турбота про подорожнього визначалася законами християнської гостинності: знайти госпіталь допомагали покажчики та люди, спеціально призначені розшукувати убогих по околицях монастирів; а якщо потоки паломників не були надмірними, то ченці, згідно з давньою християнською традицією та приписом Статуту св. Бенедикта, мили гостям руки й ноги. Прагненням надати гостинність якомога більшій кількості мандрівників і водночас убезпечитися від зловживань визначалося й скорочення за необхідності часу перебування у статусі Гостя до однієї ночі та виділення їжі паломникам рівно стільки, щоб ті не померли з голоду. Водночас у госпіталі завжди можна було знайти духовну допомогу та скласти заповіт [2].

Проте згадаймо ще раз про духовну основу бенедиктинського чернечого статуту – «*ora et labora*». То де ж – постає питання – за таких умов знаходити час і можливості для «ога»? «Хто блаженний?» – запитував свого часу Ориген і відповідав: «Той, хто ухилиється від світу, щоб усього себе віддати Господу», – саме з такою метою найперше й приходить людина до чернечої громади. Звернімося ще раз і до роз'яснень уже згаданого тут аббата клюнійського монастиря Петра Поважного. Зауважимо при цьому, що йдеться про непересічну особистість в історії західного чернецтва: саме за настоятелів Петра Поважного та його попередника Гуго Клунійського абатство досягло найвищого розквіту, конгрегація вийшла за межі сучасної Франції, а загальна кількість клюнійських монастирів сягнула двох тисяч. При цьому монастир користувався величезним авторитетом у суспільстві як такий, де панують строгість і послух у внутрішньому житті, благодійність і гостинність – у зовнішньому. Так от, абат Клуні, відповідаючи главі цистерціанців Бернардові Клервоському, що закидав клюнійському чернецтву відхід від первинної бенедиктинської моделі гостинності (пригадаймо тезу про *congruus honor* – належну честь), аргументує впровадження менш формальної моделі гостинності бажанням прийняти й розмістити всіх або багатьох, не зруйнувавши при цьому внутрішнього життя обителі <виділено нами – МБ> [2]. Це формулювання видається нам надзвичайно важливим для розуміння світоглядних підстав для подальших перетворень інституту церковної гостинності: справді, назріли надто гострі суперечності між практикою широкої монастирської гостинності та розумінням життя в монастирі як відмови від світу й служіння Богові. Підтримувати далі рівновагу між «ога» й «*labora*» вже було неможливим, відвертий і, як доводить подальший досвід, незворотний крен у бік «соціалізації» монастиря став очевидним, – а значить, назріла загроза ідентичності. З огляду на таке цілком закономірними видаються й монастирська реформа, що вела до згортання церковної гостинності, і – вже з XIII ст. – відмова багатьох монастирів навіть від обмежених форм гостинності у прагненні зберегти ідентичність.

Нині, як і повсякчас у кризові періоди розвитку культур, ідентичність залишається надзвичайно гострою проблемою, від розв'язання якої окремими особистостями та локальними співтовариствами залежить самосвідомість культур, – про це докладно пише, зокрема, Д Келнер [11], наголошуючи на появі нових форм ідентичності й застерігаючи, що в умовах «гри за вільним вибором» та перетворення самоідентифікації на «театральну виставу власного Я» можлива цілком втрата контролю над процесом. Насамперед, – підкреслимо, – контролю з боку культури, яка прагне зберегти автентичність. А відтак, культурна відносність стає чинником, що блокує гостинність [4, с. 88–89]. Цілком закономірним наслідком конфлікту ідентичностей бачаться численні інтелектуальні й соціальні конфлікти, що виникають у європейських країнах навколо проблем імміграції, систематично зосереджуючись на культурних відмінностях між «своїми» й «чужими», між «місцевими» та «прийшлими». Давно вже очевидно, що навіть культурно (а не лише соціально й політично!) свідомою частиною населення розвинених країн готова миритися з широкою присутністю й навіть значною впливовістю на своїй території численних груп «інородців», – проте лише за умови, що ті інтегруються в культурне середовище корінного народу, поділяють його звичаї, цінності, смаки. І якщо до останнього часу конфліктність зосереджувалася переважно навколо замкнутих

культурних громад, що старанно уникали інтеграції (навіть на первинному рівні – засвоєння мови), то сьогодні вони вже відверто претендують на формування нової європейської ідентичності.

Здається, європейська культура нарешті почала усвідомлювати, що вона сама себе нищить як культуру християнську (а попри всі секуляризаційні тенденції європейська культура все ж лишається християнською), безконтрольно й безумовно запрошуючи до власного дому тих, хто не схильний ні дотримуватися кодексу Гостя й рахуватися з традиціями європейських культур та їх носіїв, ані навіть визнавати за собою статусу Гостя, dokonче претендуючи на роль нового Господаря та, – додамо, – маючи для того вже цілком реальні підстави й перспективи, зважаючи на реальні показники етнокультурної та релігійної динаміки населення. «Європа не повинна боятися біженців, які потребують допомоги й захисту, адже в цьому році їх прибуло всього 0,11% від загального населення Євросоюзу», – спробував заспокоїти європейців глава ЄК Ж.-К. Юнкер, виступаючи з програмною промовою про стан ЄС в Європарламенті 9 вересня нинішнього року. Проте Юнкер оминув увагою те, який відсоток населення становлять іммігранти першого та другого покоління, що вже постійно мешкають у Європі, мають громадянство європейських держав або готуються його отримати. Нічого він не сказав і про ідентичність цих прошарків населення, проблематичність їхньої зінтегрованості в європейські культури, про сформованість у різних країнах Європи окремих національних мігрантських кварталів, сіл чи навіть міст, потрапляючи до яких, людина опиняється в зовсім іншому світі – європейському лише територіально.

Схоже, що нині, як і майже тисячоліття тому, вибух міграційних процесів пропонує альтернативу – гостинність в усталеній соціальній формі чи ідентичність? Лише масштаби інші, а разом з ними й «ціна питання»: якщо попередньо йшлося про ідентичність християнської церкви, то сьогодні – про ідентичність західної християнської культури. Тисячоліття тому, розмежувавши гостинність і милосердя, церква відмовилася лише від гостинності як соціального стереотипу, який загрожував її ідентичності, але не відмовилася (і Папа римський знову про це нагадав) від гостинності як способу здійснення милосердя – для тих, хто справді милосердя потребує, а не для тих, хто на нього претендує і його вимагає. Як вчинить сучасна Європа? Безумовно, вибір за нею.

Список посилань

1. Дорофеев Д. Введение в историю странничества в западно-европейской и русской культурах [Електронний ресурс] / Д. Дорофеев. – Режим доступу : <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok16.htm> (09.09.15).
2. Дубровский И. В. Гостеприимство / И. В. Дубровский // Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://medieval_culture.academic.ru/19/гостеприимство (09.09.15).
3. Дюби Ж. Европа в Средние Века : монография / Ж. Дюби ; пер. В. Колесникова. – Минск : Полиграмма, 1994. – 312 с.
4. Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению / С. Зенкин // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 83–92.
5. Иванов К. А. Средневековый монастырь и его обитатели / Иванов Константин Алексеевич ; Книгоизд-во Т-ва «Петроградский Учебный Магазин». – изд. 4-е, с рис. – Петроград : Типо-литогр. М. П. Фроловой, 1915. – 199 с.
6. Карсавин Л. П. Монашество в средние века / Л. П. Карсавин ; Вступ. статья и коммент. М. А. Бойцова. – [СПб. : Типография Акц. Общ. «Брокгауз-Ефрон», 1912 г. – 110 с.]. – М. : Высшая школа 1992. – 191 с.
7. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечное / Эмманюэль Левинас ; пер. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина. – М. ; СПб. : Культурная инициатива : Университетская книга, 2000. – 416 с
8. Монтандон А. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? / Ален Монтандон ; пер. с фр. Е. Гальцовой // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1(65). – С. 61–70.
9. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. – М. : Паломник, , 1998. – 545 с.
10. Ульянов О. Г. «Филоксения Авраама»: библейская святыня и догматический образ / Ульянов О. Г. // Богословские труды. Т. 35. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 1999. – С. 216–232.
11. Kellner D. Popular Culture and Constructing Postmodern Identities / Douglas Kellner // Modernity and Identity / Ed. by S. Lasch and J. Friedman. –Oxford, Cambridge : Blackwell, 1992. – 379 p.

References

1. Dorofeiev D. Introduction into the History of Pilgrimage in Western-European and Russian Cultures [Electronic resource] / D. Dorofeiev. – Access mode: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok16.htm> (09.09.15).
2. Dubrovskii I. V. Hospitality / I. V. Dubrovskii // Dictionary of Medieval Culture / Ed. by A. Ya. Gurevich. – M.: “Rossiiskaiia politicheskaiia entziklopediia” (ROSSPEN), 2003 [Electronic resource]. – Access mode : http://medieval_culture.academic.ru/19/гостеприимство (09.09.15).
3. Duby G. Europe in the Middle Ages : monograph / G. Duby ; trans. by V. Kolesnikov. – Minsk : Poligramma, 1994. – 312 p.
4. Zenkin S. Hospitality: to the Anthropological and Literary Definition / S. Zenkin // Novoie literaturnoie obozrenie. – 2004. – № 1(65). – P. 83–92.
5. Ivanov K. A. The Medieval Monastery and its Dwellers / Ivanov Konstantin Alekseevich ; Publishing of the society “Petrogradskii Uchebnyi Magazin”. – 4th ed., ill. – Petrograd : Tipo-litogr. M. P. Frolova, 1915. – 199 p.
6. Karsavin L. P. The Monkhood in the Middle Ages / L. P. Karsavin ; Foreword and commentaries by M. A. Boitsova. – [SPb. : Publishing of JSC “Brockhaus-Efron”, 1912. – 110 p.]. – M. : Vysshiaia shkola, 1992. – 191 p.
7. Levinas E. Selected Works : Totality and Infinity / Emmanuel Levinas ; trans. by I. S. Vdovina, B. V. Dubin. – M. ; SPb. : Kul'turnaiia initsiativa : Universitetskaiia kniga, 2000. – 416 p.
8. Montandon A. Is the Humanistic Philosophy of Hospitality Possible? / Alan Montandon ; trans. from French by E. Gal'tsova // Novoie literaturnoie obozrenie. – 2004. – № 1(65). – P. 61–70.
9. Sidorov A. I. Early Christian Austerity and the Rise of Monkhood / A.I. Sidorov. – M. : Palomnik, , 1998. – 545 p.
10. Ulianov O. G. “Philoxenia of Abraham”: the Biblical Relic and Dogmatic Image / Ulianov O. G. // Theological works. Vol. 35. – M. : Publishing of Moscow Patriarchate, 1999. – P. 216–232.
11. Kellner D. Popular Culture and Constrating Postmodern Identities / Douglas Kellner // Modernity and Identity / Ed. by S. Lasch and J. Friedman. –Oxford, Cambridge : Blackwell, 1992. – 379 p.

БУДЬКО М. В.

доцент, кандидат филологических наук,
доцент кафедры философии Мелитопольского государственного
педагогического университета им. Богдана Хмельницкого (г. Мелитополь, Украина)
e-mail: budko_marina@ukr.net

ГОСТЕПРИИМСТВО ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОГО МИГРАЦИОННОГО КРИЗИСА

Аннотация

Обострение миграционного кризиса в европейских странах актуализирует проблему принятия Другого, побуждая к переосмыслению идеи гостеприимства как социальной практики и как проявления милосердия. Исходя из того, что история христианской церкви и перипетии духовно-нравственных исканий содержат уникальный опыт трансформаций идеи гостеприимства, в частности в ее кризисные периоды, автор прибегает к попытке осознать опыт гостеприимства западной христианской церкви в период Средневековья, – условия его расцвета и причины кризиса, завершившегося разграничением гостеприимства и милосердия.

Ключевые слова: гость, гостеприимство, милосердие, христианская этика, миграционный кризис.

BUD'KO M.

Doctor of Philosophy in Philology,
Associate Professor of Philosophy Department at
Melitopol State Pedagogical University (Melitopol, Ukraine)
e-mail: budko_marina@ukr.net

HOSPITALITY OF CHURCH IN THE CONTEXT OF THE EUROPEAN MIGRATION CRISIS

Summary

Recently the migration crisis in European countries has become particularly acute – the most acute, according to the European Commission, for the entire postwar period. The media channels are full of extremely conflicting information ranging from the numerous records of happy and hospitable invitations made by individual citizens, politicians, states and the European Union as a whole to the disclosure of the updating list issued by the Schengen zone countries which have introduced partial or even full-scale passport control on their borders, to the multiple indignant claims of “ordinary” citizens about the wide-scale disregard of the European cultural and religious traditions by migrants. Amidst the many expressive messages somehow quietly, casually and without excessive pathos sounded the message on September 6, 2015, that Pope Francis in his traditional Sunday sermon in St. Peter’s Square in Rome urged Catholics, monasteries and churches of the European countries to shelter those who “flee from death, war and hunger”.

In general, the problem of migrants is not a new one to Europe, as well as its philosophical problematization rooted in Kant’s project of perpetual peace within the planetary scale, where the insistence on non-alien relation to a foreigner is specified in the right to pay a visit, but not in the right to permanent residence. Over the last several decades, in the face of increase in the number of migrants, the problem has moved to the epicenter of intellectual debate. Being verbalized in one form or another, the issue of “the right to pay a visit” and, moreover, “the right to common ownership of the earth’s surface” (Kant) has found itself among the most pressing issues of practical politics, ideology and law, and it also serves as a more or less clear conceptual background for any modern European reflection on hospitality (E. Balibar, M. Gay-Nykodymov, J. Derrida, J. Kristeva, E. Levinas, A. Montandon, R. Scherer et al.), which, according to E. Levinas, is nothing but subjectivity with the ability to accept the Other.

Upon considering the obvious socio-political emphasis in the European reflections on migrants and hospitality, the call of Pope Francis to hospitality as charity reminded us of at least two things: firstly, the “relations with the Other directly determine ethics” (E. Levinas), and therefore, the delineated range of problems requires first of all ethical and philosophical reflection, including the categories of Christian ethics, secondly, hospitality is not just a stable social and political practice of modern multicultural Europe, it is the long-standing requirement of the divine law that is sanctified by centuries-old practice of Church. Hence, the history of the Christian Church and peripeteia of the spiritual and moral searches prove the unique experience of the idea of hospitality transformations, particularly in the periods of its crisis. In view of this, we will make an attempt to understand the experience of Western Christian Church hospitality in the Middle Ages, – the conditions of its prosperity and causes of the crisis which finished, according to A. Montandon’s apt remark, by separation of hospitality and charity.

Keywords: guest, hospitality, charity, Christian ethics, the migration crisis.