

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.  
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.  
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.  
For scientists, professors, students.

#### ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

**Харьковщенко Євген Анатолійович**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

#### ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

**Предко Олена Іллівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

#### ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

**Колібан Оксана Олександрівна**, канд. філос. наук, асист.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

#### АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60,  
філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81

#### ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету  
26.04.19 (протокол №10)

#### ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.  
Свідоцтво про державну реєстрацію  
друкованого засобу масової інформації  
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України  
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України  
від 12.05.2015 № 528)

#### ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет  
імені Тараса Шевченка,  
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

#### АДРЕСА ВИДАВЦЯ

01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43;  
☎ (38044) 239 32 22; факс 239-31-28

#### Редакційна колегія

**Бондаренко Віктор Дмитрович**, д-р філос. наук, проф.,  
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова  
**Кондратьєва Ірина Владиславівна**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Кононенко Тарас Петрович**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Конотоп Людмила Григорівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Марченко Олексій Васильович**, д-р філос. наук, проф.,  
Черкаський національний університет імені Б. Хмельницького  
**Малкіна Ганна Миколаївна**, д-р політ. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Панченко Валентина Іванівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Руденко Сергій Валерійович**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Батрименко Олег Володимирович**, д-р політ. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Филипович Людмила Олександрівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України  
**Швед Зоя Володимирівна**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Цвях Володимир Федорович**, д-р політ. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Шашкова Людмила Олексіївна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Ямчук Павло Миколайович**, д-р філос. наук, проф.,  
Уманський національний університет садівництва

#### Міжнародна редакційна рада

**Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич**, д-р філос. наук, проф.,  
Республіка Казахстан, м. Алмати  
**Гоффманн Хенрік**, проф.,  
Польща, м. Краків  
**Мирошнікова Олена Михайлівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Тула  
**Шахнович Маріанна Михайлівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург  
**Анастасія Закаріадзе**, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі  
**Іраклі Брачулі**, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі  
**Серонь Роман**, проф., Польща, м. Люблін  
**Смірнов Михайло Юрійович**, д-р соціол. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург  
**Лорен Спіт**, доктор юриспруденції університету Голден Гейт  
(Сан-Франциско) та доктор Богослов'я Університету Бакке  
Гредуейт (Сіетл, штат Вашингтон)

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та електронні носії не повертаються.

**РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

<b>Вербицький В. В.</b> Блаженніший Любомир Гузар про єдність церкви, держави та української діаспори .....	5
<b>Вергелес К. М.</b> Відродження українського православ'я: перепони та перспективи .....	9
<b>Виговський Л. А.</b> Політико-правова модель державно-церковних відносин як основа регулювання взаємин між державою і релігійними організаціями .....	12
<b>Гудима І. П.</b> Пробабілістичний метод Ричарда Суінберна як засіб побудови нової теїстичної космології .....	16
<b>Калач В. М.</b> Релігійна ідентичність в контексті етнонаціонального розвитку України .....	21
<b>Кобетяк А. Р.</b> Юрисдикційне розділення сучасного українського православ'я .....	26
<b>Кудин О. О.</b> Релігія в контексті глобалізаційних процесів .....	30
<b>Кузев В. В.</b> Чистилище: до питання генезису і трансформації (історико-релігієзнавчий аналіз) .....	34
<b>Лозко Г. С.</b> Європейський конгрес етнічних релігій як міжнародний форум рідновірів .....	38
<b>Предко О. І.</b> Молитва як діалог людини та Бога: релігієзнавчий аспект .....	42
<b>Сало Г. В.</b> Антропологічні уявлення мислителів української діаспори: релігійні та філософські впливи .....	46
<b>Соколовський О. Л.</b> Христологічні ідеї в ліберально-протестантській теології .....	50
<b>Щебет Е. І.</b> Тріадологія як окультна основа екуменізму .....	54

**ФІЛОСОФІЯ**

<b>Петік Я. О.</b> Математичні методи в етиці .....	58
<b>Рассудіна К. С.</b> Здатності людської особи і питання її свободи .....	64

**ПОЛІТОЛОГІЯ**

<b>Абдарахман Албрні</b> Ведення переговорів: стратегічні і тактичні прийоми .....	68
<b>Ткач О. І.</b> Інститут президентства як суб'єкт концептуальної влади в демократичних політичних системах .....	71
<b>Наші автори</b> .....	77

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

<b>Вербицкий В. В.</b> Блаженнейший Любомир Гузар про единство церкви, государства и диаспоры.....	5
<b>Вергелес К. Н.</b> Возрождение украинского православия: преграды и перспективы.....	9
<b>Выговский Л. А.</b> Политико-правовая модель государственно-церковных отношений как основа регулирования взаимоотношений между государством и религиозными организациями.....	12
<b>Гудыма И. П.</b> Пробабиллистский метод Ричарда Суинберна как средство построения новой теистической космологии .....	16
<b>Калач В. М.</b> Религиозная идентичность в контексте этнонационального развития Украины .....	21
<b>Кобетяк А. Р.</b> Юрисдикционное разделение современного украинского православия .....	26
<b>Кудин А. А.</b> Религия в контексте глобализационных процессов .....	30
<b>Кузев В. В.</b> Чистилище: к вопросу о генезисе и трансформации (историко-религиоведческий анализ) .....	34
<b>Лозко Г. С.</b> Европейский конгресс этнических религий как международный форум родноверов .....	38
<b>Предко Е. И.</b> Молитва как диалог человека и Бога: религиоведческий аспект.....	42
<b>Сало А. В.</b> Антропологические представления мыслителей украинской диаспоры: религиозные и философские влияния .....	46
<b>Соколовский О. Л.</b> Христологические идеи в либерально-протестантской теологии .....	50
<b>Щебет Э. И.</b> Триадология как оккультная основа экуменизма.....	54

**ФИЛОСОФИЯ**

<b>Петик Я. А.</b> Математические методы в этике.....	58
<b>Рассудина Е. С.</b> Способности человеческой личности и вопрос ее свободы.....	64

**ПОЛИТОЛОГИЯ**

<b>Абдарахман Албрни</b> Ведение переговоров: стратегические и тактические приемы.....	68
<b>Ткач О. И.</b> Институт президентства как субъект концептуальной власти в демократических политических системах.....	71
<b>Наши авторы</b> .....	77

**RELIGIOUS STUDIES**

**Verbytskyi V. V.**  
His Beatitude Lubomyr Husar about the unity of the church, state and the diaspora .....5

**Vergeles K. M.**  
The revival of Ukrainian Orthodoxy: obstacles and perspectives.....9

**Vyhovskyi L. A.**  
Political and legal model of state-church relations as the basis of regulation of relations  
between the state and religious organizations ..... 12

**Gudyma I. P.**  
Probabilistic method of Richard Swinburne as a means of constructing a new theistic cosmology..... 16

**Kalach V. M.**  
Religious identity in the context of the ethno-national development of Ukraine .....21

**Kobetiak A. R.**  
Separation on the jurisdiction of modern Ukrainian Orthodox.....26

**Kudin A. A.**  
Religion in the context of globalization processes.....30

**Kuzev V. V.**  
Purgatory: to the question of genesis and transformation (historical and religious study analysis) .....34

**Lozko H. S.**  
The European Congress of Ethnic Religions as international forum of heathens .....38

**Predko O. I.**  
Prayer as a dialogue between person and god: the religious aspect.....42

**Salo H. V.**  
Anthropological views of the Ukrainian diaspora thinkers: religious and philosophical influences .....46

**Sokolovsky O. L.**  
Christological ideas in liberal-protestant theology .....50

**Schebet E. I.**  
Triadology as the occult basis of ecumenism.....54

**PHILOSOPHY**

**Petik Ia. A.**  
Mathematical methods in ethics .....58

**Rassudina K. S.**  
The abilities of the human person and the question of freedom .....64

**POLITOLOGY**

**Albrni Abdarahman R A**  
Negotiation: strategic and tactical admission .....68

**Tkach O. I.**  
Institute of presidency as a conceptual power in democratic political systems .....71

**Our authors** .....77

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 94 261.7

В. В. Вербицький, аспірант

БЛАЖЕННИШИЙ ЛЮБОМИР ГУЗАР  
ПРО ЄДНІСТЬ ЦЕРКВИ, ДЕРЖАВИ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

*У статті основним чином розглядається надзвичайно важливий вплив міркувань Блаженнішого Любомира Гузара (Українська Греко-Католицька Церква), який активно підтримував разом зі своїми послідовниками найбільш позитивні тенденції до розвитку та митворення України.*

*Головною метою статті є аналіз, через призму історичних процесів створення та існування Української Греко-Католицької Церкви, роботи Блаженнішого Любомира Гузара, а також вплив феномену міжнародної діяльності Української Греко-Католицької Церкви та її співпраця з державою у рамках різних сфер, у тому числі збереженні культури, мови та національних традицій, а також у державотворенні й зовнішній політиці України.*

*Крім того, у статті розглядається великий внесок Блаженнішого Любомира Гузара, як очільника Української Греко-Католицької Церкви у розвиток та підтримку української діаспори за кордоном, що в подальшому сприяло утворенню численних громадських об'єднань закордонних українських у державах світу та приділяв увагу питанням закордонного українства, забезпеченню їхніх мовних, освітніх та культурних потреб. Діяльність громадських організацій закордонних українців спрямована на збереження своєї ідентичності, мови, культури та традицій. Зазначена діяльність також реалізується у спільних проектах закордонних дипломатичних установ України та громадських організацій закордонних українців, направлених, зокрема, на науково-освітні проекти, випуск громадами періодичних видань, підготовки та трансляція теле- та радіопрограм, підтримка інтернет-ресурсів, розміщення публікацій з української тематики в засобах масової інформації за кордоном, впорядкування за кордоном місць поховань (місць пам'яті) видатних українців, організацію дитячих таборів з метою їх ознайомлення з національними традиціями, українською мовою, літературою, історією України, забезпечення навчальних закладів з вивченням української мови та осередків культури друкованою, фото-, аудіо-, відеопродукцією, предметами національної символіки, видання наукових, публіцистичних, художніх творів та збірок для громад закордонних українців, а також творів закордонних українців, здійснення перекладу творів української літератури іноземними мовами, популяризації української мови, літератури, культури, історії, традицій українського народу, в тому числі для викладання української мови, а також інших предметів українською мовою, виготовлення та встановлення меморіальних дощок, присвячених видатним діячам української історії, науки і культури та історичним подіям.*

**Ключові слова:** Блаженніший Любомир Гузар, Українська Греко-Католицька Церква, церква, держава, діаспора, культура, цінності.

Українська Греко-Католицька Церква (далі – УГКЦ) – в незалежній Україні стала важливим явищем не тільки в духовному житті України, але і в політичному, а також об'єктом прискіпливої уваги вітчизняних істориків, релігієзнавців, богословів, які докладають чимало зусиль для відтворення об'єктивної картини розвитку УГКЦ від Берестейської унії до сьогодення.

У зв'язку з чим, було опубліковано узагальнюючі дослідження з історії УГКЦ, авторами яких були, зокрема, А.Васьків, о. С.Кияк, о. Г.Лужницький, В.Марчук, о. І.Мончак, єп. С.Мудрий, В.Пашенко, єп. А.Сапеляк. Серед великого розмаїття спеціальних досліджень привертають нашу увагу ті, в яких розглядалися проблеми розвитку організаційної структури УГКЦ, історії її окремих епархій, діяльності ієрархів, авторами яких, зокрема, були вітчизняні дослідники І.Андрухів, В.Бадяк, М.Гайковський, Б.Головин, о. Б.Гудзяк, о. М.Димид, О.Єгрешій, о. О.Каськів, о. І.Луцький, О.Лисенко, О.Недавня, І.Пилипів, І.Я.Скочилас, І.Б.Скочилас, Н.Стоколос, Я.Стоцький, О.Турій, І.Химка та багато інших.

Сьогодні Українська Греко-Католицька Церква налічує понад 3 тисячі громад, які діють не тільки в Західній Україні, як прийнято вважати, а й на всій території української держави. Зокрема, існують епархії УГКЦ в Буенос-Айресі (Аргентина), Куритібі (Бразилія) і Мельбурні (Австралія). Українські греко-католики мають також громади у Литві, Латвії, Естонії, Австрії, Парагваї, Венесуелі, Португалії, Італії, Іспанії, Греції, Швейцарії, Бельгії, Казахстані.

За роки незалежності зростання ролі релігії у суспільно-політичному житті України дало новий поштовх науковим дослідженням у сфері взаємовідносин церкви, держави і суспільства. Дослідники А.Колодний, В.Шевченко, В.Єленський, С.Здіюрук, Н.Стоколос, М.Рибачук та ін., приділили у своїх працях, значну увагу діяльності українських церков та провели ґрунтовний порівняльний аналіз впливу кожної з них на українське суспільство.

На думку церковних і світських дослідників, існувало кілька соціально-економічних і політичних причин, які зумовили унію православних з Римом. Одним з найбільших негативів у житті православної церкви в Україні XVI ст. був світський патронат над нею. Королі мали право надавати світським особам так звані "духовні столи" і "хліби духовні", які мали привілеї і заслуги перед державою та королем, а не перед церквою. Ці люди в основному не мали "духовного покликання", не завжди розуміли та цінували церковну службу, дбали лише про матеріальні вигоди, які давали їм високі церковні посади. У XVI ст. православна церква в Україні перебувала в кризовому становищі. Митрополити і Єпископські кафедри дістаються людям недосвідченим, цілком світським і часто аморальним. Беручи приклад з королів, князів, різні польські, литовські, українські магнати і шляхта зловживали правом патронату над церквою у своїх маєтках і в сфері своїх впливів.

Внаслідок цього відбуваються деморалізація і розлад на нижчих щаблях церковного життя. Другою причиною, яка дезорганізувала церковне життя в Україні, вважається втручання в церковні справи братств. Церковні братства були світськими громадсько-релігійними об'єднаннями, вони мали великі заслуги в розвитку освіти, культури, пробудження і організації національного релігійного життя в Україні. Були й інші причини, які підштовхнули ієрархів української церкви до Берестейської унії. Вони бачили недбале в духовному плані ставлення до української церкви з боку східних патріархів, зокрема Константинопольського, під юрисдикцією якого знаходилися.

Унія пробуджувала надію на зрівняння прав та привілеїв приниженої української церкви з панівною римокатолицькою церквою. Унія повинна була захистити українську церкву від агресивних зазіхань "третього Рима", тобто Московської патріархії (що утворилася у 1589 р.), звільнитися від опіки анемічного "другого Риму", тобто Константинопольської патріархії, повернути українську церкву в лоно "першого Риму", який уособлював собою Вселенську церкву під керівництвом Пет-

рового намісника, тобто римського первосвященника. Унія мала дати українській церкві моральну підтримку та обдарувати її місією носія правдивого православ'я, ідеї єдності християнських церков на сході Європи.

З середини XIX століття греко-католицькі священики перестають орієнтуватися на католицькі держави, уніатська церква починає активніше відстоювати інтереси українського народу. На початку XX століття греко-католицизм розквітає завдяки діям митрополита Галицькому Андрію Шептицькому.

Українська Греко-Католицька Церква (далі – УГКЦ) завжди займала міцну про-українську позицію у відстоюванні культурних та духовних цінностей українського народу. У кінці XX та на початку XXI століття на теренах філософсько-релігійного осмислення поєднання держави, церкви та діаспори, як взаємозалежних чинників творення державності проявилася нове унікальне поєднання – активної співпраці релігійного та політичного життя за вченням Блаженнішого Любомира Гузара.

Всупереч загальноприйнятій думці, релігія не є ізольованою від політичного життя. Релігійні доктрини, властиві для нашої епохи, є важливим фактором, що обумовлює як тенденції розвитку суспільного життя, так і специфіку перебігу політичного процесу окремої держави. Останнє дає підставу дослідникам стверджувати про те, що відбувається процес модернізації релігії, і в XXI столітті вона продовжуватиме визначати характер політичних і міжнародних відносин.

Л.Гузар у своїх міркуваннях послідовно відстоював феномен створення та існування УГКЦ, як головного "центру" збереження і розповсюдження української культури, традиції та мови, що й зокрема відображається у важливості діаспори.

Про важливість виховання у формуванні особистості підкреслював Блаженніший Любомир Гузар. Його слова про те, що "суверенітет за своєю глибинною суттю є станом душі, який проявляється в усвідомленні власної гідності, у розумінні та шануванні своєї історії, культури та мови, у відповідальності за рідну землю та за благо свого народу і готовності його захищати", як ніякі інші висвітлюють потребу у навчанні рідній мові та вихованні патріотизму.

Під час Форуму мігрантів з нагоди відзначення 70-ї річниці депортації українців в Казахстан у Караганді Глава УГКЦ Святослав Шевчук наголосив: "Є три речі, які допомагають зберегти на чужині власну національну ідентичність – українська родина, школа і церква. Завдяки їм наш народ пережив важкі випробування, яких зазнали наші батьки у XX столітті". [3]

Невід'ємною частиною українців є духовна відкритість народу, яка зумовлюється не лише ментальністю, традицією чи символами, а й аксіологічними орієнтирами, які за своїм змістом є християнськими і в Україні і в Європі, що являє собою й одним з компонентів всеєдності у порівнянні з українською діаспорою в державах світу. Ціннісно-світоглядний феномен людської інтеграції культурної тотожності формується під впливом історичних, соціально-політичних, економічних та інших чинників, властивих кожному етносу, державі чи регіону. Власне, соціокультурні особливості нашого суспільства актуалізуються і в міркуваннях Л.Гузара. Інтерес до єднання таких чинників як держави і церкви є орієнтований на переосмислення цінності особистості, її сутнісних здатностей, однією з яких є духовність, носієм якої є Церква та суспільно-політичного значення індивідуума в поєднанні з патріотизмом, осмисленням свободи, у т.ч. слова, й поняття матеріалізму (як збагачення або бідності). [4, с. 51]

Українська Греко-Католицька Церква, що черпала своє духовно-релігійне натхнення з джерел Київського Християнства, організаційно оформившись в результаті підписання Берестейської унії 1596 р. набуває характеру сутнісного національного завдання, сповнення якого тотожне самому збереженню українців як нації і повністю самодостатньої у політичному аспекті культурно-етнічно-релігійної спільноти. У цьому контексті можемо твердити про вироблення системи морально-етнічних та культурних пріоритетів, які були запропоновані Українською Греко-Католицькою Церквою на основі християнської традиції та переросли у стійку систему цінностей, що стала домінуючою у світобаченні української нації.

УГКЦ, від часу свого заснування інтегрує в собі дві теології і дві системи світобачення, Східну і Західну, які часто бувають конфліктуючими, однак, творять одну взаємодоповнюючу цілісність. УГКЦ за своєю природою є східною не лише за обрядом, а й за духовністю, саме тому, вона покладає на себе завдання відродити, втрачену протягом століть, східнохристиянську духовність, яка від природи притаманна українському народові. Саме онтологічна, а не психологічна основа духовності визначає її не як стан душі, як реальне застосування богословських чи християнських принципів до життя кожної особистості.

Сучасна якість і характер національного буття та світогляду, принципи влаштування суспільних та політичних справ це сума певних рис, які визначають українську національно-культурну своєрідність, беруть свій початок та черпають свій розвиток в українському християнстві. Водночас, Блаженніший Любомир Гузар міркував, що "Нам треба дуже-дуже тяжко працювати, щоб змінювати народний світогляд. Це, гадаю, забере ще принаймні два покоління. Швидше це не відбудеться. Не треба себе обманювати, ми ще далеко від мети, але, дякувати Богові, не на початку шляху" [5, с. 130]. Безперечно XXI століття вдихнуло новий зміст і окреслило нове призначення для тих суспільно-політичних інституцій, які існували в Україні за часів прийняття християнства, та дало безпосередній поштовх та ідеологічно обґрунтувало необхідність створення нових форм суспільно-політичної організації.

Сучасні етнонаціональні процеси суттєво впливають на відродження релігії, яке можна розглядати у двох аспектах, а саме – внутрішньому, який характеризується поглибленням релігійності населення, омолодженням контингенту віруючих, збільшенням питомої ваги останніх у загальному числі населення України, та зовнішньому, для нього характерне зростання церковної мережі: розбудова релігійних структур, збільшення кількості духовних навчальних закладів, монастирів.

Не менш важливим ніж завдання формувати систему морально-етичних засад українського суспільства, відроджувати духовність, традиції та релігійність, є соціальний аспект діяльності УГКЦ. Соціальне вчення церкви не є універсальною доктриною, чи конкретною суспільно-політичною чи економічною програмою, а комплексом положень і принципів, у світлі яких необхідно шукати шляхи вирішення проблем, які відносяться до сфери суспільного життя, політичної чи економічної діяльності.

Церква проповідує загальнолюдські цінності, позачасові цілі, які реалізує в житті конкретного суспільства і часу, в тих чи інших умовах соціально-культурного життя. Реальна дійсність може як сприяти, так і ускладнювати здійснення Церквою її високого покликання. Але Церква проявляє себе в цій дійсності, здійснюючи вплив на її розвиток, вбачаючи свою місію в тому, щоб

змінювати світ, робити його більш гуманним, більш християнським. Варто вказати, що в компетенції Церкви як суб'єкта соціального вчення безпосередньо знаходиться лише релігійний і моральний аспект суспільної проблематики, а її поліпшений, економічний та соціальний аспекти розглядаються лише опосередковано, з точки зору їх відповідності християнській моралі.

Історія Української держави та УГКЦ переконливо свідчать, що християнство перетворилось у структурний елемент світобачення та світосприйняття українського народу, у його внутрішню позицію, яка є однією з найістотніших рис українського світогляду. Релігійність, як домінуюча риса національного характеру, як особливий внутрішній духовний стан, як спосіб самооцінки і самодостатня система критеріїв для сприйняття усіх проявів зовнішнього світу – стала наслідком, своєрідним вінцем і, водночас, заслугою десяти вікової діяльності Української Церкви, її здатності стати всеосяжним і неформальним духовним регулятором життя українського суспільства, уміння генетично поєднати і зробити загальним надбанням внутрішні та зовнішні сторони релігійно-церковної ідеології та практики.

Теологічна інтерпретація сучасної культури, визначена також як трактування знаків часу, передбачає співпрацю теології не лише із соціологією, а й з філософською антропологією, історією, етнологією, з економічними і суспільними науками, політологією. Інший автор із середовища теологів, А. Шафранський звертає увагу на специфічну роль мирян в інтерпретації знаків часу та популяризації тієї чи іншої культури, саме на це звертає увагу і Любомир Гузар коли розповідав про роль УГКЦ в міжнародному співтоваристві. Через їхню діяльність Церква може розвинути свої межі в таких місцях і таких обставинах, коли за допомогою мирян стає знаком присутності та діяльності. Відповідаючи на знаки часу, інституційна Церква активно діє, що може принести як користь, так і небезпеку. Користь проявляється у можливості втілення інституційної Церкви у сучасні реалії даної держави, в якій Церква стає єдиним голосом та оплотом суспільної діяльності, за умови відсутності інших, допущених державою, можливостей. Це можна інтерпретувати у міжнародних стосунках УГКЦ за кордоном та їхні діаспори в Аргентині, США, Канаді, Польщі, Бразилії, Австралії та Західній Європі. Натомість загрозою може стати здобуття Церквою суспільної, економічної та навіть політичної влади. Однак, без сумніву, ототожнення Церковної ієрархії та вірян із суспільними рухами свідчить про глибоку вразливість на внутрішню політику держави [1, с. 153].

Міграція, як явище глобального світу, містить як позитивні риси (реалізація свободи пересування, діалог культур, професійний обмін та ін.), так і негативні (торгівля людьми, розпад сімей заробітчан, виїзд з країни талановитих людей), і відповідно ставить нові виклики перед державою, суспільством та Церквою як суспільною інституцією. Це явище набуло нових рис та під впливом глобалізації швидкими темпами шириться світом. За даними "Емігрантського порталу", в українських реаліях воно набирає грандіозних масштабів – 5-7 млн. українців працює за кордоном; близько 4 млн. іноземних іммігрантів перебуває в Україні (переважна більшість із них прагне дістатись до Західної Європи). Відображення проблеми українських мігрантів в офіційних документах УГКЦ спричинена великою кількістю віруючих греко-католиків серед них. Владика Йосиф (Мілян), Голова Пасторально-місійного відділу УГКЦ розглядаючи тему "Міграції" завжди наголошує на актуальності цього питання для Церкви та держави. Піднімаючи важливість міграції для українського суспільства,

та УГКЦ зокрема, Селещук Г., голова Комісії УГКЦ у справах мігрантів наголошує що: "Недарма в історії Української Греко-Католицької Церкви міграція відіграла особливу роль. Близько півстоліття УГКЦ могло вільно діяти і розвиватися виключно у середовищі мігрантів. УГКЦ можна навіть називати Церквою мігрантів. Сьогодні близько третини її вірних живуть за кордоном. Понад половину епархій та екзархатів УГКЦ знаходиться за межами України. Внесок діаспори у відродження та розбудову нашої Церкви в Україні важко переоцінити. Діаспора виплекала і віддала до Батьківщини багатьох найкращих своїх синів і дочок. Завжди зв'язок нашої Церкви із мігрантами та створеними ними організаціями мав особливе значення. Як вчить понад столітній досвід УГКЦ за кордоном – без такого зв'язку будуть танути та занепадати і організації, і церковні громади" [9].

Церква визнає важливість діаспори для неї та для української держави, і висловлює готовність надавати їй підтримку та допомогу, проте велика частка відповідальності лежить і на самих мігрантах: "Сучасний світ дає багато можливостей знайти своє місце в житті. Можливо, для когось воно буде за межами власної країни. Значення діаспори для збереження і розвитку нашої Церкви та держави важко переоцінити. Не можемо осуджувати тих, хто знайшов себе в іншій країні. Церква готова надати свою підтримку українським емігрантам за кордоном. Однак, як свідчить більш ніж сторічний досвід української діаспори, все залежить від самих емігрантів. Можливості Церкви стають дуже обмеженими без їхньої активної участі" [7].

Створення Комісії УГКЦ у справах мігрантів у жовтні 2007 р. є відгуком на рішення Синоду Єпископів, що відбувся 27.09.2007 – 06.10.2007 р у США, присвятити молитві за мігрантів спеціальний день (остання неділя перед Різдом). Явище еміграції для українського суспільства не є новим, дослідники нараховують зазвичай чотири хвилі української міграції, причини яких є різними: примусовий вивіз, втеча від війни, брак свободи, пошук кращої долі, та ін. Окрім створення вищезазначеної комісії, Глава УГКЦ звернувся до українців за кордоном, їх родин та усіх людей доброї волі з словом підтримки і любові. Разом з тим, Любомир Гузар, застерігав мігрантів від втрати зв'язку з Батьківщиною, родиною і церквою, а також перед втратою національної ідентичності. "Будьте живими членами середовища, у якому перебуваєте, але остерігайтеся асиміляції. Кожний емігрант повинен вважати себе послом України, засвідчуючи своєю поведінкою високий рівень релігійного та культурного життя українського народу. Не дозвольте, щоб потреба заробітку засліпила вас і ви переставали бути собою" [2].

Постановою Кабінету Міністрів України від 10 травня 2018 року № 344 було затверджено Державну програму співпраці із закордонними українцями на період до 2020 року, яка на постійній основі сприяє реалізації державної політики у сфері розвитку та поглиблення співробітництва із закордонними українцями [6].

Щорічно держава надає фінансову підтримку громадським організаціям закордонних українців (українській діаспорі або закордонним українцям – це особи, які є громадянами іншої держави або особи без громадянства, а також мають українське етнічне походження або є походженням з України) для реалізації певних проєктів, які направлені на всеохоплююче сприяння задоволенню культурних, інформаційних і мовних потреб закордонних українців на період до 2020 року для реалізації завдань Програми: надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для забезпечення випуску громадами періодичних видань, підготовки і тран-

сляції теле- та радіопрограм, підтримання інтернет-ресурсів громад закордонних українців, розміщення публікацій з української тематики в засобах масової інформації за кордоном; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для видання наукових, публіцистичних, художніх творів та збірок для громад закордонних українців, а також творів закордонних українців, здійснення перекладу творів української літератури іноземними мовами; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для проведення за кордоном науково-освітніх заходів, зокрема форумів, конференцій, семінарів за участю закордонних українців; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для популяризації української мови, літератури, культури, історії, традицій українського народу, в тому числі для викладання української мови, а також інших предметів українською мовою; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для забезпечення закладів освіти за кордоном, у яких навчання здійснюється українською мовою або вивчається українська мова, та осередків культури друкованою, фото-, аудіо-, відеопродукцією, предметами національної символіки; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для проведення за кордоном культурно-мистецьких заходів, зокрема фестивалів, свят мистецтв, експозицій, вечорів і тижнів українського мистецтва, у тому числі кіно, української пісні та поезії, концертів творчих колективів; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для виготовлення та встановлення за кордоном меморіальних дощок, присвячених видатним діячам української історії, науки і культури та історичним подіям; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців для впорядкування за кордоном місць поховань (місць пам'яті) видатних українців, забезпечення належного догляду за пам'ятниками, пам'ятними знаками, меморіальними дошками, що присвячені видатним діячам української історії, науки і культури та історичним подіям, а також прилеглої до зазначених об'єктів території; надання фінансової підтримки громадам закордонних українців на умовах співфінансування для організації дитячих таборів для закордонних українців з метою їх ознайомлення з національними традиціями, українською мовою, літературою, історією України.

Забезпечення освітніх та мовних потреб закордонних українців, на прикладі залучення положення щодо надання допомоги Ризькій українській середній школі (Латвійська Республіка) шляхом направлення (відрадження) вчителів з України до Ризької української се-

редньої школи для викладання української мови та українознавчих дисциплін та закупівлі комп'ютерного обладнання для початкових класів Ризької української середньої школи. [8]

Дослідження впливу релігійного фактору має надзвичайно важливий зміст для сьогодення. Засади, механізми та похідні цього феномену вивчали у XX-XXI ст. представники релігійно-філософських напрямів, політології, соціології, марксистської та аналітичної філософії, феноменології, структуралізму.

Отже, церква, щоб промовляти до людини про неї саму, про її завдання і мету, сама мусить знати потреби людини, обставини, які визначають її ментальність і джерело кризи особистості. Причиною тієї кризи є не гармонійність сучасного світу, яку зауважуємо на трьох рівнях: негармонійність у окремій особі, у сім'ї, і в решті-решт у суспільстві. Отже, церква є безумовно важливим фактором у формуванні діаспори за кордоном і не тільки формуванні, а як наслідок і допомога у їхній діяльності та об'єднанні, що і є фактичним результатом міркувань і роботи Блаженнішого Любомира Гузара, який виділяв закордонних українців і мігрантів, як борців за культурну спадщину і осіб, які несуть в собі культуру та історію нашої Батьківщини у державах світу.

#### Список використаних джерел:

1. Балицька Н. Концептуальні основи впливу ісламу на міжнародну політику / Н. Балицька // Вісник Львівського університету. – Львів, 2005. – Вип. 15. – С. 152–158.
2. Блаженніший Любомир Гузар: Звернення з нагоди дня емігранта [Електронний ресурс]: Звернення, 2007 р. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=33935&name=ugcc\\_doc&\\_lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=33935&name=ugcc_doc&_lang=ua&) (перевірено 13.04.2019 р.);
3. Блаженніший Святослав Шевчук: Форум Духовна та культурна ідентичність українців Східної Європи та Азії. Вчора. Сьогодні. Завтра. [Електронний ресурс]: Виступ, 2017 р. – Режим доступу: [http://ugcc.ua/news/u\\_karagand%D1%96\\_rozpchavsya\\_forum\\_m%D1%96grant%D1%96v\\_z\\_nagodi\\_v%D1%96dnachennya\\_70of\\_r%D1%96chnits%D1%96\\_deportats%D1%96i\\_ukraints%D1%96v\\_v\\_kazakhstan\\_80692.html](http://ugcc.ua/news/u_karagand%D1%96_rozpchavsya_forum_m%D1%96grant%D1%96v_z_nagodi_v%D1%96dnachennya_70of_r%D1%96chnits%D1%96_deportats%D1%96i_ukraints%D1%96v_v_kazakhstan_80692.html) (перевірено 13.04.2019 р.);
4. Гнатишин О. Блаженніший Любомир Гузар – Думки у спадок. – Львів: "Свічадо", 2018. 50 – 58 С.
5. Гузар Л. Екуменізм як передумова відкриття своєї ідентичності / В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ніредьгазі. – Львів: "Свічадо", 1998. 126 – 130 С.
6. Постанова Кабінету Міністрів України від 10 травня 2018 року № 344 [Електронний ресурс]: постанова, 2018 р. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/344-2018-%D0%BF>.
7. Селешук Г. Звернення з нагоди відзначення в УГКЦ дня мігранта [Електронний ресурс] / Г. Селешук // Релігійно-інформаційна служба України. – 2010. – Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/ugcc\\_doc/33962](http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/33962) (перевірено 13.04.2019 р.).

Надійшла до редколегії 19.04.19

V. V. Verbytskyi

#### HIS BEATITUDE LUBOMYR HUSAR ABOUT THE UNITY OF THE CHURCH, STATE AND THE DIASPORA

*The article considers a very important factor of His Beatitude Lubomyr Husar (Ukrainian Greek Catholic Church), who actively supported together with his followers, the most positive tendencies towards the development and pacification of Ukraine.*

*The main idea of the article is to analyze, through the prism of the historical processes of creation and existence of the Ukrainian Greek Catholic Church, the work of His Beatitude Lyubomyr Guzar, as well as the influence of the phenomenon of the international activities of the Ukrainian Greek Catholic Church on and its cooperation with the state in various fields. culture, language and national traditions, as well as in the structure of the state and the foreign policy of Ukraine.*

*In addition, the article discusses the great contribution of His Beatitude Lubomyr Husar, as the head of the Ukrainian Greek Catholic Church to the development and support of the Ukrainian diaspora abroad, which further contributed to the formation of numerous public associations of foreign Ukrainian in the world's states and linguistic, educational and cultural needs. The activity of public organizations of foreign Ukrainian is aimed at preserving its identity, language, culture and traditions. These activities are also implemented in joint projects of foreign diplomatic institutions of Ukraine and public organizations of foreign Ukrainian, directed, in particular, to scientific and educational projects, issuing periodicals with organizations, preparing and broadcasting television and radio programs, supporting Internet resources, publishing publications on Ukrainian topics. In mass media abroad, improvement of burial places (places of memory) of outstanding Ukrainian graves abroad, organization of children's lags her with the purpose of their acquaintance with the traditions of the Ukrainian language, literature, history of Ukraine, providing educational institutions with the study of the Ukrainian language and cultural centers of print, photo, audio, video production, objects of national symbols, publishing scientific, journalistic, artistic works and collections for communities of foreign Ukrainian, as well as works of foreign Ukrainian, translation of works of Ukrainian literature in foreign languages, popularization of the Ukrainian language, literature, culture, history and traditions of the Ukrainian people, including the teaching of the Ukrainian language, as well as other items in the Ukrainian language, fabrication and installation of plaques, dedicated to outstanding figures of Ukrainian history, science and culture and historical events.*

**Key words:** His Beatitude Lubomyr Husar, Ukrainian Greek Catholic Church, church, state, diaspora, culture, spiritual values.



В. В. Вербицкий

**БЛАЖЕННЕЙШИЙ ЛЮБОМИР ГУЗАР ПРО ЄДИНСТВО ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА І ДІАСПОРИ**

*В статті основним образом розглядається надзвичайно важливий фактор розмислений Блаженнейшого Любомира Гузара (Українська Греко-Католицька Церква), який активно підтримував разом зі своїми послідовцями найбільш позитивні тенденції в розвитку і миротворчості України.*

*Головною метою статті є аналіз, через призму історичних процесів створення і існування Української Греко-Католицької Церкви, роботи Блаженнейшого Любомира Гузара, а також впливу феномена міжнародної діяльності Української Греко-Католицької Церкви на її співпрацю з державою в різних сферах, в тому числі збереження культури, мови і національних традицій, а також в будівництві держави і зовнішній політиці України.*

*Крім того, в статті розглядається великий внесок Блаженнейшого Любомира Гузара, як глави Української Греко-Католицької Церкви в розвиток і підтримку української діаспори за кордоном, що в подальшому сприяло розвитку освіти багатьох громадян України, а також впливу феномена міжнародної діяльності Української Греко-Католицької Церкви на її співпрацю з державою в різних сферах, в тому числі збереження культури, мови і національних традицій, а також в будівництві держави і зовнішній політиці України.*

*Крім того, в статті розглядається великий внесок Блаженнейшого Любомира Гузара, як глави Української Греко-Католицької Церкви в розвиток і підтримку української діаспори за кордоном, що в подальшому сприяло розвитку освіти багатьох громадян України, а також впливу феномена міжнародної діяльності Української Греко-Католицької Церкви на її співпрацю з державою в різних сферах, в тому числі збереження культури, мови і національних традицій, а також в будівництві держави і зовнішній політиці України.*

*Ключові слова:* Блаженнейший Любомир Гузар, Українська Греко-Католицька Церква, церква, держава, діаспора, культура, цінності.

УДК 281.9(477)

К. М. Вергелес, доктор філософських наук, доцент

**ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я: ПЕРЕПОНИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

*Історія виникнення ПЦУ займає доволі незначний відрізок часу в розвитку незалежної Української держави у порівнянні, наприклад, з Російською православною церквою. У запропонованій статті розглядається стан сучасного православ'я в процесі його становлення та проблеми відносно з Російською православною церквою в Україні. Досліджуються різні варіанти пошуку, які здійснювались у ході творення ПЦУ та отримання нею Томосу (автокефалії). Аналізуються розвиток взаємин між колишньою УПЦ КП та УПЦ МП, а також механізми розв'язання міжцерковного та міжконфесійного конфлікту на шляху досягнення міжцерковної згоди. Встановлено, що міжконфесійний конфлікт є значимим фактором розбудови та становлення державотворення в нашій країні. Розв'язання сучасного конфлікту між ПЦУ та РПЦ в Україні можливе лише за умови взаємної толерантності вище зазначених церков.*

*Ключові слова:* православ'я, церква, релігія, Томос, автокефалія, конфлікт, патріархат.

Українське православ'я впродовж свого історичного існування завжди виступало головною причиною конфлікту між Московським та Київським Патріархатом. Ті явища, які формувалися виключно на суспільно-політичному й здебільшого етнопатрістичному ґрунті, дають нам підстави для визначення головних шляхів та знаходження необхідних механізмів подолання цього не простого релігійного і соціального протистояння.

В умовах сучасної глобалізації світу релігія, як відомо, є однією з головних домінант духовного буття людини, а самі глобальні трансформації вимагають нових, нетрадиційних, нестандартних підходів до пояснення та подолання тих викликів, що постають перед людством. Тому то у кінці минулого та початку нинішнього століття все більшої популярності на Заході набувають "радикальний конструктивізм" (Г.Бейтсон, В.Матурана, Н.Луман та ін), та "мережева" концепція культури й релігії (Б.Веллмен, Ф.Кротц, Е.Марк, Л.-К.Фріме, Р.Хассан). Завдяки цим та іншим концепціям по новому відкривається складний характер соціальної дійсності та поширення міждисциплінарних підходів до її дослідження, що в свою чергу призводить до усвідомлення релігії як багаторівневої системи людської життєдіяльності. Водночас релігія починає мислитися як система, що знаходиться в оточенні інших систем – права, політики, ідеології, моралі тощо. Головні положення мережевого підходу про "відкриті" й "закриті" системи, ієрархію їх побудови, принципи еквівалентності, незалежності кінцевого результату від початкового стану системи, а також те, що цілі системи задаються її структурою мають принципове значення для дослідження релігії в цілому, православ'я зокрема [1].

Зазначені вище концепції дозволяють дещо інакше подивитися і на соціокультурні зміни, що відбуваються в українському суспільстві; на взаємозв'язок економічної, політичної й ідеологічної сфер. При цьому кожна сфера повинна розглядатися як самостійна, але водночас як така, що постійно взаємодіє з іншими. Саме така взаємодія виявляє як цілісність людини, так і головні характеристики релігії [2].

Слід відзначити, що нині максимальну напругу у суспільно-політичному й зокрема релігійно-церковному житті України ми спостерігаємо крізь призму міжправославного конфлікту, відтак головним та важливим є шлях його врегулювання, особливо тепер коли ПЦУ отримала довгоочікуваний Томос від Константинопольського патріарха Варфоломія.

Причин такої довготривалої ворожнечі й постійних сутичок, що відбуваються між Українською православною церквою Московського патріархату та Київського патріархату, тепер ПЦУ та РПЦ в Україні можна знайти надзвичайно багато. Звісно ми звернемо свою увагу на найголовніші та найважливіші з них. На нашу думку першою такою причиною є підпорядкування різним центрам, Москві та Києву; другою – не співпадання поглядів, щодо питання об'єднання церков у єдину Помісну православну церкву та визнання її автокефальною, в першу чергу з боку РПЦ та інших Помісних православних церков; третьою є пряма орієнтація на категорично протилежні суспільно-політичні сили, окремі з яких мають пряму орієнтацію на Москву; четвертою є проблема нерівномірного впливу цих церков у різних регіонах України; п'ятою – ієрархічне протистояння; шостою є проблема використання різних богослужбових мов у своїй діяльності; сьомою – протилежність думок щодо

ролі та місця православ'я в історії становлення державності України. Їх можна продовжувати та перераховувати до нескінченності [10].

Проте, серед зазначених причин можна віднайти найпринциповішу і водночас одну із найскладніших проблем для сучасного православ'я України, зокрема ПЦУ та РПЦ в Україні. Такою є визначення основних базисних засад для об'єднання церков, а також пошук взаємоприйнятних моделей у процесі досягнення автокефалії [4].

Переважно більшість проблем у міжцерковних стосунках в Україні, може розв'язати фактор об'єднання в єдину Помісну православну церкву двох вище зазначених церков. Ненормальним станом нинішнього українського православ'я, розколотого на дві гілки ПЦУ та РПЦ в Україні, є ситуація коли у ньому існує два очільники, з одного боку митрополит Епіфаній (Думенко) з почесним патріархом Філаретом (Денисенко) та митрополит Онуфрій (Березовський); функціонує аж три богослужбові мови: українська, російська, церковнослов'янська; наявна постійна ворожість між керівниками різних церков, духовенства та парафіян, одна частина віруючих орієнтована на Московського патріарха Кирила, а інша підпорядкована Київському Епіфанію.

Без знаходження чітких та послідовних дій з боку обох церков подальший розвиток православ'я в Україні є проблематичним. ПЦУ постійно робить спроби компромісу у розв'язанні проблеми об'єднання православ'я, а з боку РПЦ в Україні, ці дії ігнорують.

Чисто теоретично, здійснити об'єднання надзвичайно просто, оскільки в обох православних церквах є багато спільного, насамперед це єдині догматичні та канонічні вчення. Практично зробити це доволі складно, а інколи навіть здається, що й не можливо, бо окремі послідовники тієї чи іншої церкви, свідомо чи несвідомо, приймають і керуються амбіційними рішеннями.

Повноцінне об'єднання православної церкви в Україні може відбутися лише за конкретних умов, а саме, коли відбудеться повна ліквідація непримиренної ворожнечі між прихильниками цих церков. Для цього принаймні слід визначити поетапні кроки до вирішення питань щодо сфер впливу, наприклад володіння храмами і майном. Зібрати навколо цієї церкви національно свідомих громадян України, повністю послабити ієрархічне протистояння.

Відтак саме у такому процесі об'єднання, і могло б бути розв'язано чимало релігійно-церковних проблем, але далеко не всі [3].

Серед перешкод, що стоять на шляху об'єднання, є ворожі стосунки цих церков між собою, інколи повна відсутність порозуміння між їхніми очільниками – митрополитом ПЦУ Епіфанієм (Думенко) та митрополитом Онуфрієм (Березовським), як представником РПЦ в Україні.

Одним із значимих та пріоритетних варіантів здійснення одночасного об'єднання церков мав стати скликаний Всеукраїнський об'єднаний православний Собор 15 грудня 2018 року. Хоча у роботі собору прийняли участь лише представники УАПЦ, УПЦ КП та два митрополита з УПЦ МП, за попередньої згоди тринадцяти діючих архієреїв МП.

Об'єднання УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ, дало б всьому українському православ'ю, ще більшої національної орієнтації, вивело б Українську православну церкву з-під юрисдикції РПЦ, вкрай зменшило б політичний вплив Росії на Україну, стало б передумовою для виходу українського православ'я на контакти зі світом.

Весь процес об'єднання є надзвичайно складними для практичного та теоретичного втілення, бо православна церква України неметодично готується до переговорів з РПЦ в Україні, а інша ні.

Тому весь процес об'єднання та створення в Україні єдиної Помісної православної церкви є досить складною проблемою, оскільки одна із сторін категорично не хоче цього об'єднання. Це повинно бути не звичайне "об'єднання" чи "приєднання", а повноцінне, органічне злиття в одну церкву, у якій відбилися б переваги національного спрямовання розвитку та формування державності України. Також важливим є й те, щоб у процесі створення помісної церкви, всі ті позитивні риси, які має кожна із гілок українського православ'я не розгубилися, а стали її спільним надбанням [7].

Звичайно, повноцінна реалізація всіх планів у досягненні єдності Українського православ'я не може бути без прояву доброї волі всіх церковних керівників, духовенства та віруючих. Яскравим прикладом утворення і становлення церкви та держави є Елладська церква, оскільки вона зароджувалась та поставала одночасно із отриманням політичної незалежності Греції як монархії. Церкву було використано для функціонування королівства, зробивши короля фактичним головою церкви [8, с. 566-577].

Об'єднання православних церков є необхідним як з релігійних так і з національних інтересів України. Єдиний об'єднаний Помісний православний церкві в Україні набагато легше отримати визнання не лише від РПЦ, а й від інших помісних православних церков. Об'єднання православних церков, дало б поштовх до консолідації нації та зміцненню міжнародного авторитету української держави, вплинуло б на стан українських церков у діаспорі. Оскільки ситуація яка є сьогодні в Українському суспільстві перешкоджає вірному визначенню механізмів та форм для спілкування з Українською церквою, яка в праві називатись материнською.

З історії різних країн, ми маємо яскраві приклади утворення та становлення православних церков, а також отримання ними автокефальності, що зумовлювалося політичними мотивами та залежало від статусу держави. Державним владам ніколи не було байдуже, яку саме роль відігравала у країні церква. Оскільки самостійна церква завжди розглядалася державними діячами як один з важливих складників державності, як її вінець та надійна опора у державотворенні.

Впродовж всього свого шляху, який пройшла Україна до становлення своєї державності, вона постійно наштовхувалась на політичні бар'єри, надзвичайно довгим та складним був рух Української церкви до автокефалії та отримання нею довгоочікуваного Томосу. Тому Україна, як багато інших держав повинна мати свою як державну, так і церковну незалежність.

Основними перешкодами на шляху до визнання автокефалії ПЦУ нині є наявність істотних протиріч у поглядах представників помісних церков на цю проблему, але з подачі Москви, головним було й залишається негативне ставлення до ідеї української автокефалії самого Московського патріархату.

Об'єднання українського православ'я та досягнення визнання автокефалії можливе лише за однієї умови, повної витривалості української церковної сфери в усіх регіонах України. Ця необхідність потрібна для створення в середині РПЦ в Україні, проукраїнської більшості серед єпископату, духовенства і мирян. Але важливим та неприпустимим є спроби синтетичного прискорення цього процесу, оскільки вони можуть мати зворотний ефект [9].

В постанні канонічної церкви зацікавлена в першу чергу сама Україна як держава, оскільки єдина канонічна автокефальна соборна апостольська Українська православна церква є позитивним фактором українського суспільства та духовним атрибутом його буття. Церква з своїм канонічно нормованим статусом могла б

сприяти досягненню національної гармонії в Україні, а також зміцненню міжнародного авторитету держави.

Однією із причин невизнання РПЦ Томосу ПЦУ є те, що для Російської православної церкви значущим фактором є кількість парафій, які знаходяться на території України, а це приблизно більша половина всіх приходів РПЦ на території Росії та України. Другою, не менш важливою причиною є й те, що РПЦ разом з українською, білоруською, молдовською, прибалтійською, середньоазійською та закавказькою, нараховує десь біля чотирнадцяти тисяч релігійних організацій, а тому коли у неї забрати парафії Української православної церкви, то таким чином, вона втратить домінуючу роль у православному світі. Відтак Російська православна церква позбавиться головної ідеї "благодатності" Москви та "богообраності" російського народу а згодом штучно насаджена думка про Російську церкву як "Третього Риму". Звичайно таких причини, що стоять на шляху процесу об'єднання українського православ'я в єдину релігійну організацію можна віднайти ще безліч. Тому після об'єднання двох гілок православ'я в Україні, саме Українська церква може стати однією з найбільших у світі православних церков [6].

Ось чому РПЦ всіляко чинить перешкоди до визнання нею та іншими помісними православними церквами ПЦУ як рівної та незалежної помісної церкви.

Потрібно шукати різні шляхи врегулювання міжцерковного конфлікту, а головним завданням у вирішенні цієї проблеми є те, що дана ситуація торкається рядових віруючих, з якими проводять бесіди, після яких їм надзвичайно важко щось довести та переконати в істинності самої суті національної Української церкви. Міжцерковні – міжконфесійні суперечки є одним із головних чинників протистояння у суспільстві, оскільки в майбутньому спонукують до утворення конфліктних ситуацій в регіонах.

Ще однією проблемою у ході вирішення міжконфесійного діалогу є фактори релігійного егоїзму та нетерпимості. Подолання цих факторів між віруючими, та вороже ставлення ієрархів церкви один до одного все більше роздмухують і так не просту ситуацію. З історії нам відомо, що в радянському періоді людям прививалась ідея нетерпимості до інших поглядів, які різнились від загальноприйнятих. Про цей період та явище згадує відомий Український науковець Д.Степовик, "цілі покоління віруючих знали лише заборони, утиски, грубість, ярликування – як у світській, так і у церковній царинах. Доброти, толерантності таке життя виховати не могло. Змиритися з думкою, що твій сусід, односелець, родич може мати іншу думку, інше віровизнання – це для багатьох сьогодні є просто нестерпним" [9].

Сьогодні в Україні відбувається багато важливих заходів, які підтримуються державою та носять державно-політичні, науково-релігійні, міжрелігійні характеристики та представлені відомими науковцями, громадсько-політичними діячами й представниками релігійних конфесій.

Саме спроби проведення таких спільних дій, стали б результативними у між церковному примиренні, а участь віруючих у таких заходах, та проведенні спільних богослужінь давали б змогу пошуку спільних ідей та точок дотику. Щоправда віруючі РПЦ в Україні й до сьогодні вважають неприпустимим та неприйнятним стати до спільного богослужіння чи прийняти участь у спільних заходах. Вони навпаки погрожують відлученням від церкви тих осіб, які нібито порушують закон вступаючи в спілкування з "розкольниками", а на спробу Вселенського Патріарха Варфоломія примирити РПЦ в Україні та ПЦУ Московська церква припинила Євхаристійне спілкування з церквою матір'ю, тобто Константинополем.

Ідентично за зразком РПЦ, до такого ж шантажу, РПЦ спонукала і Білоруську православну церкву.

Ще однією точкою спільного дотику могла б стати місія соціального служіння, благодійної та милосердної діяльності, яку досить успішно сьогодні проводять цілий ряд протестантських церков та Католицька церква.

Таким чином головною умовою подолання між церковного конфлікту в Україні, насамперед є всебічне забезпечення принципу рівності релігій перед законом, слід позбутися підтримки посадовими особами окремих конфесій, надання можливості всім церквам однакових умов для використання радіо та телевізійного ефіру, а найголовнішим є проведення благодійної діяльності з боку релігійних конфесій.

Для подолання всіх політичних, конфесійно-церковних проблем та позицій релігійного суб'єктивізму, слід позбутися упереджених дій та вільнодумства всім тим, хто собі дозволяє відхід від норм моралі, а також за умови всебічного дотримання принципу відокремлення церкви від держави, забезпечення кожному громадянину України у повному обсязі права на свободу совісті [5].

Нині більшість відомих та авторитетних політиків і вчених звичайно, мають спільну думку в тому, що одним із фундаментальних способів досягнення суспільної стабільності в умовах поліетнічності і поліконфесійності може бути лише толерантизація суспільства та безперервний діалог Українського православ'я.

Звісно, за допомогою лише самої толерантизації суспільства не можливо повністю розв'язати проблему конфліктності релігійного спрямування. На нашу думку одним із важливих кроків, які були здійснені на шляху до врегулювання між церковного конфлікту є підписаний 1997 р. главами та представниками найвпливовіших в Україні християнських релігійних організацій у присутності Президента України "Меморандуму християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних відносинах".

Філософсько-релігієзнавчий аналіз зазначених проблем врегулювання між церковного конфлікту як однієї з важливих передумов для досягнення як суспільно-політичної стабільності так і міжнаціональної злагоди в Україні, дозволяє зробити певні висновки.

Така конфліктна ситуація, яка виникла на релігійному полі, охопила практично всіх церковних діячів, служителів культури, віруючих, політиків і вона доволі негативно впливає на всі напрямки життя українського суспільства. Тут надзвичайно тісно переплітаються головні чинники різного спрямування, починаючи від об'єктивних і закінчуючи суб'єктивними, не виключенням є внутрішні й зовнішні, історичні й сучасні, теоретичні й практичні аспекти, релігійні й світські, конфесійні й етнічно-національні, особисті й загальнодержавні фактори. Тому, якщо не відбудеться розв'язання між церковного конфлікту, Україна як держава не зможе у повній мірі досягти громадянської злагоди та суспільної стабільності, оскільки національна церква є запорукою суспільної стабільності в духовно-моральному відношенні.

Слід також зауважити й те, що всі суперечки, які відбуваються на релігійному ґрунті завжди вирізнялись своєю складністю та тривалістю, тому очікувати на їх швидке розв'язання не слід. З історичного досвіду нам відомо, що зародження конфлікту є одномоментною дією, а вихід із нього займає досить тривалий період життя. Тому вирішити між церковний конфлікт між РПЦ в Україні і ПЦУ за один рік неможливо, для його подолання має пройти час.

Сучасна релігійна ситуація в Україні є складною та доволі напруженою, хоча і не повністю безнадійною. Звісно для її подолання потрібно з'ясувати першопричини появи конфлікту як такого, потрібно провести всебічний філософсько-релігієзнавчий аналіз всіх можли-

вих площин між церковного антагонізму та пошуку можливостей для його врегулювання. Тому вирішенням цих проблем повинні займатися високо компетентні, високоморальні та освічені люди.

#### Список використаних джерел:

1. Вергелес К. М. Культура і релігія в контексті глобалізації / К. М. Вергелес. // Гілея. – 2016. – № 110. – С. 264–267.
2. Вергелес К. М. Особливості функціонування релігії в сучасних соціокультурних процесах / К. М. Вергелес. // Гілея. – 2016. – № 114. – С. 198–201.
3. Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти / С. Здіорук. – К., 1993.

К. М. Vergeles

### THE REVIVAL OF UKRAINIAN ORTHODOXY: OBSTACLES AND PERSPECTIVES

*The history of the emergence of the CPU takes a rather insignificant amount of time in the development of an independent Ukrainian state in comparison, for example, with the Russian Orthodox Church. The article deals with the state of modern Orthodoxy in the process of its formation and the problems of relations with the Russian Orthodox Church in Ukraine. Different variants of searches, which were carried out in the course of creation of PPC and receipt of Tomos (autocephaly), are explored. The development of relations between the former UOC-KP and the UOC-MP, as well as mechanisms for resolving inter-church and inter-confessional conflicts on the way to achieving inter-church accord, is analyzed. It has been established that interconfessional conflict is a significant factor in the development and formation of state-building in our country. The solution of the current conflict between the PPC and the Russian Orthodox Church in Ukraine is possible only on the basis of mutual tolerance of the aforementioned churches.*

*The article examines the state of modern Orthodoxy during its formation and the problems of relations with the Russian Orthodox Church in Ukraine. Various variants of searches carried out in the course of creation of PPC and receipt of it by Tomos (autocephaly) are studied. The period of development of relations between the former UOC-KP and the UOC-MP, the ways of resolving inter-church and inter-confessional conflict by reaching inter-church agreement is analyzed. The historic path of the emergence of the CEC took a fairly small period in the period of the independent Ukrainian state in comparison, for example, with the Russian Orthodox Church. It has been established that inter-confessional conflict is an important factor in the development and establishment of state-building in our country. The solution of the current conflict relations between the PPC and the Russian Orthodox Church in Ukraine is possible only under the condition of joint toleration of the two above mentioned churches.*

*In today's globalization, religion appears to be one of the main dominant human beings. Taking into account such global changes we can fix the formation of the network concept of culture (B. Wellman, F. Crotiff, E. Marc, L.-K. Frime, R. Hassan). Most of the works of representatives of Ukrainian religious studies devoted, unfortunately, to the theoretical understanding of the concept of "religion", the peculiarities of its functioning, and the practical use of many concepts to the social structure of society.*

*We also need to focus our attention on socio-cultural changes taking place in Ukrainian society; on the interconnection of economic, political and ideological spheres. At the same time, each sphere should be considered as independent, but at the same time as one constantly interacting with others. It is this interaction that manifests both the integrity of man and the main characteristics of religion.*

*It should be noted that today we observe the maximum tension in the socio-political and, in particular, the religious-church life of Ukraine through the action of the inter-Orthodox conflict; therefore, the main and important is the way of its settlement, especially now when the CEC got the long-awaited Tomos from Patriarch Bartholomew of Constantinople.*

**Key words:** orthodoxy, church, religion, Tomos, autocephaly, conflict, patriarchy.

К. Н. Вергелес

### ВОЗРОЖДЕНИЕ УКРАИНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ: ПРЕГРАДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

*В статье рассматривается состояние современного православия в процессе его становления и проблем отношений с Русской православной церковью в Украине. Изучаются различные варианты поисков, которые осуществлялись в ходе создания ПЦУ и получения им Томосу (автокефалии). Анализируется период развития отношений между бывшей УПЦ КП и УПЦ МП, пути решения межцерковного и межконфессионального конфликта путем достижения межцерковного согласия. Исторический путь возникновения ПЦУ занял достаточно малый отрезок в период независимого Украинского государства по сравнению, например, с Русской православной церковью. Установлено, что межконфессиональный конфликт является важным фактором в развитии и становлении государства в нашей стране. Решение современных конфликтных отношений между ПЦУ и РПЦ в Украину возможен только при условии совместной толерантизации вышеуказанных двух церквей.*

**Ключевые слова:** православие, церковь, религия, Томос, автокефалия, конфликт, патриархат.

УДК 2-67

Л. А. Виговський, д-р філос. наук, проф.

## ПОЛІТИКО-ПРАВОВА МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ЯК ОСНОВА РЕГУЛЮВАННЯ ВЗАЄМИН МІЖ ДЕРЖАВОЮ І РЕЛІГІЙНИМИ ОРГАНІЗАЦІЯМИ

*У статті автор доводить, що в історико-правовому контексті конкретний тип політико-правової моделі державно-церковних відносин відіграє визначальну роль у процесі регулювання відносин між державою і церквою, оскільки визначає зміст і форми таких взаємин.*

*Показується, що в історії людства в основі відносин між державою і церквою були покладені три основні типологічні моделі: унітарна (в ній державні структури підпорядковуються церковним); модель так званих "двох мечей" (відносини держави і церкви визнаються паритетними як автономні інституції); тринітарна (характеризується чітким розмежуванням функцій між державою і церквою). Наявні в соціумі інші моделі таких відносин є похідними від зазначених. Підкреслюється, що вибір і затвердження такої моделі для нашого поліконфесійного суспільства передбачає врахування історичних традицій, духовних і матеріальних умов життя громадян України.*

**Ключові слова:** Церква, держава, суспільство, державно-церковні відносини, моделі державно-церковних відносин, політика, релігія.

Один з інтегративних показників рівня розвитку як держави, так і релігійних інституцій та організацій є характер державно-церковних відносин в суспільстві. Пояснюється це тим, що він постає своєрідним маркером рівня дійсної реалізації принципу свободи совісті, який займає визначальне місце в загальній системі фундаментальних прав і свобод людини.

В Україні релігійні організації все голосніше заявляють про себе в якості активних учасників суспільних процесів. Про це, зокрема переконливо свідчить факт їх участі в Революції гідності. Тому нині конфесійний чинник займає важливе місце в суспільно-політичному й духовно-культурному житті українського соціуму. Але, при цьому навіть неозброєним оком можна побачити

певну напруженість у відносинах як між державою і релігійними організаціями, так і між самими конфесіями. Це повною мірою стосується відносин насамперед у середовищі традиційної і найвпливовішої конфесії в Україні – православної. В ній мають місце відкриті протистояння і гострі конфлікти між віруючими УПЦ Московського патріархату і УПЦ Київського патріархату. Така напруженість не зняла недавнє об'єднання українського православ'я і утворення автокефальної Православної Церкви України (ПЦУ). Зрозуміло, що головну роль в цьому відіграють політичні чинники, які знаходяться за "поребриком".

Загальновідомо, що релігійні конфлікти в історії людства були одними із найгостріших і найтриваліших протистоянь. Тому проблема оптимізації державно-церковних відносин в Україні об'єктивно належить до пріоритетів як у діяльності органів державної влади, так і самих церковних організацій. Адже реалізація на наукових засадах політики органів влади у сфері державно-церковних відносин створює реальну можливість запобігти та уникнути в принципі конфліктних ситуацій як між державою та Церквою, так і між самими конфесіями. У свою чергу, це безпосередньо чи опосередковано сприятиме формуванню у громадян нашої держави почуття толерантного відношення до віруючих різних конфесій, пошуку компромісу у справі вирішення тих чи інших протиріч. Нині це вкрай важливо, оскільки наша країна переживає складні суперечливі процеси становлення власної державності в умовах гібридної війни з боку Російської федерації.

Предметом нашого дослідження виступає аналіз основних конкретно-історичних типів політико-правових моделей відносин між державою і церквою та механізму їх впливу на характер взаємин між ними, а метою – визначення такого типу моделі, яка б своїм впливом на характер та зміст політико-правових засад державно-церковної політики, так і засобів її реалізації слугувала б процесу подальшої оптимізації державно-церковних відносин в Україні.

Дослідженню сучасних типів державно-церковних відносин присвячені роботи вітчизняних науковців М. Бабія, В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович та інших.

Щодо державно-церковних відносин, то їх можна розглядати як певну сукупність соціально-політичних, економічних, правових та моральних нормативних взаємин, які складаються між державою і релігійним інституціями та організаціями. Такі відносини мають регулюються конституційно-законодавчими актами, моральними принципами, звичаями конкретної країни. Вони складовими елементами внутрішньої та зовнішньої політик держави і Церкви.

При цьому потрібно зауважити на те, що навіть нині в найважливіших законодавчо-нормативних актах нашої держави (Конституція України і Закон "Про свободу совісті та релігійні організації", Цивільний та Карний кодекси) не має конкретного визначення змісту цього поняття. Тому, спираючись на вказані законодавчі акти, можна лише імпліцитно прийти до висновку, що суттю державно-церковних відносин є взаємодія влади з: а) релігійними організаціями; б) релігійними громадами; в) управліннями та центрами релігійних об'єднань.

Очевидно, що державно-церковні відносини повинні будуватися на певних світоглядно-ідеологічних принципах. До них, перш за все, потрібно віднести принцип віротерпимості (нетерпимості). Він передбачає, що в у державі одна (чи кілька) конфесій мають привілейований стан, а решта оголошуються терпимими (чи нетерпимими). Наступне, принцип свободи віросповідань. Згідно нього всі конфесії в країні оголошуються рівними між

собою, а віруючій людині надається право вільно вибрати собі конфесію. І на кінець, принцип свободи совісті. Його реалізація дозволяє громадянину не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючим.

Зрозуміло, що реалізація названих принципів на практиці можлива лише на засадах конкретних політико-правових моделей відносин між державою і церквою, які дозволять оптимізувати інтереси, які не завжди співпадають.

Нагадаємо, що в історії людства такі типи моделей будувалися на принципах теократії, цезаропапізму, державної церкви, відокремлення церкви від держави, проміжного стану між моделлю державної церкви і моделлю повного відокремлення, відокремлення церкви і держави. Аналіз наявної західноєвропейської політико-правової системи регулювання державно-церковних відносин дозволяє умовно виокремити три головні типологічні моделі, на засадах якої вона реалізуються. Перша модель – це унітарна модель. Згідно з нею державні структури мають підпорядковане відношення до церковних. Друга – це модель так званих "двох мечів". Вона будується на проголошенні паритетних відносин між державою і Церквою в якості автономних інституцій. Третя модель – тринітарна модель. Для неї характерне чітке розмежування функцій між державою та Церквою.

При цьому необхідно вказати, що серед фахівців досі немає одностайності у термінологічному визначенні цих моделей. Деякі з них відповідні моделі визначають поняттями теократії, цезаропапізму та паритетних відносин.

Серед вказаних моделей державно-церковних відносин особливе місце займає "державна церква". Вона має законодавчо закріплений привілейований статус певної церковної організації у державі. Прикладом реалізації такого типу відносин є англіканська церква у Великобританії. На сьогодні цей тип відносин практикується у 40 країнах світу, у 22 з яких главою держави може бути лише особа, яка належить до офіційної церкви.

Поряд із типом "державної церкви" існує дуальна (подвійна) модель, коли привілейованим становищем користуються не одна, а дві церкви. Таку ситуацію можна зустріти в Німеччині, Австрії, Перу, Японії тощо.

Проте найбільш поширеним типом зв'язків, а, відповідно, і відносин між державою і церквою, є ті, що будуються за принципом відокремлення Церкви від держави. Але у залежності від характеру державного устрою та політичного режиму цей тип відносин може наповнюватися різним змістом – демократичним чи навіть тоталітарним. Характерною рисою моделі, що будується згідно з принципом відокремлення, є відсутність державного фінансування релігійних організацій.

Релігієзнавець В. Єленський [2,3], узагальнюючи досвід посткомуністичних трансформацій в Європі, вказує також на існування ще й і регіональних моделей ("балканську", "центральноєвропейську" та "пострадянську"). Щодо суті "балканської" моделі, то вона передбачає конституційні переваги традиційним (історичним) церквам. "Центральноєвропейська" модель будується на засадах конкордату і поширена здебільшого у країнах із переважно католицьким віросповіданням. А "пострадянська" модель має жорстке законодавче розмежування сфер впливу держави і Церкви, оголошує рівність релігійних конфесій перед законом та виключає будь-яку фінансову підтримку релігійних організацій з боку державного бюджету.

Зрозуміло, що вказані моделі у чистому вигляді зустрічаються досить рідко. Натомість в них можна спостерігати поєднання певних елементів тих чи інших моделей, їх еволюцію, зумовлену розвитком суспільства в

цілому та політичної системи країни зокрема. Враховуючи те, що на сьогодні під впливом глобалізаційних та регіонально-інтеграційних тенденцій посилюється ідея вироблення універсальної моделі державно-церковних відносин, необхідно визнати, що практична реалізація її без урахування таких чинників, як рівень економічного розвитку, наявності відповідного рівня політичної культури у громадян, етнічної та релігійної толерантності, високого рівня правосвідомості, а також віротерпимості, є малоімовірним. Сам рух у напрямку створення моделі уніфікації відносин держави і церкви має відбуватися на засадах гуманізму, демократії, верховенства прав людини, головними серед яких є: а) право на релігійну свободу; б) невтручання у сферу вірувань особи; в) рівність громадян перед законом незалежно від віросповідання та ставлення до релігії.

Разом з тим, зважаючи на те, що релігійно-церковне життя в Україні знаходиться у процесі постійних змін та розвитку, важливого значення набуває аналіз не лише сучасного стану державно-церковних і міжцерковних відносин, а й перспектива їх подальшого розвитку. За цих умов актуалізується проблема пріоритетів державно-церковної політики у сфері відносин з релігійними організаціями. Зрозуміло, що стосунки держави та церкви (релігійних організацій) набували різного характеру в залежності від багатьох чинників. До них можна віднести політику владного режиму, соціальну активність конфесій, врешті-решт – регіональні та історичні особливості процесу розбудови тієї чи іншої держави тощо.

Нині міжнародна наукова спільнота презентує значну кількість розроблених політико-правових моделей врегулювання державно-церковних відносин. При цьому частина дослідників класифікує їх, наприклад, у зв'язку з правовим статусом релігійних організацій у державі (чи існує державна церква, чи релігійні організації відокремлені від держави), або на підставах співіснування релігійної та світської структури суспільства (відповідно, сепараційна та коопераційна моделі) тощо.

Щодо сепараційної моделі, то вона, зокрема пропонує концепцію повного розведення держави та релігійних інституцій. І при цьому не передбачає втручання у право на свободу совісті з боку держави. Так, правова модель США, яка побудована, перш за все, на Першій поправці до Конституції США (де проголошено, що Сенат ніколи не прийматиме норм, що регулювали б свободу віросповідання, слова, зборів тощо). Така модель декларує рівність всіх релігійних організацій перед законом. Через те держава не має права фінансувати будь-яку релігію чи конфесію. А також не може її підтримувати в інший спосіб.

Звісно, на практиці держава не втручається у справи релігійних організацій лише у тих випадках, коли не має правопорушень із боку останніх. Церква, у свою чергу, не має права підняти державу у процесі виконання нею своїх функцій. Саме тому релігійна освіта громадянам надається виключно в недержавних освітніх закладах.

Сутність коопераційної моделі полягає в тому, що держава бере на себе обов'язок забезпечувати домінуючий статус однієї чи кількох релігійних спільнот. Вона підтримує їх економічно та розраховує на відповідну підтримку своєї діяльності з боку віруючих. Таку модель, зокрема реалізують Великобританія, Вірменія, Данія, Греція, Іспанія, Саудівська Аравія тощо. В цих країнах відповідними нормативно-правовими актами закріплено провідний статус окремої традиційної конфесії. Щодо інших конфесій, то їм гарантують лише відсутність утисків із боку держави.

Зрозуміло, що існують також інші класифікації моделей державно-церковних відносин. Проте всі вони,

врешті-решт, стосуються політики розподілу функцій релігійної та світської структури суспільства. Полярними позиціями такої політики є конфлікт держави та Церкви (як це мало місце свого часу в СРСР чи Франції) та "симфонічне" співробітництво держави та Церкви (заввичай ідеться саме про одну, домінуючу конфесію, що співпрацює з державою), а серединною ланкою – відокремлення та суверенітет цих двох інституцій (іноді це конфліктне розмежування, іноді – більш менш компромісне, залежно від ступеню конкуренції між ними та інших факторів).

У національних правових системах значна частина акцентів державно-церковних відносин є похідною від історичного та регіонального розвитку тієї чи іншої моделі. А плюралізм підходів не порушує міжнародного права про свободу совісті. Кожна країна обирає свій шлях розвитку стосунків між державою та церквою, що найбільше відповідає інтенціям, які домінують у суспільстві.

Щодо України, то в її історії науковці виокремлюють ряд моделей. Так, мала місце Києво-руська модель, де існувала "симфонія" між державою і церквою. Держава приймала активну участь у поширенні християнства на власних теренах. Козацько-могилянська модель у своїй основі мала тісну співпрацю керівництва Запорізької Січі у справі відстоювання православ'я. Також мала місце модель співіснування церкви з комуністичною владою. В ній держава розглядала церкву як свого ідеологічного противника.

Нинішня державна влада чітко окреслила свої зобов'язання перед Церквою, а також коло тих повноважень, які є сферою її компетенції. Це робить її політику в галузі релігійно-церковного життя публічною, відкритою для суспільного загалу та громадян. Засаднича складова нинішньої української моделі державно-церковних відносин полягає в тому, що держава і Церква визначаються в ній як рівноправні суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи один одного у питаннях, що торкаються юрисдикції обох соціальних інститутів. При цьому релігійні організації діють в правовому полі держави, а вона не втручається в справи Церкви, тим самим забезпечуючи свободу совісті в країні, чим створює сприятливі умови для діяльності релігійних організацій.

Конституційне закріплення принципу відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави не відкидає як їхньої взаємної відповідальності, так і можливості їхньої співпраці в сфері соціального захисту громадян, охорони здоров'я, культури, науки, мистецтва тощо. Завдячуючи таким підходам, процес релігійного відродження в незалежній Україні виявляється в зростанні релігійності населення, чисельності релігійних організацій, розширенні спектру їх діяльності.

Сьогодні релігійний комплекс України постає як складна система взаємодії та взаємовпливів канонічно й організаційно структурованих церковних інституцій. Ця система виступає невід'ємною складовою суспільного життя, реагує на утвердження в суспільній свідомості демократичних цінностей, світоглядних і національних ідей, морально-етичних принципів, власних позицій у витлумаченні національної та церковної історії. Зазначені процеси проявляються у зростанні суспільної активності віруючих, поглибленні внутрішньо церковної інтеграції й мобілізації, посиленні впливу церковно-релігійного фактору на внутрішню і зовнішню політику української держави.

Разом із тим варто відмітити еволюцію релігійної свідомості громадян України з безкомпромісної, що була присутня відразу після виникнення можливостей для легальної релігійної діяльності та виходу на поверхню

релігійних інтенцій людей, до поміркованої та плюралістичної в нового покоління віруючих, яке вже не знало утисків власної релігійної ідентичності та заборони на свободу совісті. Більшість молодих українців виховані в дусі поваги до релігійних цінностей. Для них існуючі релігійно-культурні моделі є природним середовищем існування. В цих умовах Церква починає плідно співпрацювати з іншими суспільними інститутами, перетворюючись на природну складову співпраці у такий системі.

Таким чином, можна стверджувати, що в Україні з початком лібералізації радянської моделі церковної політики та завдяки послідовному курсу на відродження релігійного життя, зародився і отримав поглиблення процес оптимізації інституційної мережі релігійних організацій. Він зрештою приведе до того, що їх кількість у країні стане відповідати рівню релігійності її громадян і буде здатна задовольняти їхні духовні потреби.

Нині в країні відбувається постійний процес лібералізації державно-церковних відносин, а також процес налагодження стосунків між релігійними організаціями як рівними учасниками діалогу. Після періоду кризи, що пов'язана була з різким переходом до легальної та плюралістичної моделі існування релігійних організацій та їхніх відносин, починається спад конфліктогенної активності окремих учасників державно-церковних відносин, налагодження засад взаємоповаги та толерантності. З часом постала можливість не тільки проведення спільних заходів соціальної направленості, а й співпраця релігійних організацій у межах окремих міжрелігійних та міжконфесійних утворень, серед яких Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій та інші. Ці спільні інституції дозволяють також полегшити відносини з державою, оскільки враховують позиції не кожної окремої традиції, а спільну позицію багатьох учасників діалогу. Можна зазначити, що співпраця в межах таких спільних інституцій приносить плідні результати у розбудові державно-церковних відносин.

Щодо нормативної бази національного права стосовно свободи совісті, то можна зробити наступні висновки. По-перше, у міжнародному законодавстві немає фіксованої моделі державно-церковних відносин. Амплітуда окремих варіантів розбудови стосунків між державою та релігійними організаціями досить широка, і кожен конкретний випадок зумовлений ходом історичного процесу, територіальним положенням країни, соціальною активністю на її теренах певних релігійних груп тощо. При цьому можна говорити, що міжнародне право приймає різні підходи, як схильні до сепарації, так і схильні до кооперації у взаєминах між державою та церквою. Міжнародне право стосується, насамперед, засад особистої свободи совісті, а не конкретних моделей державно-церковних відносин, залишаючи останні на врегулювання окремих державам.

По-друге, українське законодавство, керуючись у питаннях особистої свободи совісті міжнародними правовими нормами, все ж буде власну модель державно-церковних відносин на основі власного історичного досвіду, в тому числі – тоталітарного. Державні структури не відмовляються мати точки перетину з релігійними, намагаються будувати з ними партнерські взаємини та спільно працювати над розбудовою засад громадянського суспільства.

Між тим, можна відмітити конституційне розмежування держави та релігійних організацій, а також відокремлення школи (системи освіти) від останніх. Це свідчить про те, що відбувається процес наближення "партнерської" моделі співіснування держави та церкви в Україні до сепараційних взірців.

Аналіз основних політико-правових моделей взаємовідносин держави та церкви у рамках конфесійної та світської систем показує, що кожна з них має як власні переваги, так і недоліки. Більше того, існування таких моделей у чистому вигляді в принципі не можливе через ряд об'єктивних обставин. При цьому варто зазначити, що в європейських державах продовжують вивчати досвід як власного державотворення, так і країні зразки інших країн. Звідси спроба реалізувати на практиці змішані політико-правові моделі державно-церковних відносин, виокремлюючи при цьому з кожної з них лише ті структурні елементи, які відповідають інтересам розвитку держави на сучасному етапі.

Щодо України, то в ній впродовж 27 років відповідні державні структури так і не змогли чітко визначитися щодо моделі, яка була б базовою у справі побудови відносин з релігійними інституціями та організаціями. Більшість науковців і практиків у ситуації, що склалася, виходять з того, що варто враховувати як історичний досвід існування конфесій в державі, так і сучасні потреби віруючих та невіруючих громадян. За таких умов найбільш оптимальною моделлю могла б бути коопераційна, яка передбачає як підтримку національних церков, так і лояльне ставлення до інших конфесій. При цьому варто підкреслити, що в країні протягом останніх років не лише теоретично розробляють коопераційні моделі взаємодії держави з релігійними організаціями, а й вдаються до їх практичної апробації. Тому, не дивлячись на певні складнощі, партнерство релігійних організацій і органів влади поступово стає реальністю.

Нині релігійні організації відіграють значну роль в розбудові української держави, оскільки є суттєвою частиною громадянського суспільства. Через те різноаспектна співпраця між владою та релігійними організаціями у суспільно-політичному просторі постає в якості своєрідного гаранту реалізації прав громадян на свободу совісті і віросповідання, одним із маркерів демократичного розвитку держави. Без сумніву, це слугуватиме національним інтересам українського народу, оскільки сприятиме інтеграції України до європейського та світового співтовариства.

#### Список використаних джерел:

1. Декларація прав людини і громадянина 1789 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://constituante.livejournal.com/10253.html>.
2. Еленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття [Текст] / В. Еленський. – Львів: Видавництво УКУ, 2013. – 504 с.
3. Еленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні [Текст] / В. Еленський. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
4. Климов О. Основні тенденції сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі [Текст] / О. Климов // Релігійна свобода: Свобода релігії і національна ідентичність; світовий досвід та українські проблеми: Науковий щорічник. – К.: НПУ, 2002. – С. 15-22.
5. Коваленко Ю. В. Ідеальні державно-церковні відносини [Текст] / Ю. В. Коваленко, М. М. Нітрагін. – Харків: Фоліо, 1996. – 167 с.
6. Коваль І. Взаємодія держави, суспільства та церкви: концептуалізація сучасних підходів [Електронний ресурс] / І. Коваль. – Режим доступу: [http://archive.nbuv.gov.ua/Portal/Soc\\_gum/Gileya/2010\\_39/Gileya39/P9\\_doc.pdf](http://archive.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_gum/Gileya/2010_39/Gileya39/P9_doc.pdf).
7. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США : Сборник научных трудов [Текст] – К., 1996. – 312 с.
8. Пайда Ю. Історичні аспекти взаємодії держави, суспільства та церкви [Текст] / Ю. Пайда // Митна справа. – №2 (80). – Ч. 2. – Кн. 1. – 2012. – (березень, квітень) – С. 3-9.
9. Палінчак М. Типологія державно-церковних відносин: політологічний аналіз [Текст] / М. Палінчак // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки: науковий вісник: зб. наук. праць. Вип. 69 (№2) – К.: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2013. – С. 708-711.
10. Резков І. Моделі взаємин церкви і держави в контексті політики Української держави щодо церкви [Текст] / І. Резков // Проблеми міжнародних відносин: [зб. наук. праць / наук. ред. Некряч А. та ін.]. – К.: КиМУ, 2010. – Вип. 1. – С. 50-63.

11. Створення концептуальних засад державної політики стосовно Церкви та релігійних організацій в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми (аналітична доповідь Центра Розумкова) [Текст] // Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1-2 (119–120). – С. 2–77.

12. Саган О. Н. Моделі державно-церковних взаємин у світовій історичній перспективі [Текст] / О. Н. Саган // Актуальні проблеми дер-

жавно-церковних відносин в Україні: Науковий збірник / За ред. В. Д. Бондаренка, А. М. Колодного та інших. – К.: VIP, 2001. – 206 с. – С. 63–69.

Надійшла до редколегії 19.04.19

L. A. Vyhovskiy

#### POLITICAL AND LEGAL MODEL OF STATE-CHURCH RELATIONS AS THE BASIS OF REGULATION OF RELATIONS BETWEEN THE STATE AND RELIGIOUS ORGANIZATIONS

*The author shows that a specific type of political-legal model of state-church relations plays a decisive role in the process of regulating relations between the state and the church in the historical-legal context, since it determines the content and form of such relationships. It is shown that three primary typological models have formed the basis for relations between the state and the church during the history of the mankind: the unitary model (the state structures are subordinated to the church); the so-called "two swords" model (relations between the state and the church are recognized as parity relations between autonomous institutions); and the trinitarian model (a clear separation of functions between the state and the church). Other models of such relationships present in society are derivatives of the above-mentioned ones. The essence of political and legal types of models of state-church relations existing in the world are analyzed. The principles are described and the necessity to develop a cooperative model of state-church relations in the state and to formalize in legislation is substantiated. The content of the models that took place in the history of Ukraine (the Kyiv-Rus model, the Kozak-Mohyla model and the model of coexistence of the church with the communist authorities) is described. It is pointed out that the basic component of the existing Ukrainian model of state-church relations is that the state and the Church are defined as equal subjects of state-church relations. Therefore, each of them acts within its specific competencies, mutually supporting each other in matters concerning the jurisdiction of these social institutions. It is argued that, at the same time, religious organizations operate in the legal field of the state, and the latter does not interfere in the affairs of the Church. Thus, freedom of conscience in the country is ensured and this creates favorable conditions for religious organizations. In conclusion, the author points out that in recent years Ukraine has not only theoretically developed cooperative models of interaction of the state with religious institutions and organizations, but also carried out practical measures for their implementation.*

**Keywords:** Church, state, society, state-church relations, models of state-church relations, politics, religion.

Л. А. Выговский

#### ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МОДЕЛЬ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ КАК ОСНОВА РЕГУЛИРОВАНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ

*В статье автор доказывает, что в историко-правовом контексте конкретный тип политико-правовой модели государственно-церковных отношений играет определяющую роль в процессе регулирования отношений между государством и церковью, поскольку определяет содержание и формы таких взаимоотношений.*

*Показывается, что в истории человечества в основе отношений между государством и церковью были положены три основные типологические модели: унитарная (в ней государственные структуры подчиняются церковным); модель так называемых "двух мечей" (отношения государства и церкви признаются паритетными как автономных институций); тринитарная (характеризуется четким размежеванием функций между государством и церковью). Имеющиеся в социуме другие модели таких отношений являются производными от указанных. Подчеркивается, что выбор и утверждения такой модели для нашего поликонфессионального общества предусматривает учет исторических традиций, духовных и материальных условий жизни граждан Украины.*

**Ключевые слова:** Церковь, государство, общество, государственно-церковные отношения, модели государственно-церковных отношений, политика, религия.

УДК 280:2

І. П. Гудима, д-р філос. наук, доцент

#### ПРОБАБІЛІСТИЧНИЙ МЕТОД РИЧАРДА СУІНБЕРНА ЯК ЗАСІБ ПОБУДОВИ НОВОЇ ТЕЇСТИЧНОЇ КОСМОЛОГІЇ

*В статті всебічному вивченню піддається пробабілістичний метод відомого британського теолога і філософа Річарда Суінберна, який виступає у нього засобом побудови нової теїстичної космології. Показується, чому масштабний та амбітний проект побудови нової теології, розпочатий Суінберном, автору не вдалося реалізувати повною мірою. У статті доводиться, що Суінберн, волюючи зберегти наукову орієнтованість своїх теоретизувань, також, як і їх інтелектуальну респектабельність та значущість, чого вимагає належність до співтовариства англо-американських інтелектуалів, відчутно збіднює власну концепцію повною мірою не залучаючи теоретичні ресурси класичного теїзму з його опорою на Одкровення та при цьому роблячи поступки теїзму адаптивному.*

**Ключові слова:** Бог, всесвіт, віра, наука, ймовірність.

Вирішення проблеми співвідношення науки і релігії та специфіки їх взаємодії завжди було й залишається важливим для християнської теології, незалежно від її конфесійної спрямованості та забарвлення. Особливо значення та звучання воно здобуває в нинішніх соціокультурних умовах, в ситуації прискореного поступу науково-технічного прогресу. Підхід богословів до досягнень сучасної науки нині відливається у нові форми, а богословський діалог з природничо-науковим світоглядом, спроба надати належну оцінку сучасним науковим відкриттям стає, за словами теолога Алістера МакГрата, захоплюючою й гідною інтелектуальною справою [4, с.8]. Всі ці зусилля теологізаторів науки кінцею метою покликани теоретично виправдати думку про "сумісність богослов'я з природничими науками" та, зрештою, довести, що "істина вже не є предметом суперечки між вірою та знанням про світ" [5, с.145]. З іншого боку, намагаючись надати фундаментальне пояснення природі реальності на рівні мікросвіту, навіть

академічні дослідники, інколи, разом із цим, остаточно не відмовляються від спроб одночасно відшукати канали взаємодії Бога з оточуючим світом, виявити фокус його провіденціального скеровування речовиною та енергією світобудови, а використання релігійної термінології для витлумачення наслідків сучасних наукових студій світу прямо підтверджує сказане. Тобто, окремі світоглядні структури, які узагальнюють зміст теоретичного знання, котре репрезентує предмет розвитку науки на її нинішньому історичному етапі, очевидно виявляють завуальований (а, інколи, і прямий) зв'язок із надприродним. Фізик і філософ Ю.І.Кулаков у своїй доповіді на ХХ Всесвітньому філософському конгресі, оцінюючи стан розвитку сучасної цивілізації, знаходив за можливе вести мову про те, що на рубежі тисячоліть зникають підстави для твердженнь про опозицію науки та релігії. Більше того, автор підкреслював, що наука наразі не є єдиним провідним засобом оволодіння дійсністю і в умовах кризи



сучасної цивілізації виникає потреба в створенні "єдиної науково-теїстичної картини світу" [3, с. 145].

Дослідників, котрі за велінням долі включені в діалог віри та розуму можна умовно розділити на два табори. З одного боку це ті, хто задіяний в окремих галузях науки й перебуває в авангарді наукового пошуку своєї царини знань, але, разом із тим, світоглядно-філософські оцінки наявного стану речей, здійснені ними, бувають не фаховими й, часом, поверховими. З іншого боку перебувають науковці, чиє покликання – формально-логічна правильність міркувань та подальші світоглядні узагальнення, хоча дані академічної науки, які використовуються ними інколи другорядні та взяті з науково-популярних джерел. Ричард Суїнберн – професор Оксфорду, теолог-англіканець з Великої Британії, який в 1990 році перейшов у православ'я та чия богословська концепція та метод є предметом даної статті, серед небагатьох дослідників демонструє дійсно фахову обізнаність в сучасній науковій проблематиці та наділеній даром широкого теологічного синтезу. Філософсько-теологічний проект Ричарда Суїнберна – амбітний та значний – поєднати істини віри та здобути сучасної науки під егідою релігійного світогляду. Дане поєднання здійснюється автором з позицій пробабілізму, спирається на добір індуктивних доказів буття Бога і в кінцевому підсумку має продемонструвати належну ймовірність центрального положення релігійного світогляду – "Бог існує". Воно є, за автором, живою і діючою душею його власної "гіпотези теїзму" [7, 100], котра покликана пояснити виникнення всесвіту, причини його появи, існування та функціонування його постійно-діючих законів, його спрямованість на виникнення тварин та появу людини. Природна теологія, яку вибудовує автор, залучаючи нові наукові дані, представлена в його чисельних працях але найбільшою мірою в його трилогії – "Когерентність теїзму", "Існування Бога" та "Віра й розум" [10;8;9].

Традиційно теологами здійснюється дистинкція між сутністю Бога, тим, чим він є (його "буттям"), з одного боку, та його дієвим аспектом, тобто тим, що він здійснює (його "становленням"). Автор, враховуючи традиції існуючого розмежування, окрім індуктивних доведень буття Бога, виводить шляхом дедукції його основні атрибути, витлумачує відношення "Бог-світ", розглядає сутнісне провіденціальної турботи Бога щодо світу, разом із етикою надає своє бачення теодицеї. Реалізується побудова нової теїстичної космології переважно в межах та засобами суїнбернівської апологетики, яка бере до уваги різноманітні індуктивні доведення буття Бога, надає їм належної оцінки, а відтак тут йдеться про "fides quaerens intellectum", тобто віру, котра шукає розуміння (Анзельм Кентерберійський).

Основним засновком, через призму якого здійснюється вивчення епосу еволюції від Великого вибуху до виникнення людини та спираючись на який дослідник добирає та витлумачує емпіричний матеріал, – є принцип простоти. До того ж простота у автора це далеко не примітивна спрощеність, лапідарність та навіть не економність пояснення світоустрою, проте гранична довершеність пояснення. Автор переймається питанням – чиє "гіпотеза теїзму" – Бог існує, настільки простою, щоб бути верифікованою та зрештою істинною. До того ж він намагається відштовхнутися від факту існування всесвіту та сформуванню доленосне для своєї нової теології питання – чи є існування всесвіту початковою даністю, простою очевидністю, яка існує сама по собі, незалежно ні від чого, чи є цьому факту незалежне пояснення та розуміння. Спробувавши надати власній версії теїзму належну інтелектуальну респектабельність та значущість, автор намагається сягнути самих

витоків пізнання та з'ясувати сутнісне такої функції науки як пояснення; він, також, розглядає та класифікує різні види пояснення. Однак логіко-методологічна процедура витлумачення у самого Суїнберна, будучи раціональною за характером, все ж за змістом, метою та, звісно, отриманими результатами є богословською, – вона початковою налаштована та максимальне виправдання існування Бога і, зрештою, має провести читача через ланцюжки умовиводів від факту існування всесвіту до твердження про те, що Бог дійсно існує.

Однак в пошуку підстав для власних аргументацій будь-хто може потрапити в ситуацію з нескінченим регресом пояснень. І для будь-якої системи знань повинна існувати низка непояснених пояснюючих, тобто тих безумовних істин, завдяки яким ми уникаємо руху доведення у нескінченність. В наукових теоріях, там де йдеться про вихідну номологію світобудови, також знаходиться місце для непояснених пояснюючих; так існування та функціонування найбільш загальних законів природи науковцями приймається за "грубий факт", який не передбачає подальшого підтвердження. Проте в теїстичній космології Ричарда Суїнберна вихідним принципом студювання проблеми, компонування та аналізу матеріалу є існування Бога. Він заявляє: "Ми повинні вибрати між всесвітом, як кінцевим пунктом [пояснення] і Богом як кінцевим пунктом" [7, с.54].

Як видно теолог з самих початків експлікації змісту гіпотези теїзму пропонує прийняти на віру те, що він врешті решт намагається піддати процедурі верифікації за допомогою засобів індуктивної апологетики. Теорія аргументації богослов'я, в тому числі і православного, з яким асоціює себе автор, в цій ситуації розгортає свої положення наступним чином – Бог у глибині свого сутнісного достоту може бути осягнутий виключно "очима віри", проте і віра, в свою чергу, здобуває своє підтвердження, значною мірою, через Бога. Своєрідність практики подібного доведення, як видно, полягає у тому, що теза про буттєвість Бога доводиться за допомогою особливого аргументу (віри), істинність котрого, в свою чергу, обґрунтовується через твердження, яке саме потребує доведення (Бог).

Подібний прийом у християнській апологетиці набуває складного, схоластично-завульованого вигляду, коли порівнюються не декілька суджень, а пропонується до уваги ціла система суджень або цілісна богословська концепція. Таким чином, ці поняття богословами беруться як взаємозалежні, що цілком узгоджується з логікою християнського віровчення. Адже вічний та незмінний Бог, повчають богослови, надає людині позачасові й "наскрізні" істини, незмінювані, раз та назавжди визначені, збагнуті які людиною в змозі не обмеженими засобами розуму, а виключно серцем. Однак це не виключає зміну самої форми богослов'я, його вдосконалення на шляху осягнення змісту божественного Одкровення. Однак змістовне наповнення самого цього вдосконалення досить своєрідне, позаяк його незмінність вже заздалегідь обумовлена. А, відтак, будь яке богословське студювання теми завжди й неодмінно приходиться до того, з чого воно починало.

Розгортаючи гіпотезу теїзму, Суїнберн вихідну ймовірність її істинності пов'язує не тільки з її простотою, а, окрім того, як вона узгоджується з фоновими знаннями. Фонові дані, за автором, це вже наявні знання або знання із суміжних галузей, які використовуються при оцінці вірогідності якого-небудь положення науки, без перевірки. В методологічному плані це дозволяє пояснювати універсальні системи беручи до уваги фонові знання лише і тільки як "тавтологічні дані". Надаючи глобальну оцінку такому масштабному явищу як існу-

вання всесвіту, Суінберн оперує фоновими знаннями, як тавтологічними даними, до того ж він концентрує увагу на упорядкованості й ладі світу, регулярності законів природи, та вивчає й оцінює їх з точки зору існування самого всесвіту. Наслідки, які повинні випливати з припущення прийнятої автором гіпотези, мають узгоджуватися з фактами дійсності, при цьому фонові знання для зручності оцінюються як тавтологічні, тобто просто беруться до уваги; все це зумовлює ступінь ймовірності прийнятої гіпотези. Хоча при обчислюванні останньої вирішальне значення, яке жодним чином не слід ігнорувати та недооцінювати, є простота [7, с.43].

Як вже йшлося, в своїх філософсько-теологічних спекуляціях Суінберн слідує від наявного існування упорядкованого всесвіту до положення "Бог існує". Принципово важливим в теоретизуваннях теолога є питання – чиє існування всесвіту простим грубим фактом, чи його буттєвість можна якимось чином пояснити. Намагання внести онтологічну ясність в царину світоглядних знань може бути зведено до виключно фізичного пояснення даного феномену, а також до схожої за своєю природою аргументації наявних пояснень. Проте глобальною пояснюючою ідеєю в теїстичних концептуалізаціях є, звичайно, Бог. В дилемі між всесвітом, як кінцевим пунктом усіх можливих витлумачень та Богом, як універсальною пояснюючою ідеєю, Суінберн віддає перевагу останньому. У власному теїстичному сценарії пошуку перших причин буття Суінберн, звісно, тяжіє до особистісного їх пояснення незрівнянно більшою мірою, аніж існуючі космологічні гіпотези, засадничені, за словами автора, на неодухотвореній каузальності та безособистісній детермінації. З існування трансперсональної істоти Бога теолог, використовуючи ідею можливих світів, виводить її особистісні атрибути та надає докладне богословське витлумачення останніх. Теолог ставить Бога в центр світотбудови, наголошуючи при цьому, що таке особистісне найпростіше пояснення усього є виправданим, аніж, скажімо, політеїстичні системи чи деміург з обмеженими можливостями, який "працює" вже з наявною матерією. Воно є простим, а тому (за автором) ефективним для осмислення властивостей фізичного світу. Бог теїзму, розгортає своє раціональне богопізнання Суінберн, слідує нормативам рівною мірою прийнятним, і західним, і східним християнством, безмежний у базових можливостях, він у своїй всемогутності що миттєво підтримує існування світу у часі. Коли останній контингентний, бо не має причини існування у самому собі, а прямо і безпосередньо залежить від зовнішнього каузального чинника – Бога, то сам Бог не потребує, за словами автора жодного пояснення, бо він – "необхідне буття, яке існує в силу самого себе незалежно від чого-небудь іншого" [7, с. 26].

Автор достатньо обізнаний та належною мірою компетентний в передових досягненнях науки. Він вільно оперує фактами дійсності та надає їм належної оцінки. Широта його наукової зацікавленості вражає – від теорії ймовірності, теорії відносності, квантової фізики, астрофізики, хімії, молекулярної та еволюційної біології до гуманітарної галузі знань. Перебуваючи в межах ймовірного підходу, він використовує знання з цих галузей науки задля підтвердження суджень своєї сціентизованої епістемології, спрямованої на теїстичне пояснення сущого. Суінберн показує, що номологічна структура всесвіту, яка виражається в його (всесвіту) базових законах, є наслідком гранично віддаленого у часі грандіозного креаціаністського вольового акту творення світу з нічого. Таким чином "індуктивна теологія" Суінберна в процесі розгортання його міркувань має, за задумом автора, підтверджуватися кумулятивно та ко-

релюватися космологічним доведенням божественного творення світу з нічого.

Коли одне з доведень тези Бога творця й промислителя у богослова спирається на факт номологічної упорядкованості й гармонійності світу, то інше – залучає феномен "тонкого налаштування" всесвіту. Відомо, що ця концепція теоретичної фізики показує основу світу не як довільні, а, натомість, строго визначені константи, вихідні параметри та умови існування, найменша зміна яких унеможлиблює існування мікросвіту й макросвіту – атомів, зірок, всесвіту в цілому. Теолог осмислює цей загадковий феномен всесвіту не як випадкове утворення, але з точки зору розумного замислу. Пояснювальна цінність критерію простоти у автора розглядається у нерозривному зв'язку з аргументами тонкого налаштування всесвіту так, щоб кінець кінцем довести як своїм прихильникам, так і зятим ідейним опонентам, що всесвіт спеціально тонко налаштований на виникнення людського тіла Богом, без якого такого щасливого збігу випадковостей не сталося б ніколи. Таким чином, велика кількість джерел, з яких воліє вивести існування Бога теолог, значна кількість фактів, до яких, слідує традиції пробабілізму, апелює він, за задумом Суінберна мають поєднуватися, утворюючи кумулятивний ефект в самій процедурі доведення, і, що є вище усіх сподівань, – досягти доконечної мети розпочатого студіювання теми – зміни знань та переконань в самій структурі світоглядного бачення читача.

Однак тягар доведення, прийнятий на себе Суінберном, в розгадці деяких вікопомних таємниць буття, у встановленні й витлумаченні фундаментальної реальності світу, глибинного смислу його існування, часом уподібнюється кайданам, які відчайдушно намагається розірвати теолог. Всі потужні інтелектуальні зусилля мислителя, спрямовані не стільки на істини факту, скільки на основоположне відношення світу до його першопричини, першооснови, далекі, не повністю виправдовують сподівання автора, бо інколи тільки блукають навколо початкової таємниці світу, надто далеко від реальності, як такої, та природи цієї реальності. Чому номологічна будова світу є такою, яка вона є і не має іншої структури? – в цьому питанні пристрасні критики теоретизувань Суінберна вбачають найбільш вразливе місце його концепції [1, с. 111]. Те, що задумом автора мало стати міцним теоретичним підложжям "гіпотези теїзму" та забезпечити їй належну верифікацію та міцні тили, насправді стало "прокрустовим випробуванням" цього великого замислу.

Всі екскурси автора в названі галузі академічної науки викликали чи то шалену пристрасну критику, чи більш врівноважені гостроспрямовані рецензії, в світлі протистояння яким автор не завжди озброєний передовими контраргументами та психологічно переконливий. Серед фахівців окремих галузей науки, до яких вимушено апелює Суінберн, в намаганні обперти свої раціональні пропозиції на якомога більшу кількість фактів, час від час виникають різносудження з автором в розумінні й трактуванні окремих наукових положень. Відомо, що час вчених універсалів давно минув і в епоху вузької спеціалізації науки подібне налаштування теолога – охопити всі факти дійсності й надати останнім належної оцінки, прирікає його, за влучним попередженням католицького кардинала Вальтера Каспера, на зтяжні ар'єргардні сутички з постійно прогресуючим природничо-науковим пізнанням та втрату будь-якої довіри до проповіді й богослов'я [2, с. 110]. Хоча коли б не надмірні метафізичні амбіції Суінберна побудувати нову теїстичну космологію та, відповідно підтвердити виправдати її в дусі аналітичної філософії, на традиціях якої вихова-

ний автор, то тягар доведення, необачно прийнятий ним, можна було б, спробувати перекласти на його ідейних опонентів, деякі з яких без належної поваги до вимог закону достатньої підстави, затято представляють слабку й сумнівну гіпотезу про самозародження живого та його подальшу еволюцію, аж до появи людини, науковою теорією.

І навряд чи в цьому плані підтримку теологу надасть звернення до теореми Байєса, на яку він покладає великі надії. Як відомо, ця базова теорема теорії вірогідності дозволяє вирахувати ймовірність будь-якої події за умов знання інших, статистично пов'язаних з нею подій та за відомим фактом події становити можливість того, що вона була покликана певною причиною. Враховуючи специфіку матеріалу, з яким має справу теолог, формула теореми виявляє свою зручність в тому, що в ній необов'язкове знання абсолютно точної ймовірності подій, а припускаються прийоми та операції зі значеннями "більш, ніж" та "дуже високи". Наслідки обчислення апостеріорної ймовірності теїзму, що зумовлені вихідними даними, за автором дорівнюють  $\frac{1}{2}$ . Прихильники Суїнберна одноставно визнають такі теоретичні викладки вагомими, а саму ймовірність  $\frac{1}{2}$ . – як доволі солідну. Хоча й без складних математичних розрахунків практика здорового глузду давно показала людині – якщо гіпотеза теїзму про існування надприродного джерела речей (Бога) може відповідати дійсному улаштуванню буття, то її ймовірність може дорівнювати  $\frac{1}{2}$ ; в теорії ймовірності ймовірність лівової частки висловлювань дорівнює вірогідності їх заперечення, що відомо знавцям і без спеціальних розрахунків.

Однак правомірність використання методології обрахунку статистичних закономірностей щодо специфічних релігійних концептів та встановлення за її допомогою ступеня ймовірності висловлювань щодо існування Бога, його дій у світі, реальності чуда, благодаті, таїнства, творіння тощо, вельми сумнівна. Позаяк вона прикладається до повторюваних подій, відзначених емпіричною схожістю. Існування Бога та його дієвість як творця не перебувають в силовому полі статистичних закономірностей, які враховує теорема Байєса, оскільки є унікальними сингулярностями. Непорозуміння тут виникає, як видно, з-за того, що поняття "ймовірність" в академічно-науковому його змісті, коли ймовірність використовується при формулюванні наукових законів, починає прикладатися до деяких історичних подій. Як відомо, специфіка останніх, а до них умовно відносять релігійні феномени, чудеса, унікальна і неповторна, – одна історична подія несхожа із іншою та неподібна до неї. Формулювання ж наукового закону передбачає повторюваність подій, їх регулярність прив'язується до частоти випадку – чим частіше спостерігається досліджуване явище за схожих умов, тим значніше ймовірність припущення, що виражає закон. Отже, в такій ситуації специфіка студіювання історичних подій фахівцем-істориком ігнорується та оцінюється винятково з точки зору законів статистики та можливості повторюваних подій, а це не що інше, як викривлене розуміння ймовірності та неправомірна екстраполяція ознак та принципів однієї пізнавальної практики на іншу. Можна погодитися із висловлюванням католицького кардинала Вальтера Каспера, котрий з цього приводу твердив наступне: "...Природознавство сьогодні ясно усвідомлює те, що воно в принципі не спроможне охопити сукупність всіх умов". А тому "природничо-наукове розв'язання питання... може виявитися нескінченним, тобто це питання може бути визначене як принципово не вирішуване з природничо-наукової точки зору" [2, с. 110]. Каспер також цілком слушно веде мову про те, що саме

по собі розв'язання конкретного питання природи та реальності якого-небудь релігійного феномену нескінченне і в природничо-науковому плані немає чітких перспектив, тому що збагнути бажане людина в змозі лише в процесі осмислення більш загальних світоглядних положень, оскільки мова тут іде не про факти як такі, а про "засновки природничих наук, тобто... про проблему реальності цілому та про смисл цього цілого" [2, с. 110].

Використовуючи індуктивний підхід та аргумент від "тонкого налаштування" всесвіту, Суїнберн поступово підходить до проблеми людини. Через ланцюжки умовиводів він намагається показати, що без Бога всесвіт жодним чином не міг би бути налаштованим на існування людського тіла та функціонування її свідомості. Людське ж тіло, за переконанням автора, повинно бути знаряддям пізнання та досягнення вищих цілей. В усвідомленому існуванні, в відповідальності за самих себе, світ та інших живих істот, вбачає теолог зміст і сутність провіденціального задуму Бога щодо свободи людини, її здатності вносити лад у власне життя, світ та життєдіяльність його мешканців. Тут автор вимушено торкається вікопної проблеми релігії та моралі – проблеми існування у світі зла. Як відомо, вона в історії релігійної думки постала у вкрай віддалені часи – як сталося так, що перед маєстатом Вищої Справедливості та всемогутністю Бога не зникають страждання і зло? Чому навіть за умов чудесного зцілення конкретного каліцтва, явища фізичних вад не зникають у бутті, де продовжують діяти закони, що спричиняють недугу? Виходить, що навіть чудесне припинення розгортання причинно-наслідкових ланцюжків, дія яких спричинила б негативний збіг обставин, драми людського існування і навіть смерть, не відмінняє всезагальний закон, неухильність функціонування якого продовжує породження трагічних факторів, що несуть страждання. Складність одвічного морального питання в монотеїстичних релігіях і, найбільшою мірою, у християнстві посилюється протилежністю між в цілому доброзичливим божественним проміслом і наявністю зла.

Теолог розглядає проблему існування у світі зла традиційно – в тісному зв'язку з проблемою свободи волі людини – можливість чинити вільний вибір людиною приховує потенційну небезпеку злого. Але теодицея Суїнберна, якщо її можна визначити як спробу богословським чином зняти непримиренну суперечність між вірою у всеблагото Бога й існуванням у світі зла, у автора виявилася прямолінійно натуралістичною і позбавленою необхідної долі співчуття. Якщо Бог існує, міркує мислитель, то це передбачає його відповідальність за наявність зла у світі, якому він дозволяє існувати. Трактуючи існуюче зло як моральне, що виникає внаслідок вільного вибору людини та природне, скажімо таке, як невиліковні хвороби чи стихійні лиха, теолог, аби пом'якшити тезу відповідальності Бога за темні сторони буття, вимушено твердить, що Бог передбачає такі страждання, які може винести людина. Суїнберн звертає увагу не тільки на страждання в світі людей, але на зло серед вищих ссавців, припускаючи за більш високою організацією живої істоти більшу вразливість для страждання. Існування зла, за Суїнберном, в цілому набуває когнітивного призначення, оскільки орієнтує людину в ситуації морального вибору. Отже, кропітка аналітична праця автора з теоретичного опрацювання й виправдання тези Бога-Творця та промислителя світу, яка є серцевиною гіпотези теїзму, завершується теодицеєю. Остання була покликана, за задумом автора переконливо довести, що існування зла, прояви якого людини спостерігає й терпить в повсякденності,

насправді не свідчать супротив припущення, висунутого в гіпотезі теїзму.

Міркування автора здебільшого відбуваються, як вже йшлося вище, в річищі західної аналітичної філософії, де уважному аналізу піддаються закони та чинники фізичного світу. Але автор "гіпотези теїзму" пильну увагу звертає на метафізичний аспект питання, здатний збагатити її незрівнянно більше, аніж відносно специфічна (щодо теології) сфера даних, яку він використовував до цього. Інтелектуальні зусилля теолога спрямовані на встановлення змістовного зв'язку між власною концепцією та фактами дійсності, долають кумулятивний етап розвитку, коли автор якісно змінює якісно докази та звертається до традиційної релігійної аргументації. Наслідком такої націленості стає теологія, яка спирається на специфічні свідчення віруючих, на релігійний досвід. Теологічна значущість теїстичних розвідок Суїнберна стає більш вагомою, коли він звертається до релігійних переживань, до чуда, як важливого акту віри. Йдеться про Бога-особистість, котрий у гранично віддалений час створив цей світ, визначив та заклав в його основи постійно діючі закони, але не втрачає контакт зі світом та людиною, взаємодіючи з останньою на особистісній основі. Всевладдя Боже, його необмежені вольові акти, твердить теолог, долають необхідність природного закону чи тимчасово призупиняють його дію, коли Бог вирішує втрутитися в природний лад речей, щоб реалізувати свої нові рішення та визначення. Воліючи підтримати теологічну ідентичність своєї версії теїзму, Суїнберн примусово коригує тезу чудотворення зауваженням про зовнішній каузальний вплив Бога на ланцюжки подій, який у Бога не є постійно діючим правилом та не трапляється часто, позаяк світ втратить регулярність, визначеність і лад. Аргументація, до якої звертається богослов, переслідуючи свої апологетичні цілі, цілковито виправдана, – оскільки апеляція до релігійного досвіду значно підвищує ймовірність гіпотези теїзму. В теоремі Байєса, на яку покладає великі надії автор, дані релігійного досвіду вносяться до чисельника дробі  $\frac{1}{2}$ , що значно підвищує ступінь ймовірності судження про існування Бога. Для підвищення доказової сили даних релігійного досвіду, Суїнберн висуває принцип довіри, згідно з яким людські сприйняття та релігійні переживання мають визнаватися як достатньо вагомі з-за відсутності надійних підстав для сумнівів.

Існуючі релігійні переконання, особливо коли вони висловлені мовою теології, нині, як видно, виражаються також і в контексті діалогу між теологією та наукою. Думка, що покликана виразити основну ідею такого діалогу, подає образ останнього у вигляді моста. Він, за переконанням релігійних інтелектуалів, сприятиме взаєморозумінню і, в кращому випадку, взаємно-корисному симбіотичному зв'язку теології і науки на шляху спільного осягнення істини та пошуку сенсу життя [6, с. 24]. Разом із цим та паралельно зі цим низка проблемних питань християнської доктрини вимушує сучасних теологів долати вельми небезпечні апологетичні труднощі, надавати переконливі відповіді на серйозні теологічні питання. В умовах, коли християнська церква вимушена балансувати між усталеністю фундаменталізму та відкритістю новаціям, спроби теологів запропонувати однозначну вичерпну відповідь на ключові питання релігійного світогляду стають безпомилковим показником обраної ними теологічної позиції – від ортодоксальної або, принаймні, благочестивої, до терпимої, чи, навіть, негативної. Одна з таких спроб, в якій найбільш повно втілюється дух свого часу, представлена в одному з найбільш неординарних теологічних задумів сучасності – теїстичній системі богослова Річарда Суїнберна.

Проект нової теїстичної космології, на вівтар розбудови якого богослов поклав увесь свій небуденний талант, широкі знання та інтелектуальну інтуїцію, надто масштабний та амбіційний. Його розмах насправді по силам окремій богословській школі або, принаймні, широкому колу учнів та послідовників. Можливо тому реалізувати його автору гіпотези теїзму не вдалося повною мірою. Так низка потужних теоретичних положень й ефективних ідей, які обстоювалися автором, поза його індуктивною кумуляцією різноманітного фактичного матеріалу та подальшими узагальненнями накопичених знань і в обхід силового поля критерію простоти, не знайшли для себе належного обґрунтування, а тому не виправдали очікувані результати.

До того ж автор концепції, прийнявши на себе тягар доведення, не завжди був здатен заповнити прогалини розуміння висунутих тез власною аргументацією та показати переваги свої позиції перед альтернативними системами світорозуміння. Хоча щодо останніх, то за певних умов було б доречно піддати вивченню чи, принаймні, загальній оцінці доказову базу концепцій, висунутих критиками гіпотези теїзму, скажімо концепції еволюції, де в обхід доказовості та належних достатніх підстав, з-з відсутності необхідного емпіричного матеріалу, запроваджується ідея низки щасливих випадків, що привели до виникнення простих форм життя, а згодом – положення про інші некеровані випадки, шляхом поєднання яких з'явилось вражаюче різноманіття та складність живих істот.

Окрім того, автор відчутно збіднює власну концепцію повною мірою не залучаючи теоретичні ресурси класичного теїзму з його опорою на Одкровення та при цьому роблячи поступки теїзму адаптивному. До останнього він схиляється, напевно, воліючи зберегти сцієнтичну орієнтованість своїх теоретизувань, також, як і їх інтелектуальну респектабельність та значущість, чого вимагає належність до співтовариства англо-американських інтелектуалів. Проте вибудовуючи свою індуктивну апологетику на ґрунті індуктивних доведень та операцій пояснення, він практично ігнорує світоглядну специфіку обраної проблематики, яка, як відомо, не підпадає під будь-які обчислювання і не піддається осягненню через встановлення статистичних закономірностей.

Все це, з одного боку, мало відповідає дійсно апологетичним завданням, а з іншого – не враховує те, що для науки у світогляді був та залишатиметься невичерпний нею залишок та межа, подолати яку вона в силу власної природи не може. До того ж будь-яка апологетика, яка часом робить значні поступки допитливому розуму, що шукає усвідомлення, але не сліпої віри, побудована на раціональній основі, а, відтак, відкрита для раціональної критики, котра в випадку переконань Суїнберна набула лавиноподібного характеру. В цьому плані особливо недоречною й незрозумілою є недостатня увага автора до канонів класичного теїзму, теологія якого традиційно не може бути інакшою, ніж надприродною, а, відтак, над-раціональною, тобто недоступною для руйнівної критики.

#### Список використаних джерел:

1. Грюнбаум А. Нишета теистической космологии // Вопросы философии. – N 9. – 2004. – С. 111.
2. Каспер В. Иисус Христос / Пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 420 с.
3. Кулаков Ю.И. Синтез науки и религии // Вопросы философии. – № 2. – 1999. – С.145.
4. Мак-Грат Алистер. Введение в христианское богословие / пер. с англ. – Одесса: "Богомыслие", 1998. – 420 с.
5. Мольтман Юрген. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / пер. с нем.- М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 204 с.

6. Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии. – Пер. с англ. К. Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.  
 7. Суинберн Р. Есть ли Бог? Пер. с англ. – М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 120 с.  
 8. Суинберн Р. Существование Бога / Российская акад. наук, Ин-т философии, О-во христианских философов; пер. с англ. М. О. Кедровой. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 462 с.

9. Richard Swinburne. Faith and Reason. – Oxford: Clarendon Press, 1981. – 288 p.  
 10. Richard Swinburne. The Coherence of Theism. – Oxford: Clarendon Press, 1977. – 302 p.

Надійшла до редколегії 07.04.19

I. P. Gudyma

#### PROBABILISTIC METHOD OF RICHARD SWINBURNE AS A MEANS OF CONSTRUCTING A NEW THEISTIC COSMOLOGY

*In the article a comprehensive study of the probabilistic method of the famous British theologian and philosopher Richard Swinburne. This approach serves as a means of constructing a new theistic cosmology.*

*Richard Swinburne's philosophical and theological project is ambitious and significant. He prefers to combine the truths of faith and the achievements of modern science. However, this should be under the auspices of the religious worldview. This combination is carried out by the author from the standpoint of probabilism. It relies on the selection of inductive evidence of the existence of God and ultimately must demonstrate the proper probability of a central position in the religious worldview – "God exists". Such a combination is, according to the author, the living and active soul of his own "hypothesis of theism". This hypothesis is intended to explain the emergence of the universe, the causes of its occurrence, the existence and functioning of its permanent laws, its orientation to the emergence of animals and the appearance of man.*

*The author widely uses the inductive proof of the existence of God. But he also does not avoid deduction. He deduces the main attributes of God through deduction, interprets the "God-world" relation, examines the essence of God's providential care of the world, together with ethics, gives his vision of the theodicy. The construction of a new theistic cosmology is realized mainly within the limits and means of the apologetics of Swinburne. In this system of knowledge, various ways of proving the existence of God are investigated. Subsequently they receive a proper theological assessment. And, then, it's about faith that seeks understanding.*

*It is shown how the large-scale and ambitious project of constructing a new theology, the author failed to fully realize. The article states that Swinburne prefers to preserve the theoretical orientation of his theorizing, as well as their intellectual respectability and significance. And hence, it significantly degrades its own concept, because it does not fully utilize the theoretical resources of classical theism with its reliance on Revelation.*

**Keywords:** God, universe, faith, science, probability.

И. П. Гудыма

#### ПРОБАБИЛИСТИЧЕСКИЙ МЕТОД РИЧАРДА СУИНБЕРНА КАК СРЕДСТВО ПОСТРОЕНИЯ НОВОЙ ТЕИСТИЧЕСКОЙ КОСМОЛОГИИ

*В статье всестороннему изучению подвергается пробабилистский метод известного британского теолога и философа Ричарда Суинберна, который выступает у него средством построения новой теистической космологии. Показывается, почему масштабный и амбициозный проект развития новой теологии, начатый Суинберном, автору не удалось реализовать в полной мере.*

*В статье доказывается, что Суинберн, предпочитая сохранить сциентическую ориентированность своих теоретизирований, также, как и их интеллектуальную респектабельность и значимость, чего требует от него принадлежность к сообществу англо-американских интеллектуалов, оцутимо обедняет собственную концепцию, в полной мере не привлекая теоретические ресурсы классического теизма с его опорой на Откровение и при этом делая уступки теизму адаптивному.*

**Ключевые слова:** Бог, вселенная, вера, наука, вероятность.

УДК 291.1:159.922

В. М. Калач, аспірант

#### РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

*У статті розглядаються особливості формування релігійної ідентичності в динаміці геополітичних процесів в Україні, які залежать від історичних умов, особливостей економічного і соціально-політичного устрою, демократичних і культурних традицій суспільства, рівня правового і морального розвитку його членів та амбіцій його лідерів. Доведено, що релігія є вирішальним фактором етнічного буття українців, наголошено на суперечливій ролі християнства в етноідентифікаційних та етноконсолідаційних процесах українства.*

**Ключові слова:** релігійна ідентичність, самоідентифікація, міжрелігійні відносини, етнонаціональна свідомість.

У сучасному глобалізованому світі Україна перебуває в пошуку, з одного боку, втраченої, а з іншого – ще не віднайдені та несформовані спільної національної ідентичності. В ситуації незворотного пришвидшення темпу життя сучасної людини релігійна ідентичність постає важливим фактором самоідентифікації і самовизначення як окремого індивіда, так і цілих соціальних спільнот. Знаходячись на зіткненні різних цивілізаційних систем, наша держава постійно вагається із вектором політично-економічного розвитку.

Проблема релігійної детермінанти в зарубіжній і вітчизняній науковій парадигмі досліджувалася представниками різних наукових дисциплін й теоретико-методологічних підходів. Зокрема, сутність національної і релігійної ідентичності розглядалися в працях А. Арістової, В. Єленського, С. Здіорука, А. Колодного, М. Мариновича, О. Сагана, Т. Воропаєвої, Л. Филипович та інших, які визначали релігію не лише важливим, а й вирішальним фактором етнічного буття українців і акцентували на недовозначній ролі християнства в процесі етнічної ідентифікації українського суспі-

льства. Отже, питання місця та значення релігії у формуванні та трансформації релігійної ідентичності наразі є недостатньо дослідженим, наукові розвідки носять фрагментарний характер й потребують систематизації та філософського осмислення.

Значна активізація світових глобалізаційних процесів диктує умови завершеності державо- та націотворення, що неминуче тягне формування єдиної національної та релігійної ідентичності громадян України. Сьогодні це питання постає надзвичайно актуальним, адже його наукове осмислення виходить із потреб самовизначення України та вибору майбутнього вектору розвитку і становлення. Проблема етнорелігійної самоідентичності загострилася на зламі третього тисячоліття. Цей процес виходить за межі виключно наукової проблематики та набуває загальносуспільного та політичного значення.

Відсутність загальносуспільної єдності та порозуміння щодо основних питань стратегічного поступу України посилює актуальність вивчення проблеми релігійної ідентичності наших співгромадян, адже саме вона є однією

з першооснов формування загальнонаціональної самоідентифікації українців. Велика амплітуда розходження в основних питаннях розвитку України між жителями Сходу та Заходу змушує констатувати факт неоднорідності ідентичностей мешканців цих регіонів, знову ж одне із ключових місць у цьому питанні займає релігія.

Важливо, що національно свідомими громадянами можуть бути не тільки представники корінного населення, а й інші національності, що проживають у певній країні. Якраз цей фактор і формує спільну національну ідентичність, в тому числі і на релігійному чи етнічному підґрунті. Національно свідомою особою пов'язує себе з певною державою і вбачає в цьому одну із цілей життя. Такі люди не лише цікавляться історією країни, а й беруть участь у її сьогоденні [8, с. 170]. А без спільної національної свідомості та ідентичності нація як така просто немислима.

Вплив міжрелігійних відносин в Україні на економічний та суспільно-політичний розвиток, на її цивілізаційне та геополітичне самовизначення, утвердження єдиного вектору державницької політики визначається широким колом дослідників. Якщо кілька десятиліть тому церква помітно відходила на другий план у суспільно-державному розвитку нашої країни, то сьогодні вона займає все вагомніше місце [5, с. 280].

Відзначимо позитивний досвід розробки та висвітлення ідентифікаційних та орієнтаційних проблем громадян України в контексті сучасних переплетень різновекторних впливів та світоглядних переконань. Важливо, що досвід вирішення таких проблем не гірший за їх теоретичне обґрунтування. Це стосується законодавчої сфери, вирішення гуманітарних проблем, регулювання міжконфесійних конфліктів, різноманітних соціальних програм та ін. Мультикультурний та поліконфесійний Захід показує приклад утвердження толерантності та співіснування різних релігійних ідентичностей на одній території. Втілення цих цінностей в життя українського суспільства є об'єктом провідних вітчизняних вчених-релігієзнавців [13, с. 91].

Релігія є важливою смислотворчою складовою загальнонаціональної ідентичності. Віра передається людині із покоління в покоління протягом віків, відтак є константою, що зумовлює світогляд та мислення великих груп населення. Кожна із релігій дає віруючим відповіді на базові питання: "яке моє місце в цьому житті", "хто я". Вона надає почуття спільної ідентичності та вказує напрямку руху. У свою чергу етнічна й релігійна ідентичність тісно переплетені між собою, тому етнорелігійний чинник постійно викликає велику увагу науковців та державних діячів. Не дивно, що багато релігійних груп збігається із межами певного етносу [12, с. 46].

Невипадково релігія стає основою формування новітнього етносу, в тому числі й в Україні. Вона визначає місце окремо взятого народу в загальному Промислі Божому, а також визначає його призначення в цьому світі. Крім того, релігія формує специфічний внутрішній простір етнічного осередку в контексті його спілкування з Богом. А держава навпаки, за своєю суттю є позаетнічною, позанаціональною та, як правило, позарелігійною [11, с. 140]. Відтак, формування національної ідентичності швидше залежить від релігії, ніж від держави.

Релігія відіграє визначальну роль у формуванні етно-національної свідомості особливо в переломні часи, які зараз спостерігаються у багатьох посткомуністичних країнах. В умовах розвалення старих цінностей і вивільнення приглушених різноспрямованих релігійних за-

цікавленостей всіх прошарків населення церква постає надійним інтегратором суспільства. Саме вона має відпрацьовані століттями механізми впливу на масову свідомість громадян.

Православна традиція значно вплинула на формування тисячолітньої історії українських земель. Відділити українську націю від християнства сьогодні неможливо. Разом із тим, на початку третього тисячоліття таке стратегічне питання для України, як становлення власної незалежної Церкви, наразі не вирішене. Релігійна ідентифікація ще більше укорінюється у власній біполярності. Процес вироблення нової церковної ідеології, яка могла би бути новим стрижнем консолідації нашого суспільства, важливим об'єднавчим та миротворчим фактором, заходить у безвихідне положення. Загалом, українська нація – немислима без незалежної української Церкви. Цей процес безперспективний поки в Україні провадить свою діяльність Московський патріархат у вигляді УПЦ МП. "Духовна опіка" Росії над Україною занадто затягнулася, це призвело до формування глобальної на Сході країни проросійської релігійної орієнтації населення. А чи можливе економічне та політичне зростання країни, поки в ній немає єдності, перш за все духовно-релігійної? Навпевно ні. Тому вирішення проблеми релігійної консолідації населення, єднання навколо єдиного духовного центру та спільної релігійної самоідентифікації є стратегічно важливими для України. Утворення та становлення нації має відбуватися тільки на українському ґрунті. В центрі об'єднання має стояти все українське, і перш за все це стосується Церкви [6, с. 8].

Релігія здійснює вагомий вплив на формування та збереження національної ідентичності. Комуністичний режим відібрав в українців національні прояви релігії та мову, тобто один із основних маркерів етнорелігійної приналежності, і цим ледь не знищив етнічність українців. Але доки релігія зберігала свою самобутність – етнос вистояв та зберігся [1, с. 630]. Тобто релігія виступає незмінною об'єктивною складовою формування загальнонаціональної ідентичності українських громадян.

Нова цивілізаційна ідентичність, що формується в українському суспільстві, зазнає впливу світових глобалізаційних процесів. Сучасні труднощі з конфесійно-церковним самовизначенням, як складовою майбутньої ідентичності, детермінуються суспільною невизначеністю, що зумовлена низкою суспільно-політичних, соціокультурних проблем, витоки яких вчені відшукують в надрах історії українського народу. На сучасному етапі розвитку етноконфесійна ідентичність зазнає істотних трансформацій, виявлення їх перебігу дасть можливість не лише простежити процес формування нової православної ідентичності, а й передбачити динаміку її розгортання в середовищі православних віруючих.

Провідні вітчизняні науковці визначають тісний взаємозв'язок між етнічністю та релігійністю. Етнічна та релігійна ідентичності часто накладаються та є взаємозалежними. Хоча із історії української держави помітно, що зміна релігійної самоідентифікації не обов'язково призводила до зміни етнічної ідентичності. В українському суспільстві сьогодні спостерігаємо розмитість та несформованість релігійної та національної ідентичності. Це спонукає наше суспільство до постійного пошуку та формування нової загальної національно-релігійної самоідентифікації [9, с. 223].

Сучасну ситуацію по-іншому можна визначити як кризу ідентичності, порівняно з періодом СРСР. В той час орієнтаційний простір обмежувався державно-

громадськими проблемами. Соціальні утворення виступали центрами тяжіння. Орієнтирами виступали професійна приналежність, партійний статус, радянський народ. Меншу роль відігравали етнічна і, тим більше, релігійна приналежність. Сьогодні особистість постає перед широким колом вибору ідентитів, це значно ускладнює процес самовизначення. З одного боку, свобода вибору, а з іншого – труднощі самоідентифікації [10, с. 247].

В Україні, як в інших пострадянських країнах, на фоні несформованості єдиної загальнонаціональної ідентичності, актуальним постає питання пошуку нового спільного для більшості громадян нашої держави орієнтаційного ядра, яке було б центром загальної ідентичності українців. В умовах поліконфесійності та релігійної невизначеності значної частини мешканців України доречним може вважатись загально християнський ідентит "я – християнин".

У одній із найпомітніших наукових розробок ХХ ст. теорії про зіткнення цивілізацій С. Гантінгтон відзначав, що кожна із світових цивілізаційних систем має власні особливості, за якими вони власне і різняться. Серед найважливіших характерних категорій мислитель вказує релігію [3, с. 197]. Адже саме вона формує вертикаль людини – Бог, яка для багатьох є визначальною в житті. Кожен по-різному вибудовує цю вертикаль, але саме відношення людини до Бога визначає її сімейне та повсякденне життя, вибір професії, погляди на політику та державне життя, тощо [4, с. 167].

Сьогодні в Україні спостерігається штучно створена біполярність українського та російського. Це стосується мови, культури, історії та релігії. З одного боку, це вводить в оману людей, ламаючи їх історичний код, спільне минуле, родинні зв'язки, а з іншого – погіршує і так загострені стосунки внаслідок протистояння на Сході України. Це в свою чергу призводить до занепаду культури власне української з її традиціями та звичаями, а також до її поглинання загально радянською (російською), принаймні в Східному регіоні [8, с. 190].

Розглянувши загальну характеристику українського суспільства в цілому, очевидно помітним стає розмежування населення Заходу та Сходу країни. Перш за все цей розподіл криється в релігійній сфері. Релігійна ідентифікація цих регіонів абсолютно різна. Важливо, що більшість областей Західного регіону позиціонують себе носіями проєвропейського вектору. Це не випадково. Адже значна частина всіх віруючих Львівської, Тернопільської, Івано-Франківської та суміжних областей греко-католики, які духовно підпорядковані Ватикану [7]. Представники УАПЦ та УГП КП Західного регіону є більш патріотично налаштовані та просякнуті європейським духом і толерантністю [11, с. 167]. Спільні релігійні погляди та настрої формують спільну загальну ідентичність. Людей Західного краю відразу помітно в інших регіонах країни. Вони є стійкими носіями прозахідних поглядів, це накладає помітний відбиток на загальноукраїнське церковне самовизначення. Важливим моментом в цьому аспекті є перенесення духовної столиці УГКЦ із Львова до Києва, зокрема на лівий берег Дніпра. УГКЦ, як і більшість парафій інших конфесій, постійно позиціонує себе як церква проукраїнська, патріотична і така, що виражає національно-релігійну самоідентифікацію.

Очевидно, що християнство не може не бути місіонерським за своєю суттю. Як світські вчені, так і релігійні ієрархи та богослови свідчать про глибину конфлікту на релігійному підґрунті. Це криється власне у феномені релігійної віри загалом. Мільйони

віруючих намагаються завербувати весь світ, зробити його "своїм". Це рівень підсвідомості. Відтак, релігійні конфлікти – вічні [5, с. 280].

Євангелізація протягом двохтисячолітньої історії християнства виступає одним із прерогативних завдань. Однак, різні церкви християнського напрямку по-різному реалізують цю місію в суспільстві. Це ж стосується і України. Найактивніші в питанні місіонерства традиційно для більшості країн світу є протестантські напрямки та неорелігії. Також активно проповідницькою діяльністю займається УГКЦ. Дещо відстають у цьому питанні Римокатолики, найпасивніші православні. Це відіграє свою значну роль у біполярності України. Західний регіон, де переважає УГКЦ менш піддався впливу протестантських церков, натомість на Сході, де домінує православ'я, яке більш пасивне у плані проповіді неорелігії та протестантські організації створили значно більшу кількість громад.

Євангелізація та місіонерство в Україні тісно переплітаються із прозелітизмом. Останній за своєю суттю вкорінений у саму релігійну ситуацію нашого суспільства. Окремі церкви перебувають у постійному режимі гострої конкуренції. Вони налаштовані на релігійний перерозподіл України. Відтак, перетягування прихожан неминуче. Вся історія українських земель переплітається із масовим прозелітизмом. Ситуація після здобуття Україною незалежності дещо втихла, але продовжує про себе постійно нагадувати численними міжконфесійними суперечками та конфліктами.

Крім того, можна простежити залежність релігійної ідентифікації від рівня національної самосвідомості. Про це свідчить високий рівень релігійної ідентичності етнічних меншин та мешканців Західного регіону. У них рівень етнонаціональної свідомості набагато вищий, відповідно про це свідчать і соціологічні дослідження.

На фоні слабкого, а можливо й відсутнього традиційного релігійного виховання в сім'ї та непомітної місіонерської та просвітницької роботи українських православних церков в Україні, протестантські, неопротестантські та різні новітні релігійні напрямки та рухи активно проповідують своє вчення. Це призводить до суперечливого стану релігійної самосвідомості українських громадян. Наприклад, людина може вважати себе віруючою, інколи ходити в православний храм, але паралельно вдаватися до певних окультивних дій, вірити в забобони, астрологію, або ж відвідувати культові споруди інших конфесій [10, с. 256].

Незважаючи на низку очевидних позитивних моментів, релігійна свобода після 1991 р. принесла кілька серйозних непорозумінь та проблем. Одна із них – це питання конфесійної самоідентифікації прихожан УГКЦ. Здобуття Україною незалежності дало змогу відродитися цій релігійній структурі в галицьких областях. Псевдособор 1946 р. створив штучну резервацію прихожан цієї церкви. Майже півстолітня заборона призвела до актуалізації питання ідентичності, особливо молодшого покоління галичан. Постало питання, ким вони є: відгалуження поляків, русинами, в широкому розумінні, чи власне особливим етнорелігійним утворенням. Сьогодні одностайної відповіді ієрархів, вчених і самих вірян не існує. Важливо інше, УГКЦ в процесі українського націєтворення відіграла одну із ключових ролей і сьогодні займає домінуючі позиції в світоглядних орієнтирах мешканців західних областей. Про пошуки власної ідентичності представниками УГКЦ свідчить заява очільника цієї церкви блаженнішого Любомира Гузара, який зауважує, що велика кількість прихожан не може

самовизначитися. Проблема чи співвідносити себе із православними чи з католиками, чи власне залишитися відокремленою унійною церквою. Серйозна дискусія виникла і між представниками різних груп: католиками та тими хто переходив із православної церкви, а також між новорукополежим духовенством та тими, хто пережив репресії або повернувся з-за кордону.

Варто визнати, що проблема "православної" чи "греко-католицької" ідентичності на Заході залишається відкритою. Незважаючи на наявність значної кількості робочих гіпотез різних вчених не вдається дійти спільного знаменника. На результат впливають численні фактори впливу: історична пам'ять, етнонаціональна самоідентичність, "радянський відбиток", євроінтеграція, тощо.

Отже, крім православної варто виокремити і греко-католицьку ідентичність, яка відіграє власну роль та має свою складову у формуванні загальної релігійної ідентичності в Україні. Від "корінних русичів" УГКЦ відрізняється віровизначенням, а від повної колонізації її вирізняє східний обряд [5, с. 331].

Визначальною сьогодні є спільна історична пам'ять, батьківщина, територія. Визнання цього фактору як основного маркера української ідентичності навіть формально не підважують релігійні організації, представлені в Україні. Різниця між проукраїнськими (наприклад УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, а також рідновіри) церквами та проросійськими полягає в наступному: проукраїнські – роблять акцент на всьому національному, звичаях, древніх традиціях, мові богослужіння тощо; проросійська УПЦ Московського патріархату також прямо не відмовляється від історичних коренів витоків руського православ'я саме з Києва, але постійно нав'язує власне бачення подальшого розвитку "Великої русі", трансформуючи це в ідею "руського міра".

У свою чергу діяльність різновекторних конфесій є неоднозначною щодо реалізації української ідентичності як спільної основи для єдності всіх мешканців України. Відмітимо, що крім незначних власне українських релігійних утворень автентичного походження, які не мають позаукраїнського історичного коріння, решта релігійних організацій – тією чи іншою мірою пов'язані або ж прямо залежні від іноземних релігійних центрів.

Сьогодні ситуація складається таким чином, що в процесі формування національна та релігійна ідентичність українців серйозно піддається впливу різних конфесій. Очевидно, що найбільше на цей процес впливають саме православні церкви, УГКЦ та протестанти. Причому вплив цих церков на соціум є не лише прямий, тобто на конкретних віруючих, прихожан зазначених організацій, а й опосередковано на все суспільство. Цей вплив реалізується релігійно-культурним переданням та всіма тими релігійними перипетіями, що постійно відбуваються в нашому суспільстві. Кожен із нас опосередковано стає їх учасником.

В контексті протистояння Сходу та Заходу, негативну роль відіграє Московська церква та особисто її очільник патріарх Кирило. Його пропаганда домінування Сходу в духовному відношенні переважно налаштована не на проукраїнські церкви, і навіть не на західнохристиянські конфесії, а на "безбожний Захід" в цілому. Критикується споживацька євроатлантична цивілізація. Разом із тим, не можна зводити різницю між цими двома регіонами виключно в релігійну сферу. Сама історія українських земель складалась так, що Західний регіон завжди підпорядковувався проєвропейським (католицько-протестантським) країнам, наприклад Австро-

Угорська імперія, Річ Посполита. А Схід – до Російської імперії, переважно православної. Причому, історія наводить приклади численних воєнних протистоять між згаданими державами.

Сюди ж доречно віднести й мовне питання. Протиріччя при використанні української та російської зводять до регіоналізації, що ставить вирішення даного питання у глухий кут. Повністю уніфікувати українське суспільство неможливо, та і не потрібно. Кожен із регіонів країни є унікальним та історично сформованим, а досягнути консенсусу в мовному питанні цілком можливо [8, с. 211]. Подібне має спостерігатися і в українській освіті, як шкільній, так і вищій. Вона не повинна орієнтуватися чи то на Захід, чи на Схід. Неважливо буде Болонський процес чи якийсь інший. Головне, що в її основі лежала національна ідея. Важливо щоб своїм завданням українська освіта ставила виховання спільної національної ідентичності, в тому числі на основі загальнохристиянських норм і спільного вчення. Можливо доречно із православних нахилом.

Ще одним важливим об'єднуючим фактором, який впливає на формування спільної ідентичності, в тому числі і релігійної Е. Сміт називає колективним. Тобто це люди, які проживають спільно, мають спільну історію, та пов'язані із спільною територією та простором. Вчений вказує на переваги релігійної та етнічної ідентичності в порівнянні із класовою. Це пов'язано з релігійною ідентичністю, що може включати кілька класів, тобто є ширшою за обсягом. А базується вона на єдності культури та певних спільних елементах (символи, обряди, міфи, звичаї) [12, с. 46]. Таким чином, сукупність вищенаведених принципів впливає на формування окремої релігійної ідентичності Західного регіону.

Натомість не спостерігається проникнення Східного регіону в духовному плані на Захід чи хоча б в Центр країни. Априорі схід проросійсько налаштований, вирізняється великим відсотком невіруючого населення або ж віруючого лише номінально. Відтак, такі "вірячи" не є повноцінними носіями своєї релігії та виразниками власної релігійної ідентифікації толерантністю [4, с. 167].

Церковно-релігійна парадигма Сходу – Московський патріархат. Саме там набувають потужного поширення ідеї "Третього Риму", "Руського міра" і подібне. Проте для більшості українців це неприйнятні парадигми, відтак жителі Сходу хоча і мають власну релігійно-державницьку ідентичність, не спроможні розповсюджувати її Україною.

Не можна не відмітити і той факт, що Московський патріархат, представлений в Україні у вигляді УПЦ МП, сподівається, що представники "руської" (радянської) ідентичності репрезентуватимуть виключно православ'я. Не секрет, що серед всієї кількості віруючих РПЦ більше третини становлять вірячи саме УПЦ МП. Відтак, Москва всіляким чином пропагує власну релігійну ідентичність населенню Східного та Південного регіонів України [2, с. 246]. Зокрема, нинішній очільник цієї церкви патріарх Кирило неодноразово заявляв, що Київ є для РПЦ другим Єрусалимом, духовною колоскою, відтак ніхто ним поступатися не збирається. Навпаки, під час своїх візитів до різних єпархій України до подій 2013 р. заявляв про потенційне збільшення і утвердження у вірі пастви саме з України. Патріарх невпинно наголошував на ідеї "руського міра". Разом із тим, далеко не все населення і до, а тим паче, після революційних післямайданівських подій приймало його позицію. Важливо, що українці і на Сході країни все ж вирі-



няються власною релігійною ідентичністю і виступають прихильниками створення Єдиної Помісної Церкви.

Потужно впливають на формування спільної національно-релігійної ідентичності спільні традиції, міфи та звичаї. Попри існування значної кількості регіональних особливостей та місцевих вставок, існує традиційний всеукраїнський список таких обрядів, навіть якщо вони й представлені в різних варіаціях. Частина звичаїв у трансформованому вигляді дійшли до нас ще з дохристиянської доби. Звісно, вони давно обросли певними конфесійними нашаруваннями. Перш за все традиції та звичаї торкаються основних моментів людського життя: народження, одруження, смерть, а також найбільших календарних церковних свят.

Реалії сучасної поліконфесійності в Україні накладають значний відбиток на формуванні загальної релігійної ідентичності її мешканців. Розкол православ'я на різні юрисдикції продовжує негативно впливати на формування біполярної релігійної свідомості наших співвітчизників. Українське перехідне суспільство не може наразі згуртуватися навколо однієї загальнонаціональної ідеї. Відтак і відсутня єдина національна ідентичність. В свою чергу релігія є базовою основою для її формування. Православна віра історично невід'ємна від мешканців українських земель. Релігійний фактор не можна не враховувати при розгляді фундаментальних загальнонаціональних проблем України. А формування єдиної національно-релігійної ідентифікації українців є одним із ключових для нашої держави. Тому державні та церковні варто прикласти максимум зусиль для позитивного вирішення питання єдиної релігійної ідентичності в Україні.

#### Список використаних джерел:

1. Академічне релігієзнавство: Підручник / за ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Вергелес К. Проблеми національного буття Російської православної церкви / К. Вергелес // Історія релігій в Україні : науковий щорі-

чник / упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Л. : Інститут релігієзнавства; Вид-во "Логос", 2014. – Книга II. – С. 244–253.

3. Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / С. Гантінгтон; [пер. з англ. Наталії Климончук]. – Л. : Кальварія, 2006. – 474 с.

4. Гаюн В., Дубров Я. Зіткнення на перехресті розлому двох релігійних цивілізацій в Україні: 2013р. // Історія релігій в Україні : науковий щорічник / упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Л. : Інститут релігієзнавства; Вид-во "Логос", 2014. – Книга II. – С. 157 – 172.

5. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Є. Єленський. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. – 420 с.

6. Жилюк С. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні / С. І. Жилюк. – Житомир: Полісся, 2000. – 164 с.

7. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2018 року [Електронний ресурс]. – 2016. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2018/70440/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/)

8. Козловець М., Ковтун Н. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : монографія / М. Козловець, Н. Ковтун. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 348 с.

9. Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства / М. Маринович // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За заг. ред. А. Карася. – Л., 1999. – С. 219–224.

10. Ніколаєвська А. М. Релігійна ідентичність в системі соціальних ідентичностей українського студентства / А. М. Ніколаєвська // Науковий блог Національного університету "Острозька академія". – С. 245–249.

11. РЕЛІГІЯ – СВІТ – УКРАЇНА. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с.

12. Сміт Е. Національна ідентичність / Сміт Ентоні Д. [Пер. з англ. П. Таращука]. – К. : Основи, 1994. – 224 с.

13. Шевченко В. В. Православно-католицькі взаємини в проблематичному розрізі ідентифікаційних вимірів сучасності (український контекст) / В. В. Шевченко // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. – К., 2009. – С. 90–98.

Надійшла до редколегії 06.02.19

В. М. Калач

### РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ УКРАИНЫ

*В статье рассматриваются особенности формирования религиозной идентичности в динамике геополитических процессов в Украине, которые зависят от исторических условий, особенностей экономического и социально-политического устройства, демократических и культурных традиций общества, уровня правового и нравственного развития его членов и амбиций ее лидеров. Доказано, что религия является решающим фактором этнического бытия украинцев, отмечена противоречивая роль христианства в этноидентификационных и этноконсолидационных процессах.*

**Ключевые слова:** религиозная идентичность, самоидентификация, межрелигиозные отношения, этнонациональное сознание.

V. M. Kalach

### RELIGIOUS IDENTITY IN THE CONTEXT OF THE ETHNO-NATIONAL DEVELOPMENT OF UKRAINE

*The article discusses the peculiarities of the formation of religious identity in the dynamics of geopolitical processes in Ukraine, which depend on historical conditions, features of the economic and socio-political structure, democratic and cultural traditions of society, the level of legal and moral development of its members and the ambitions of its leaders. It is proved that religion is a decisive factor in the ethnic life of Ukrainians, and the controversial role of Christianity in ethno-identification and ethno-consolidation processes is noted.*

*The modern world-wide political, economic and spiritual crisis imposes its imprint on Ukraine as well. As one of the transitional countries of the post-socialist space, our state has not yet found a single-minded vector of its own development, in particular, the ecclesiastical. Ukraine is only on the verge of forming a united national idea and crystallizing its own self-identification on the religious marker.*

*Religion is the basic semantic-forming component of a unified national identity. Today, religious and ethnic identities are closely intertwined. Therefore, the problem of the ethno-religious factor always attracts significant attention of leading scholars, statesmen and church hierarchs. In Ukraine, a significant number of religious groups completely coincide with the boundaries of a separate ethnic group.*

*The lack of civic consensus on the country's foreign policy, cultural identity, separate sovereign positions of the Ukrainian state, the diverse views of the past and the future at the present makes it impossible to formulate unanimous interests, which negatively affects external and internal policies.*

*Compared with the Soviet period, religious identity today is a relatively new category. On opposition to the state-civilian benchmark for many Ukrainians, religion is on the forefront. Undeniably, Orthodoxy played a very important role in the formation of the Ukrainian nation and our religious identity. However, today, multiconfessional diversity and inability or reluctance to negotiate, to be tolerant, break Ukraine into several regions. The negative tendency of loss of awareness of Ukrainians of the unity of religion, nation, common spirit is traced.*

*The formation of religious identity is a long process of formation of society as a whole, and is a consequence of the historical formation of Ukraine as a nation. Religious identification is the reproduction of accumulated social and religious experience in all spheres. World and domestic scholars are unequivocal in the conclusions that the central place in the formation of national identity belongs to religiousness. Religious beliefs that have an indelible imprint of an ethnic group living on a particular territory are precisely the center of the formation of a new national-religious identity of Ukrainian society.*

**Key words:** religious identity, self-identification, interfaith relations, ethno-national consciousness.

## ЮРИСДИКЦІЙНЕ РОЗДІЛЕННЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

*У статті розглядається проблема сучасного юрисдикційного розділення українського православ'я на три основних гілки. Після здобуття незалежності в Україні паралельно функціонують різні за юрисдикцією православні церкви, які не мають взаємного визнання та протиставляються одна одній. Аналізується процес історичного становлення, загальносвітового визнання, сучасного розв'язку, а також поширення та трансформації парафіяльної мережі кожної із церков. Встановлено, що канонічне визнання світовим православ'ям Помісної церкви України сприятиме консолідації української нації та утвердження незалежності держави.*

**Ключові слова:** юрисдикція, автокефалія, православ'я, собор, православна церква, ієрархія, релігійна громада, митрополія, парафія.

Початок нового тисячоліття спричинив активний сплеск глобалізаційних перетворень. Суперечки за нейтральні території, збройні протистояння в "гарячих" точках, міжрелігійні конфлікти, загальна агресія, політична зміна столиць окремих держав та багато інших важливих складових всесвітньої геополітичної ситуації значною мірою відбилися і на Україні. Ці всі процеси відбуваються на фоні загальної декларації миру, поваги, взаємовизнання та толерантності. Українське суспільство в цьому випадку не є винятком. За роки державної незалежності Україна так і не здобула омріяного міжконфесійного миру та припинення конфліктів на релігійному підґрунті. Наша країна одна з найбільших православних держав світу, тому надання довгоочікуваного Томосу українській церкві – історична та канонічна справедливість.

За роки державної незалежності українське суспільство періодично піднімало означене питання. Нарешті 6 січня 2019 р. ми офіційно отримали історичний документ. І це важливо для формування нового громадянського суспільства в Україні. Більше того, це один із невід'ємних елементів утвердження державності та ваги самої України на міжнародній арені. Це особливо помітно в період військового протистояння з Росією та анексією Криму. Після чого, всі три гілки православ'я, особливо УПЦ МП мала неабиякий поштовх для відокремлення від Москви, але цим не скористалася [4, с. 166]. Наразі, незалежність нової української церкви вже сформований елемент українського буття, це вже історична об'єктивність. Разом із тим, Томос наразі не об'єднав усі гілки православ'я. Станом на початок 2019 р. юрисдикційне розділення продовжується. Історично склалося так, що в Україні діє декілька православних церков, подібних за змістом, але різних за формою. Тому дослідження історичного розділення на різні юрисдикції православних церков в Україні дасть можливість їх глибинного аналізу, що посприє об'єднанню всіх гілок навколо вже визнаної Православної церкви України. Задекларувати її існування це надзвичайно важливо, але досягти повного визнання без входження в нову церковну структуру більшості українських парафій напевно буде складно.

Сьогодні питання Томосу та юрисдикційного розділення активно обговорюється всією громадськістю. Очевидно, що провідні релігієзнавці країни та ієрархи різних конфесій долучаються до обміну думок з цього питання. Зокрема, важливими є виступи та коментарі С. Здіорука, В. Єленського, П. Кралука, О. Сагана, Ю. Чорноморця, Л. Филипович та інших. Серед богословів та ієрархів окремо звертаємо увагу на повідомлення патріарха Філарета, митрополита Епіфанія та архієпископа Євстатія (УКЦ КП); митрополита Іларіона Алфеева (РПЦ), митрополитів Олександра Драбинко та Симеона Шостацького (ПЦУ) протоієрея Миколая Данилевича (УПЦ ПМ); а також архимандрита Кирила Говоруна та протоієрея Георгія Коваленко. Крім того, з'явилися в публікаціях вітчизняних ЗМІ коментарі екзархів Константинополя в Україні, наприклад архієписко-

па Даниїла. Така активна увага громадськості свідчить про історичну вагу питання утвердження незалежної церкви в Україні. Історична ретроспектива та аналіз юрисдикційного розділення православних церков допоможе змоделювати майбутній план входження максимальної кількості парафій до новоствореної ПЦУ.

Після розпаду СРСР та проголошення незалежності України значною мірою активізувалась релігійна діяльність. Проголошення свободи совісті та віровизначення, що вилилось у прийнятій 1991 р. відповідний Закон, спричинило бурхливий розвиток релігійної мережі. В країні почали реєструватися тисячі приходів різних конфесій. Причому відновлювалися та виходили з підпілля заборонені в радянську добу церкви, наприклад, Українська греко-католицька церква, та активно розрослися вже існуючі, наприклад, Українська православна церква та Євангельські християни-баптисти [11, с. 29]. Також це стало можливим завдяки 8 статті Закону, яка регламентувала перехід від однієї юрисдикції до іншої [22]. З одного боку відкрилися можливості для становлення нової релігійної інституалізації країни та руху до утворення єдиної православної церкви, а з іншого – етноконфесійне відродження в усьому розмаїтті спричинило ряд конфліктів та релігійних протистоянь, частину з яких не вирішено і сьогодні. А основне – православна церква, як домінуюча в Україні, так і не змогла об'єднатися, натомість розділилася на три юрисдикції. Можливою причиною юрисдикційного розділення є відсутність концепції Українського православ'я [19, с. 633]. Хоча в постановах Собору архієреїв УПЦ КП зазначається що церква керується та живе "традиціями українського православ'я", певного втілення в життя та глибокого осмислення не спостерігається. УАПЦ так і не заявило офіційно про керування одвічними традиціями власне Київського православ'я, радше висловлює певні полемічні думки. Що стосується УПЦ МП, то тут і згадки про українські традиції в офіційних документах немає.

Хоча всі гілки однозначно ідентифікують себе із Києво-Володимирівим хрещенням, спільною історією та українською землею, розділення залишається реальною сьогодення. Схожа ситуація спостерігається і в церкві діаспори. Є згадки про щось українсько-традиційне, проте воно або ж політизоване, або не має цілісного характеру. Станом на сьогодні важко сказати про завершення формування Київської православної традиції. Будемо сподіватися на її ідейне осмислення та утвердження як офіційної церковної доктрини, разом із дотриманням автохтонних українських церковно-обрядових традицій, вже в новоствореній ПЦУ.

Для глибокого розуміння проблеми юрисдикційного розділення сучасного православ'я в Україні необхідно проаналізувати історичний момент утворення кожної із трьох основних церков. Йдеться про УАПЦ, УПЦ МП і УПЦ КП, бо існують в Україні й інші православні утворення, наприклад, Українська дійсна автокефальна православна церква, Українська незалежна апостольська церква, Українська православна церква патріарха Кулика. Але всі вони разом не складають навіть 0,1 %

від загальної чисельності українських парафій, або ж існують номінально у вигляді парафії-приходу її засновника. Що стосується новоутвореної Православної церкви в Україні, то її інституційне оформлення наразі незавершене. Процес її становлення як юридичної особи тільки розпочато. Невизначено остаточно єдиної назви конфесії, адже самі очільники називають її "Православною церквою України" або ж допускається "ПЦ в Україні". У Томосі, підписаному Вселенським патріархом Варфоломієм, вжито назву "Святіша церква України" [2]. Крім того, на місцях по єпархіях УПЦ КП та УАПЦ не відбувається жодних об'єднаних зборів духовенства, немає масових спільних богослужінь священства обох, уже по факту неіснуючих, церков. Ще один важливий факт, що свідчить про несформованість юридично нової ПЦУ, це перехід громад з УПЦ. ЗМІ регулярно подають статистичні дані про зміну юрисдикції по території всієї України. Разом із тим, з посиланням на сайт міністерства юстиції можемо відмітити: наразі парафії, які змінили підпорядкування, реєструються не як ПЦУ, а як УПЦ КП, бо сама Православна церква України потребує офіційної реєстрації та документального оформлення. Тому цей процес триває, і в скорому часі матиме логічне завершення. Відтак, в сучасній ситуації розглядаємо лише три означені православні структури в Україні.

Історично першою утворилася Українська автокефальна православна церква. Це відбулося на Всеукраїнському православному соборі в Києві 1921 р. [15]. Основною проблемою, з якою зіткнулися учасники установчого Собору, було рукопокладення перших ієрархів новоутвореної церкви. Новообраного митрополита Київським і всієї України відомого релігійно-громадського діяча та борця за незалежність протоієрея Василя Липківського законна ієрархія РПЦ відмовилася благословляти на це служіння. Відтак, Собор прийняв рішення самостійно без єпископату, посилавшись на практику Олександрійської церкви перших століть, висвятити свого першоієрарха [9, с. 287]. Послідувачі хіротонії духовенства звершувалися вже звичайним чином (два-три єпископи рукопокладають нового).

Сам Собор утвердив і визнав факт такої першої хіротонії вимушеною історичними обставинами. Якраз це й стало основним каменем протиріччя на шляху до визнання новоутвореної УАПЦ світовим православ'ям. Крім того, шалений супротив новоутвореній церковній структурі створював митрополит Михайло (Єрмаков), екзарх Московського патріарха в Україні [19, с. 639]. Загалом, УАПЦ у ХХ ст. пройшла складний шлях свого становлення, так і не здобувши загальноправославного визнання. В радянський період влада жорстко контролювала її діяльність, період церковних розділень 20–30-х рр. не сприяв її інституалізаційному становленню, частина духовенства відходила то до обновленців, то поверталася до РПЦ, не отримавши визнання, то виїжджала в діаспору. Тому, як монолітна структура УАПЦ у ХХ ст. так і не сформувалась. Фактично, 1936 р. УАПЦ припиняє свою діяльність після арешту митрополита Івана Павловського та кількох єпископів [9, с. 289].

Своє відродження УАПЦ пов'язує вже із 1989 р., коли 16 лютого було створено відповідний Комітет у Києві. Далі були Собори у Львові та Києві, де 5 червня було обрано нового патріарха Київського і всієї України Мстислава (Скрипника) [19, с. 701]. Радянська влада однозначно протилася відродженню УАПЦ, вважаючи цей процес частиною ідейно-політичної боротьби українського народу за незалежність. Дійсно, після 24 серпня 1991 р. тиск на УАПЦ значно зменшився, і відроджена структура розпочала власну широкомасштабну інституалізацію по всій території України. Знову ж

такі, боротьба цієї церкви за всеправославне визнання не увінчалась успіхом. Москва всілякими способами протилася відокремленню незалежної церкви, адже кількість парафій в Україні становить половину загальної кількості приходів всієї РПЦ. Крім того, загальноімперські замаху Росії, які з вуст патріарха Кирила звучать як ідеї "Третього Риму" та "Руського міра", не могли дозволити відділенню навіть у духовному плані, будь-якій із колишніх республік. Це могло б спричинити ланцюгову реакцію, адже і Молдова, і Естонія, і Білорусь, як і Україна постійно піднімали питання про утворення незалежних церковних юрисдикцій саме на хвилях національного відродження та державної незалежності. Офіційно церква зареєстрована відповідними державними органами 1995 р. Станом на 1 січня 2018 р. в Україні зареєстровано 1167 парафій УАПЦ, з них 101 вже не діючі [18].

Іншою найчисельнішою православною структурою в Україні є Українська православна церква, яка знаходиться в єдності з Московським патріархатом. Її історичний шлях розпочинається із Всеросійського православного собору 1918 р., коли їй було надано автономію в канонічному єднанні із РПЦ. Згодом 1922 р. патріарх Московський Тихон підтвердив цей статус. Але в радянський період керівництво РПЦ робило вигляд, що ніякої автономії не існує [19, с. 700]. По-факту церква в Україні існувала як екзархат РПЦ, причому свідомо близько 60 років не збирали собор українських єпископів, який би мав обирати свого першоієрарха. Екзархи призначались в Москві, й не з числа етнічних українців. Вперше 1968 р. цю посаду обійняв українець митрополит Філарет (Денисенко).

Український екзархат Московського патріархату канонічно включав у себе єпархії з парафіями та монастирями, які розташовані на території Української РСР. "Українська православна церква" – інша офіційна назва. Титул екзарха: митрополит Київський і Галицький, патріарший екзарх всієї України. Таким чином вперше з'являється назва Українська православна церква. В тому ж таки документі окремо йдеться про Синод екзархату, як найвищий законодавчий, виконавчий і судовий орган влади, який діє в межах, визначених канонами і Статутом РПЦ. Синод екзархату був повністю незалежний на території України, хоча й був підзвітний Священному Синоду РПЦ [17, с. 10].

На позачерговому Архієрейському соборі РПЦ (25–27.10.1990 р.), обговорювалось питання про розширення самостійності та самоуправління УПЦ. Українську церковну ситуацію досліджувала спеціальна комісія під головуванням митрополита Крутицького та Коломенського Ювеналія. Було прийнято рішення про надання УПЦ статусу автономії із широкими правами. Собор сформував "Визначення про УПЦ": "УПЦ надається незалежність і самостійність в її управлінні, предстоитель УПЦ обирається українським єпископатом і благословляється Московським патріархом, митрополит Київський і всієї України, як предстоитель УПЦ, є постійним членом Священного Синоду РПЦ" [14]. Того ж року патріарх Московський Алексій II вручив митрополиту Філарету Грамоту про незалежність [5, с. 5]. Крім того, Алексій II направив офіційний лист міністрові юстиції України В. Онопенко. В документі йдеться, що УПЦ незалежна та самостійна в управлінні, а РПЦ не претендує на все рухоме і нерухоме церковне майно на території незалежної України, адже воно автоматично переходить до УПЦ. Якої-небудь адміністративно-фінансової підзвітності Московській патріархії не існує [12, с. 3].

На момент надання статусу автономії УПЦ мала 20 єпархій, 29 монастирів (в тому числі Києво-Печерська і Почаївська лаври), Одеську семінарію (згодом відкрились Київська і Волинська, а в 1992 р. і Київська духовна академія), та 5031 релігійну громаду [1, с. 116]. Кількість архієреїв Української православної церкви становила 20 правлячих, один вікарний та один заштатний архієпископ [3, с. 8]. Така потужна мережа парафій, найбільша для України, мала можливість реєструватися завдяки тому, що в "доперебудовні" часи легально діяли лише Український екзархат РПЦ, а УПЦ стала його правонаступницею, та об'єднання євангельських християн-баптистів України – складова частина ВРЄХБ [6, с. 110].

За роки незалежності України УПЦ Московського патріархату кілька разів мала можливість здобути власну автокефалію, але проросійська частина архієреїв завжди блокувала це питання, тому собори українських архієреїв, наприклад, від 15 грудня 1996 р., взагалі приймали рішення про "недоцільність постановки питання про досягнення автокефалії найближчим часом" [21]. Схоже рішення було прийняте на Соборі 28 липня 2000 р. [6, с. 207]. Так і не здобувши повної незалежності станом на 1 січня 2018 р. УПЦ була найбільшою релігійною організацією в Україні. Кількість діючих парафій 12064 [18].

Наймолодшою за моментом створення є Українська православна церква Київського патріархату. Її ідейним лідером та "батьком", але не першим патріархом, є патріарх Філарет (Денисенко). Після проголошення державної незалежності України автокефальні настрої набувають значних обертів. Тоді митрополит Київський і всієї України Філарет (УПЦ МП) однозначно виступив за повну автокефалію Київської митрополії. Але Росія будь-якими методами намагалася втримати у власному силовому полі церковний Київ. Відтак, створювався шалений тиск на проукраїнську ієрархію. Архієрейський собор РПЦ змушує Філарета під тиском дати обіцянку про зречення митрополічної кафедри. Далі відбувається Харківський собор без участі митрополита Філарета, де було обрано нового предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана). У відповідь на такі дії, 25–26 червня 1992 р. у Києві відбувся об'єднавчий собор УАПЦ та частина УПЦ МП, що залишилася вірною митрополиту Філарету. Нова церковна структура отримала назву УПЦ КП. Предстоятелем обраний Патріарх Мстислав (Скрипник), який очолював недавно відроджену УАПЦ [19, с. 706]. Після смерті Мстислава у 1993 р. УАПЦ знову відділяється (відроджується), її очільником стає патріарх Димитрій (Ярема). У 1993 – 1995 рр. УПЦ КП очолював патріарх Володимир (Романюк). Саме він заново відродив древню ідею Києвоцентричності слов'янських земель, наголосивши, що "Київ – другий Єрусалим". З 1995 р. УПЦ КП очолює патріарх Філарет. Важливим моментом новаторства в світовому православ'ї є започаткування Філаретом так званого "паралельного диптиху". Завдяки власним контактам зі світовими православними лідерами (Митрополит Філарет з 1968 по 1992 р. був другою особою в РПЦ), новообраний Київський патріарх започатковує євхаристичне спілкування з іншими світовими церквами, які поки що невизнані. Наприклад, опозиційна церква Болгарії, Македонська ПЦ, церква Чорногорії та іншими церковними утвореннями, які прагнули до незалежності та світового визнання [19, с. 710]. Станом на 1 січня 2018 р. діючими є 4807 громад [18].

Таким чином, із 1995 р. офіційно зареєстрованими, сформованими та діючими на території всієї України є три конфесії: УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ. УАПЦ та УПЦ

КП є ідейно близькими, бо в основі їх служіння лежить ідея Києвоцентризму та загально православною визнання. Разом із тим, численні об'єднавчі собори та комісії цих двох церков, які постійно "діяли" до моменту створення ПЦУ так і не відбулися [7]. Необхідно відмітити, що і УПЦ МП за період незалежності кілька разів створювала відповідну комісію для діалогу з УАПЦ та УПЦ КП, але далі паперу справа не рухалась [8].

Тому, утворення Православної церкви України завжди було основним вектором руху згуртування гілок українського православ'я навколо ідеї автокефалії та злиття заради проголошення Помісної церкви. Відтак, Вселенське визнання цього процесу – логічне завершення важливої справи становлення незалежності України загалом.

Причому, необхідність діалогу між православними юрисдикціями визнавала абсолютна більшість українського суспільства, хоча б на рівні церков Київської традиції. Як приклад варто навести результати соціологічного дослідження "Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви", проведеного службою Центру Разумкова наприкінці 2016 р. Зокрема, серед православного населення 44,5 % за створення Помісної церкви. Наприкінці 2018 р. такі настрої серед населення помітно зросли [20].

Сьогодні, провідні вітчизняні філософи, наприклад, Ю. Чорноморець, стверджують, що релігійний чинник стане важливою ланкою об'єднання всього українського суспільства. Здебільшого націоналістичні гасла часто подобаються одним, і дратують інших, адже територія України велика, й історично тривалий час була розділена між різними, інколи ворогуючими імперіями. Відтак, релігійні слова молитви, звернені до Всевишнього Бога, який немає партійної приналежності, не викликають людського супротиву [13, с. 59]. Крім того, саме Церква користується сьогодні найвищим ступенем довіри в населення, повною мірою присутня в усіх містах та селах України та виконує переважною мірою конструктивну та миротворчу функцію. Важливим є і той факт, що усунення еклесіологічного протистояння між україноорієнтованими церквами якраз і стане основою помісності новоутвореної української церкви [23, с. 182]. Більшість науковців, громадських діячів та керівництво держави переконані в майбутніх серйозних трансформаціях і в УПЦ Московського патріархату. Сьогодні спостерігаємо перші переходи та перереєстрації статутів громад. Навпевно, цей процес в найближчому майбутньому набудатиме все більших обертів. Це призведе до швидкого утвердження новоствореної ПЦУ на світовій арені.

Зрозуміло, що нова помісна українська церква не постала сама собою. По-перше, це виправдана історична справедливість, до якої український народ прагнув ще з часів Богдана Хмельницького. Очевидно, що нового дихання ця ідея набула після 1991 р. на хвилях національного відродження. Шлях до самоутвердження та релігійної самоідентифікації української нації, як світового православного народу, неминуче лежить через утвердження власної церкви. Фундаментальну роль у створенні ПЦУ відіграла і нинішня українська влада, та особисто Президент. Крім того, активно долучився до процесу і був, фактично головним ідеологом процесу Вселенський патріарх.

Багаторічний шлях об'єднання пройшли й проукраїнські УАПЦ та УПЦ КП. Численні об'єднавчі собори та засідання раніше хоч і не приносили успіху, але все ж давали надію на подальше утвердження єдності. Один із останніх прикладів – документ про утворення Помісної Української православної церкви влітку 2015 р. [16,

с. 2]. В життя цей документ втіленим так і не був, але він свідчив про регулярне обговорення процесу об'єднання церковної структури.

Визнання новоутворених Помісних православних церков у ХХ ст. – це тривалий процес. Більшість країн, що отримали автокефалію вже в наш час, десятиліттями чекали світового признання власної церкви. Крім того, канони церкви свідчать про необхідність церковної незалежності після того, як сама держава-носіє релігії проголошена суверенною. Іншими словами: незалежній державі – незалежну церкву [10, с. 14].

Підсумовуючи сказане відмітимо, що прагнення українського народу, одного із найбільших православних народів світу, мати власну автокефальну церкву активізувалося після здобуття незалежності, але понад 27 років паралельно в Україні існувало три різні юрисдикції. Вони пройшли тривалий, подекуди складний шлях становлення та інституалізації в суспільстві. Роль і місце кожної із трьох основних православних церков України далеко не однозначні. Крім того, значний тиск та протидію українській автокефалії, в тому числі і на міжнародній арені, зрештувала РПЦ, що негативно відбивається на релігійній ситуації в Україні загалом.

З УПЦ МП все очевидно, вона вважає себе правонаступницею Українського екзархату та Київської митрополії, яка існувала на цих землях століттями. Зараз вона знаходиться в єднанні з РПЦ і відстоює подальшу єдність з церковною Москвою. Складніше питання із УАПЦ та УПЦ КП, які всі ці роки намагались об'єднатись, бо немає жодних ідейних, еклезіологічних чи богослужбових відмінностей між ними, але процес постійно відкладався або ж його штучно переривали, або ж створювалися комісії з діалогу, які функціонували лише на папері. Перешкодою для втілення діалогу між церквами постійно була позиція певних ієрархів як УПЦ МП, так і УПЦ КП. Відтак, компромісу так і не вдалося досягти, комісії завершували свою діяльність без конкретних результатів. Тому, без втручання влади шляхом звернень Президента та Верховної Ради України до Вселенського Патріарха, без підтримки на рівні більшості обласних та районних рад, проблема об'єднання в Єдину помісну церкву не мала б місця в новітній українській історії.

Отже, пройшовши складний шлях інституалізації в українському суспільстві три паралельні юрисдикції українського православ'я все ж об'єдналися, створивши Православну церкву України, яка отримала визнання Вселенського Патріарха та Томос про автокефалію. Історичний факт відбувся. Попереду клопітка робота з юридичним оформленням та становленням новоутвореної інституції. Перереєстрація діючих статутів громад. Упорядкування іншої численної документації, наприклад власності земельних ділянок, культових споруд, договорів про постачання електроенергії та багато іншого. Проте найважливіше – це єднання духовенства та мирян в Єдиній церкві. Процес переходу парафій до ПЦУ лише розпочався. Подолання розколу – проблема не одного десятиліття. Будемо чекати, що ієрархи не стануть заручниками різних обставин чи навколоцерковних скандалів. Декларувати об'єднання легко, набагато важче втілювати його в реаліях вітчизняного сьогодення при високому рівні політизації церкви в цілому.

#### Список використаних джерел:

1. Бондаренко В. Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні : дис. на здо-

буття наук. ступеня доктора філ. наук: спец. 09.00.11/ В. Д. Бондаренко. – К., 1993. – 396 с.

2. Вселенський Патріархат опублікував текст томосу для Православної церкви України. – Режим доступу : <https://hromadske.ua/posts/vselenskij-patriarhat-opublikuvav-tekst-tomосу-dlya-pravoslavnoi-cerkvi-ukrayini>.

3. Гавриленко З. Первый Собор Украинской православной церкви // Журнал Московской патриархии. – 1991. – №4. – С. 8–9.

4. Горкуша О., Филипович Л. Громадянська Церква України : нове явище в суспільно-релігійних відносинах / О. Горкуша, Л. Филипович // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали 184 Міжнародної наук.-практ. інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 161–171.

5. Грамота Алексія II, Божою милістю патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету // Православний вісник – 1991. – №1. – С. 5.

6. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Є. Єленський. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. – 420 с.

7. Журнал № 6 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 22 лютого 2014 року під головуванням Святейшого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета [Електронний ресурс] : за даними "Українська Православна Церква Київський Патріархат". Офіційний веб-сайт "Церква-інфо". – Режим доступу : <http://cerkva.info/uk/synod/4459-synod-22-02-14.html>.

8. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 24 лютого 2014 р. Журнал № 04 [Електронний ресурс] : за даними "Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт". – Режим доступу : <http://sinod.church.ua/2014/02/25/zasidannya-24-lyutogo-2014-roku>.

9. Історія релігії в Україні : Навчальний посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.; За ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Т-во "Знання", КОО, 1999. – 735 с.

10. Калач Д. Міжюрисдикційний діалог у православному середовищі / Д. М. Калач // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – № 2(11). – 2018. – С. 13–17.

11. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез) / А. Колодний. – К., 2009. – 450 с.

12. Лист патріарха Московського і всієї Русі Алексія II міністру юстиції України В. Онопенко // Православна газета. – 1994. – № 1. – С. 3–4.

13. Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, Від-ня релігієзнавства, Укр. асоц. релігієзнавців, Асоц. "Духовне відродження"; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.

14. Определение Архиерейского собора РПЦ 25–27 октября 1990 года об УПЦ [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://orthodox.org.ua/sobor\\_90/index.php](http://orthodox.org.ua/sobor_90/index.php)

15. Перший Всеукраїнський православний церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 р. Документи і матеріали // Упорядники Михайличенко Г. М., Пилявець Л. Б., Преловська І. М. – Київ-Львів, 1999 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/HistSources/1SoborUAPC.html>.

16. Підсумкове рішення спільного засідання Комісії для ведення діалогу Української Автокефальної Православної Церкви з УПЦ Київського Патріархату і Української Православної Церкви Київського Патріархату з УАПЦ від 08 червня 2015 р. – К. : Михайлівський Золотоверхий монастир, 2015. – 3 с.

17. Положення про Екзархати Московського патріархату [Текст] // Православний вісник. – 1990. – №4. – С. 9–12.

18. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2018 р.) // Релігійно-інформаційна служба України – Режим доступу : [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2018/70440](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440).

19. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан // О. Н. Саган. – К. : Світ Знань, 2004. – 912 с.

20. Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви. Результати соціологічного дослідження. – Київ, 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://razumkov.org.ua/images/sociology/PresRelig1116.pdf>.

21. Українська православна церква [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.risu.org.ua/ukr/major\\_religions/uoc\\_np/](http://www.risu.org.ua/ukr/major_religions/uoc_np/) – 28к.

22. Чорноморець Ю. Закон про зміну юрисдикції – це в першу чергу захист прав громади. – 17 січня 2019 р. – Режим доступу : <https://cerkvarium.org/publikatsii/analitika/zakon-pro-zminu-yurisdiiksijsi-tye-v-pershu-cherghu-zakhist-prav-gromadi.html?fbclid=IwAR0oKzzCM6Q96t5ZH19-SHqh17HbeO6vl--aBfXRMg3DrVX3beijRcQnNc>.

23. Юраш А. Церкви та релігійні організації України після Майдану : традиційні та модерні тренди / А. Юраш // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет конф. 28-29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 171–184.

Надійшла до редколегії 25.01.19

A. R. Kobetiaik

## SEPARATION ON THE JURISDDICTION OF MODERN UKRAINIAN ORTHODOX

*The article deals with the problem of the current jurisdictional division of Ukrainian Orthodoxy into three main branches. During the years of independence, our crew never received a long-awaited religious reconciliation. Today, Ukraine is one of the largest Orthodox countries in the world. Since 1991, Orthodox churches, which are different in their jurisdiction, operate in parallel, and they are not mutually recognized and opposed to each other. Having a common Volodymyr christening and being the same or similar in content, they differ in their own institutionalization in Ukrainian society. The process and conditions of historical formation and the moment of occurrence are analyzed; universal and all-Orthodox recognition; institutionalization as a socially important element; modern development; distribution and transformation during the years of independence of the parish network of each of the Orthodox churches represented in Ukraine. It has been established that the canonical recognition of the newly formed Orthodox Church of Ukraine will contribute to the consolidation of the Ukrainian nation and the strengthening of the independence of the state. This is extremely important for the formation of a new civil society in Ukraine. Moreover, the new united church is one of the indispensable elements of the establishment of Ukrainian statehood and its weight in the international arena.*

*At the same time, there are a number of unresolved issues. In itself, Tomos did not combine all branches of Orthodoxy into a single church at this time. Problems of simony, dominance of the episcopate in comparison with priests, Sodom sin, super-luxurious bishop's life, church extortion, low level of general and spiritual education of the majority of clergy, lack of official employment of the clergy, extracurricular profitable activity of clergy and others remain unsolved. At the beginning of 2019, the jurisdictional separation continues. The pro-Russian church in the vast majority of dioceses and parishes does not participate in the process of association. Only the beginning of the CSP as a legal entity and its official registration have begun. Delegates are expected to be nominated and the first Organizing Synod of the newly formed church structure is to be convened. It is important to declare its existence, but to achieve its recognition by all the local churches of the world without a real and complete unification of the currently divided Orthodox churches in Ukraine will be difficult. Therefore, the in-depth analysis of the jurisdictional division of Ukrainian Orthodoxy in its historical section will give an opportunity to explain as much as possible the essence and reasons for the distinction for their possible elimination and further unification.*

**Key words:** jurisdiction, autocephaly, Orthodoxy, cathedral, Orthodox church, hierarchy, religious community, metropolitan, parish.

A. P. Кобетяк

## ЮРИСДИКЦИОННОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

*В статье рассматривается проблема современного юрисдикционного разделения украинского православия на три основные ветви. После получения независимости в Украине параллельно функционируют разные по юрисдикции православные церкви, которые не имеют взаимного признания и противопоставляются друг другу. Анализируется процесс исторического становления, общемирового признания, современного развития, а также распространения и трансформации приходской сети каждой из церквей. Установлено, что каноническое признание мировым православием Поместной церкви Украины будет способствовать консолидации украинской нации и утверждению независимости государства.*

**Ключевые слова:** юрисдикция, автокефалия, православие, собор, православная церковь, иерархия, религиозная община, митрополия, приход.

УДК 2-63:316.32

О. О. Кудин, кандидат філософських наук

## РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

*Стаття присвячена одній з найактуальніших проблем сучасного релігієзнавства – проблеми взаємовпливів релігії й глобалізаційних процесів. Наголошується, що сам термін "глобалізація" не є остаточно розкритим з точки зору методології. Обґрунтовується положення щодо взаємопов'язаності релігійних і глобалізаційних процесів з їх головними аспектами – аксіологічним і етичним. Аналізуються впливи економічної, культурної, інформаційної та релігійної глобалізації на людину, особлива увага приділяється виникненню та поширенню нетрадиційних релігійних рухів і течій, що можуть призвести до виникнення "одномірної людини". Також прослідковується зв'язок глобалізації з релігійним фундаменталізмом та його крайніми проявами – тероризмом.*

**Ключові слова:** релігія, глобалізація, людина, діяльність, соціум, нетрадиційні релігійні течії, економіка, політика, транснаціональні корпорації, цінності.

**Актуальність теми.** В ситуації дослідження теоретичних засад сучасного релігієзнавства прослідковується певна неузгодженість щодо існуючих підходів, причина чого полягає в недостатній розробленості методології аналізу релігії. Початок минулого століття характеризується домінантою гегелівської та неокантіанської концепції, теоретичні здобутки яких є актуальними й дотепер в плані основи для методологічних засад релігієзнавчих досліджень. Одним із важливих понять у сьогоденні постає поняття "глобалізація", що використовується для позначення великої кількості соціальних процесів, подій та явищ. Сучасність демонструє неоліберальні реформи, що відбулися в багатьох країнах світу, появу та стрімкий розвиток транснаціональних корпорацій, зростання світової торгівлі та інвестицій, посилення міграційних потоків та ін. У багатьох випадках, взагалі, не усвідомлюється зміст поняття "глобалізація", його дефініції бувають протилежними. Найбільшої актуальності визначення ролі та місця глобалізаційних процесів набуває в зв'язку зі світовою релігійною ситуацією, особливо це стосується України. Актуальними також постають питання щодо позитивного чи негативного впливу глобалізаційних процесів на соціокультурний фон конкретних країн, чи є глобалізація пов'язаною з минулим або це повний розрив з ним та ін. Окрім

того, феномен глобалізації у взаємопов'язаності з релігійними процесами має й інший аспект – етичний. Слід погодитися з думкою українських дослідників, яку вони висвітлили у колективній праці "Теоретичні проблеми сучасної етики", що "...природа і сутність моральних проблем інформаційного суспільства постають як результат виклику, отриманого людством внаслідок кризи, що виникла в процесі історичного розвитку техніки і технології. У цьому сенсі сама моральна дилема визначається як виклик традиційній культурі, у якій й виявляється невідповідність технічного прогресу моральним ідеалам людства. А технічний і технологічний прогрес трактується багатьма сучасними дослідниками в термінах "етичного вакууму" [3, с.6]. В плані такого "етичного вакууму" можна говорити й про сучасні релігійні процеси, зокрема, про поширення нетрадиційних релігійних течій і рухів.

На жаль, й дотепер, впливи глобалізації на релігію, на нашу думку, проаналізовані недостатньо. Різноманітні релігії пропонують або співіснування і "входження" до глобалізаційних процесів, або їх ігнорування. На нашу думку, глобалізація як така передбачає, перш за все, створення системи загальнолюдських цінностей і основою цієї системи є людина. Безперечно, такий підхід не відповідає настановам певних релігій, які пропо-

нують власні системи цінностей. В такий спосіб, глобалізація віддаляє людину від релігійної ідентичності, "переводить" її до плану загальнолюдських цінностей.

**Ступінь розробленості проблеми.** Процесуальний характер глобалізації аналізується в працях як українських, так і зарубіжних вчених – С.Гантінгтона, Е.Гідденса, С.Губанова, С.Кримського, Ю.Павленка, Дж.Стиглиця та ін. Щодо розгляду співвідношення глобалізаційних процесів і релігії, то слід згадати праці відомого українського дослідника В.Сленського (ідеться про впливи глобалізації на православ'я); М.Вагабова, С.Іваненка, Р.Лункіна (впливи глобалізації на протестантизм); С.Ван Віхелена, О.Ігнатенка (впливи на іслам); О.Юдіна (впливи на католицизм) та ін. Важливою проблемою для релігієзнавства є поширення нетрадиційних релігій у взаємозв'язку з глобалізацією. Ця проблема розглядається в працях В.Балагушкіна, Д.Макдауелла, Т.Роззака, В.Титаренко, Д.Стюарта, В.Ферроні та ін. На нашу думку, у вищезазначених авторів, по-перше, відсутня цілісна характеристика трансформацій традиційних релігій під впливом глобалізації; а по-друге, відсутній аналіз нетрадиційних релігій у зв'язку з соціальною проблемою – безпекою соціуму; обумовленості появи та поширення нетрадиційних релігій, виявам та проявам сучасних тенденцій опозиційної релігійності. Таким чином, йдеться про недостатню розробленість питань про місце та роль релігії в процесах глобалізації. Конкретизується ця проблема в наступних аспектах – у вияві специфіки глобалізації в соціокультурній і релігійній сферах; у відповідних реакціях традиційних релігій на глобальні трансформації світу та на поширення нетрадиційних культур та рухів.

**Метою статті** є аналіз ставлення релігій до глобалізаційних процесів, реакцію релігійної сфери на них.

Ми вже наголошували на процесуальному характері глобалізації, важливим є те, що це – процес формування і наступного розвитку єдиного світового економічного простору на ґрунті інноваційних підходів, на основі нових комп'ютерних технологій. Дійсними носіями влади, у такому випадку, постають транснаціональні корпорації, серед яких важливе місце посідають нетрадиційні релігійні рухи. У сьогоденні глобалізація призводить до певної уніфікації сучасного соціуму, до його дегуманізації, що, фактично, одночасно призводить до знищення як національних культур, так і негачії досягнень світової культури. Відбувається знищення культури, усталеної системи цінностей, що має свої прояви у підміні культурних взаємовідносин суто технологічними взаємовідносинами; виникає мультикультуралізм, метою якого є створення та поширення так зв. "індивідуальної" культури; пригнічення доміантних, базових цінностей культури – моральних, моральнісних, релігійних. Таким чином, масова культура і виступає такою індустрією задоволення, яка спрямована не на творчість, гармонійність та розвиток людини, але на її уніфікацію. Глобалізація як така "розбиває" традиційні зв'язки між людьми, людина постає агресивною, стомленою, відчуженою, незадоволеною життєвими обставинами і можливостями. Ідентифікація і самоідентифікація особистості мають проблематичний характер, людина все більше занурюється у віртуальний світ, проживає своє життя у світі недійсного, примарного. Це й може призвести до виникнення "одномірної людини" (Г.Маркузе), яка повністю позбавлена цінностей національної релігійно-культурної ідентичності. Людину необхідно розглядати тільки в єдності її зв'язків, її потреб та інтересів. Людина – це система і в зв'язку з цим, слід погодитися з

думкою відомого психолога О.М.Леонтьєва, який в праці "Розвиток психіки в онтогенезі" обґрунтовує визначення особистості, яке має принципове методологічне значення для нашої проблеми: "...Особистість є системою і тому "надчуттєвою" якістю, хоча носієм цієї якості є чуттєвий, тілесний індивід з усіма вродженими і набутими якостями. Вони, ці якості, складають тільки умови (передумови) формування і функціонування особистості, як і зовнішні умови та обставини життя, що є у долі індивіда. З цієї точки зору проблема особистості створює новий психологічний вимір: *інший*, ніж вимір, у якому проводяться дослідження тих або інших психічних процесів, окремих якостей і станів людини; це – дослідження її місця, *позиції* в системі, яка є системою суспільних зв'язків, *спілкувань*, які відкриваються їй; це – дослідження того, *що, заради чого і як* використовує людина вроджене і набуває нею..." [2, с.385].

Якщо говорити про сфери впливу глобалізації, то саме завдяки ній трансформуються економічна і політична сфери соціуму, в тому числі й українського. Саме глобалізація в сфері економіки визначає формування усталеної системи міжнародних відносин, а її політичне оформлення сприяє появі та поширенню багатьох міжнародних релігійних корпорацій, центрів, асоціацій та ін. Що стосується характеру сучасної культурної глобалізації, то він є американським за своїм походженням, супроводжується процесами вестернізації, коли напрям культурного впливу є спрямованим не від центру до периферії, а навпаки. Слід зазначити, що найбільш суттєві впливи східної культури відбуваються не завдяки організованим релігійним рухам, а в плані культури New Age. Впливи New Age на багатьох людей у Європі й Америці є очевидними на двох рівнях. По-перше, йдеться про рівень уявлень цих людей – містичні зв'язки поміж людьми (карма; перевтілення; містичні зв'язки людини і оточуючого довкілля та ін.); по-друге, на рівні реакцій поведінки (медитативні практики, йога, бойові мистецтва). New Age приваблює багатьох спеціалістів, які досліджують релігійні процеси.

Слід також зазначити, що одним із найбільш парадоксальних проявів глобальних трансформацій у контексті нетрадиційних рухів є збереження та поширення язичництва. В Україні існує "Рунвіра", "Нова віра" та ін. язичницькі організації. Головною особливістю реакції язичницьких релігій на глобалізацію є те, що вони обирають завжди дві відповіді. Йдеться або про радикальний антиглобалізм (повернення до культури пращурів, єднання з природою, народні вірування та звичаї), або про оптимізм, який межує з радикальним демократизмом і лібералізмом. Але, в цілому, язичництво все більше і більше тяжіє до лібералізму, обирає шлях глобальних трансформацій.

У контексті проблеми, яку ми розглядаємо в цій статті, також необхідно звернути дослідницьку увагу на нетрадиційні релігійні об'єднання нео-протестантського напрямку. Свідків Ієгови, мормонів, неоп'ятидесятників та ін., фактично, об'єднує одне – вони всі є більш подібними до транснаціональної корпорації, ніж до релігії. Ці об'єднання, за своєю суттю, є бізнесовими, що відповідає потребам та інтересам певної частини соціуму. Вони мають великі фінансові ресурси – заводи, нерухомість, готелі, ресторани та ін. При цьому, існують й маленькі організації подібного плану. Таким чином, можна говорити про розподіл нетрадиційних релігій на глобальні й локальні. Локальними є такі, впливи яких розповсюджуються в одному або двох регіонах, не виходять поза межі країни. Щодо впливів глобалізації на

такі релігійні утворення, то вони є мінімальними. Крім того, такі утворення є, у більшій мірі, тоталітарними утвореннями, що підкоряються харизматичному лідеру, вони ізольовані від соціуму і, в такий спосіб, від глобалізації. На відміну від локальних, глобальні нетрадиційні релігії є "продуктом" глобалізаційних процесів. Але, якщо в економічній, соціокультурній сферах глобалізація – це уніфікація, це знищення меж і розрізень, то релігійна глобалізація містить у собі розмаїття релігійного характеру. Безперечно, нетрадиційні релігії, як локальні, так і глобальні, виступають серйозними конкурентами для традиційних релігій і викликають негативну реакцію з боку останніх. Однією з характеристик нетрадиційної релігійності є місіонерство. І, в цьому випадку, не йдеться про окремих людей – проповідників, учителів та ін., але місіонером повинен бути кожний послідовник нетрадиційної релігії. Вони мають свої рекламні засоби, певні методи навчання, презентації, семінари, рекламні акції, сайти в Інтернеті й публікації в пресі. Також використовуються й суто прагматичні мотиви – досягнення успіху в кар'єрі, здоров'я, комунікація, а також особливі духовні практики – містичний досвід, містичне споглядання, понад-людські здібності. Отже, новітні релігійні течії – це феномен, який є "продуктом" руху сучасної цивілізації й які, в містифікованому вигляді, пропонують вирішення найбільш гострих і актуальних проблем, що породжує сучасна цивілізація. В процесі аналізу індивідуалізації культури в сучасному світі, слід зазначити, що глобалізація не виступає як безпосередня причина індивідуалізації. Сучасні зміни в соціумі – мінливість його структури, швидкість культурних зрушень, зростання географічної, професійної мобільності людей, нові індивідуалізовані види діяльності, – все це, теж є причинами індивідуалізації. Глобалізація є також тим процесом, що ослаблює комунікативні зв'язки людей, психологічну значущість, навіть, родинних зв'язків, взагалі негативно впливає на ціннісно-духовну і емоційну насиченість життя людини. Взаємодія глобалізації й індивідуалізації у свідомості людини є багатоманітною. Насправді, це – два різноспрямованих процеси і водночас – вони взаємодоповнюють одне одного. Людина постає не тільки приналежною до власної культури, власного народу, вона постає приналежною цілому світові, всім народам і всім культурам.

Інформаційна глобалізація призводить до породження феномена "глобального інформаційного співтовариства". Цей термін досить широкий і включає в себе, перш за все, глобальну уніфіковану інформаційну індустрію, що розвивається на тлі безперервно зростаючої ролі інформації та знання в економічному і соціально-політичному контексті. Це поняття передбачає, що інформація стає в суспільстві величиною, що визначає всі інші життєві виміри. Дійсно, відбувається інформаційна та комунікативна революції, що змушують переосмислити ставлення до таких фундаментальних понять як "простір", "час" і "дія", "діяльність". Адже глобалізація може бути охарактеризована як процес стиснення часових і просторових дистанцій. "Стиснення часу" є зворотною стороною стиснення простору. Скорочується час, що було потрібно для звернення складних просторових дій. Відповідно, кожна одиниця часу ущільнюється, наповнюється кількістю діяльності, багаторазово перевищує те, яке можна було зробити будь-коли раніше. Коли час стає вирішальною умовою здійснення безлічі інших подій, наступних за певною дією, цінність часу значно зростає.

Вищезазначене дозволяє зрозуміти, що простір і час стискаються не самі по собі, а в рамках комплексних – просторових і тимчасово розведених – дій. Суть інновацій полягає в можливості ефективного менеджменту простору і часу в глобальному масштабі: об'єднання маси подій в різний час і на різних ділянках землі в єдиний цикл. У цьому узгодженому ланцюжку подій, переміщень, трансакцій кожен окремий елемент набуває значення для можливості цілого. Сучасний німецький філософ Д. Генріх у праці "Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики" зазначає: "Те, що пригнічує і зворушує наше життя, для нас самих не настільки ясне, щоб ми могли висловити його належним чином. У справах і потребах повсякденності від нас прихований навіть властивий рух нашого життя та занепокоєння з приводу значущості життя. Ця прихованість іще зростає тоді, коли всі шляхи, що могли б вести наше життя до ясності нас самих, і без того видаються спотвореними, тому відмова від сформованого примусами системи повсякдення підтримується основним розчаруванням або іронічною самодистанцією" [1, с. 1].

Глобалізація вочевидь сприяє зростанню релігійності й збереженню традиційних, вкорінених у релігію інституцій суспільного життя – зокрема, американський вплив на Європу сприяє поширенню протестантського фундаменталізму, руху проти абортів, пропагуванню сімейних цінностей. Водночас глобалізація сприяє поширенню в Європі ісламу і, взагалі, сприяє формуванню, в більшості країн Старого Світу, секулярної системи суспільних відносин. Так, наприклад, Ірландія – найбільш глобалізована держава світу. І, одночасно, населення цієї країни демонструє найбільш послідовну в Європі релігійну поведінку. Однак, у багатьох випадках, "цінності глобалізації" руйнують політичну ідеологію, пов'язану з релігією; характер національної самосвідомості етносів; місце і роль релігії в житті суспільства. Руйнування ідеологій і соціальних відносин, в які органічно століттями була вбудована релігія, кидає їй небезпечний виклик, на який вона повинна знайти гідну відповідь, бо іноді під питанням опиняється саме існування та функціонування релігії в суспільстві. Сучасна глобальна релігійність – американська за своїм походженням і, в значній мірі, протестантська за змістом. Єдина риса сучасної "глобальної" релігійності, спочатку не властива американській культурі, але яка є закономірним наслідком глобалізації, – це де-територіальність релігії. Релігія постає розсіяною поверх традиційних конфесійних, політичних, культурних і цивілізаційних кордонів. Будь-яка релігія знаходить своїх прихильників там, де історично їх ніколи не існувало, і втрачає свої впливи в регіонах традиційного поширення. Суб'єктом вибору все більше постає окрема особистість, незалежна від приналежності до будь-якої релігійної або етнокультурної традиції. Плюралізм і, навіть, еkleктизм релігійних поглядів поширюються не тільки на рівні різних товариств, але й на рівні індивідуальної свідомості віруючих. Масового поширення набувають еkleктичні світоглядні характеристики, що поєднують, логічно і генетично, не пов'язані між собою елементи, почерпнуті з різних традиційних релігій, квазінаукові й, навпаки, примітивні фольклорні уявлення, переосмислення і перетворення образів масової культури. Найбільш часто старі традиційні релігії прагнуть повернути собі колишній вплив, граючи на почуттях етно-національної самосвідомості. Цей зв'язок може бути виправданий не тільки історично, але і просторово – культурно-національною прив'язкою церков до певних етносів,



територій та країн. Глобалізація ж у вигляді вестернізації та культурної уніфікації змушує спільноти на активні дії по зміцненню своєї самоідентифікації та самореалізації, загострюючи почуття національної самосвідомості і культурно-історичної приналежності. Етно-національний і релігійний інтереси тут не є ідентичними, але перед спільною проблемою вони постають солідарними. А в свідомості людей ці два фактори найчастіше зростають, нерідко підмінюючи одне одного.

У сучасному світі присутня тенденція усвідомлення значущості релігії, на протигагу незворотної секуляризації. При цьому відбувається свого роду формування ринку релігій – "релігійного глобал-маркету", що діє за принципом вільної пропозиції й вільного вибору.

У релігійних процесах діють інші тенденції глобалізації, ніж у фінансових або технологічних сферах. Глобалізація не тільки інтегрує, але й диференціює, а стосовно релігії – регіоналізує, спеціалізує, відокремлює. Саме тому так співзвучні релігійна і національно-культурна реакції на глобалізм. Відповідно, глобальна культура може не тільки сприяти об'єднанню і, навіть, додати свій внесок у "релігійний ренесанс", але містить у собі певний контр-уніфікаційний потенціал, який діє на протигагу тенденції нівелювання культурних відмінностей, в яких так часто звинувачують глобалізацію. І вже підсумком глобалізму і постмодерну стало не тільки ослаблення ролі національних урядів, але й майже повсюдне, лінгвістичне, культурне розмежування. Більше того, не менш помітним підсумком є зростання та посилення місцевих тенденцій, фрагментація суспільства і регіоналізм, який зокрема, визнається чи не головною перешкодою на шляху консолідації загальноєвропейських зусиль.

Характеризуючи релігійні процеси доби глобалізації, не можна залишити поза дослідницькою увагою, яка спостерігається останнім часом у всьому науковому світі, щодо підйому та активізації фундаменталістських релі-

гійних рухів. Релігійний фундаменталізм опинився під пильною увагою не тому що прагне в минуле або бореться за канонічну чистоту, а тому що виявився щільно пов'язаним з крайніми агресивними силами в суспільстві, ставши ідейно-психологічною, морально-ціннісною, релігійно-правовою основою тероризму, який, в свою чергу, став незмінним супутником глобалізації.

**Висновки.** Глобалізація не протистоїть вірі, проблеми виникають при накладенні глобалізації на релігійну матрицю. Глобалізація, за визначенням, не може пристосовуватися до специфіки кожної цивілізації, але спроба не враховувати культурні та релігійні відмінності призводить до відповідної реакції, що виявляється в зростанні фундаменталістських настроїв, й їх крайньому прояві – тероризмі. Дане протиріччя призводить до дифузії політики і релігії, яка стає потужним інструментом, що має величезну руйнівну силу. Сьогодні необхідно осмислити місце релігії в глобалізаційних процесах. У зв'язку з цим видається актуальним провести комплексне дослідження взаємовпливу глобалізації та релігійного життя суспільства.

#### Список використаних джерел:

1. Генрих Д. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики./ Д.Генрих. – К.: КУРС, 2006. – 188 с.
2. Леонтьев А.Н. Развитие психики в онтогенезе/А.Н.Леонтьев. // Избранные психологические труды. – В 2-х т. – Т.1. – М.: Педагогика, 1983. – С.280 – 385.
3. Теоретичні проблеми сучасної етики. Навчальний посібник для студентів ВНЗ. /Т.Г.Аболіна, А.М.Єрмоленко та ін.. – 2-ге видання, переробл. та допов. – К.: ВД "Авіценна". 3013. – 344 с.

Надійшла до редколегії 27.03.19

A. A. Kudin

#### RELIGION IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION PROCESSES

*The article is devoted to one of the most urgent problems of modern religious studies – the problem of mutual influence of religion and globalization processes. It is noted that the term "globalization" itself is not completely open in terms of methodology. The article substantiates the position on the interrelation of religious and globalization processes with their main aspects – axiological and ethical. We can talk about the distribution of non-traditional religions on global and local. Local are those whose impacts are spread in one or two regions, do not go beyond the country. As to the effects of globalization on such religious entities, they are minimal. In addition, such educations are, to a greater degree, totalitarian entities that are subject to a charismatic leader, they are isolated from society and, thus, from globalization. Unlike local, global non-traditional religions are a "product" of globalization processes. But, if in the economic, socio-cultural spheres globalization is unification, it is the destruction of borders and divisions, and then religious globalization includes a diversity of religious nature. Undeniably non-traditional religions, both local and global, are serious rivals for traditional religions and cause a negative reaction from the latter. The influence of economic, cultural, informational and religious globalization on a person is analyzed; special attention is paid to the emergence and spread of non-traditional religious movements and currents that may lead to the emergence of a "one-dimensional person". There is also a link between globalization with religious fundamentalism and its extreme manifestations – terrorism.*

**Key words:** religion, globalization, person, activity, social, non-traditional religious trends, economics, politics, transnational corporations, values.

A. A. Kudin

#### РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

*Статья посвящена одной из актуальных проблем современного религиоведения – проблеме взаимовлияния религии и глобализационных процессов. Отмечается, что сам термин "глобализация" не является окончательно раскрытым с точки зрения методологии. Обосновывается положение о взаимосвязанности религиозных и глобализационных процессов с их главными аспектами – аксиологическими и этическими. Анализируются влияния экономической, культурной, информационной и религиозной глобализации на человека, особое внимание уделяется возникновению и распространению нетрадиционных религиозных движений и течений, которые могут привести к возникновению "одномерного человека". Также прослеживается связь глобализации с религиозным фундаментализмом и его крайним проявлением – терроризмом.*

**Ключевые слова:** религия, глобализация, человек, деятельность, социум, нетрадиционные религиозные течения, экономика, политика, транснациональные корпорации, ценности.

УДК 27-188.6

В. В. Кузев, канд. філос. наук, науковий співробітник

## ЧИСТИЛИЩЕ: ДО ПИТАННЯ ГЕНЕЗИСУ І ТРАНСФОРМАЦІЇ (ІСТОРИКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ)

*Стаття присвячена деяким питанням формування й трансформації доктрини чистилища в католицькій філософській та богословській думці. Розглядаються два аспекти даного феномену: імовірний вплив інших релігій на формування християнської ідеї чистилища і регрес ретрибутивної складової у концепції чистилища за сучасної доби. Шляхом історико-релігієзнавчого дослідження автор перевіряє гіпотезу стосовно впливу інших релігій на становлення християнської концепції чистилища. Особлива увага приділяється зороастрійській ідеї про окреме місце для середньої категорії душ. Автор доходить висновку, що попри низку спільних рис, означені дві доктрини виявляють істотні відмінності, що не дає право говорити про безпосередні запозичення.*

*У другій частині статті досліджується питання регресу концепції карального воздаяння стосовно чистилища. Автор відтворює класичну доктринальну систему чистилища як вона репрезентована в томізі та порівнює її з тією варіацією вчення, котра представлена в сучасних документах католицької церкви. Автор виявляє, що католицьке вчення про чистилище відображає загальну тенденцію до усунення ретрибутивного елемента з інфернології.*

**Ключові слова:** католицизм, чистилище, зороастризм, покарання, освячення.

У релігієзнавчій науці та в суміжних дисциплінах історія чистилища як окремого теологічно-філософського конструкту отримала певну репрезентацію. Так, окрім знаної праці Ж. Ле Гоффа, варто назвати роботи Г. Кюше, Дж. Уоллса, І. Морейра. Не можливо оминати увагою нещодавно опубліковану (2017) колективну монографію "Чистилище: філософські виміри", у написанні якої взяли участь фахівці з різних галузей гуманітарного знання.<sup>1</sup> До означеної тематики звертаються також Г.А. Келлі та Ж. Делюмо. І все ж певні складові означеної доктрини потребують більш детального висвітлення. У даній статті ми ставимо собі за мету принаймні частково заповнити окремі лакуни в заявленому проблемно-концептуальному полі. Ми зупинимось на двох аспектах даного феномену, котрі не привернули належної уваги дослідників: імовірний вплив інших релігій на формування християнської ідеї чистилища і регрес ретрибутивної складової у концепції чистилища за сучасної доби.

Стосовно власне генези ідеї чистилища, доцільно виокремити два основних підходи – еволюційний та трансформаційний. Згідно з першим, ідея чистилища, імпліцитно наявна в християнській релігії, розвивалася протягом довгострокового періоду перш ніж набула чітко окреслених форм. У більш ранній час, пише А. Гуревич, чистилище існувало ніби латентно: вірили у те, що в певних місцях загробного світу душі підлягають очисним процедурам, але ці місця мислилися швидше як відсіки пекла, ніж у вигляді відособленого царства [1, с. 379]. Як гадає дослідник, затвердження чистилища в структурі потойбічного світу відбулося значною мірою під тиском потреби віруючих у збереженні надії на порятунок, хоча б і ціною довговічних мук [Там само, с. 379]. Зовсім іншу позицію зайняв у цьому питанні Ж. Ле Гофф: на його переконання концепція, згідно з якою "це вірування розвивалося повільно, але цілеспрямовано, рухаючись від вже спочатку існуючих зачатків його всередині християнської догми ... найменше відповідає історичній реальності" [2, с. 91].

Ми схильні погодитися із судженням А. Гуревича, не заперечуючи той факт, що доктрина чистилища отримала догматичне оформлення й богословське обґрунтування у період Високого Середньовіччя. Якщо в даному аспекті еволюційний підхід видається виправданим, належно встановити, чи можна в даному разі стверджувати, що сама ідея чистилища з'являється у християнстві внаслідок переосмислення зовнішніх релігійних та культурних чинників. Адже на відміну від біна-

рної опозиційної схеми та концепції двоякого завершення, панівної в ранньому християнстві, чистилище передбачає як наявність третьої категорії людей, так і відповідно окремого третього місця. В доктринах тих релігій, з якими так чи інакше контактувало християнство, можливо віднайти низку ідей і теорій, близьких тим, із яких विकристалізувалося майбутнє чистилище. Відомо, що у багатьох богословських питаннях ранні християни мають своє коріння в передуючій єврейській традиції. Уже в книзі Еноха піднімається питання про стан душ померлих до Страшного суду. У іншому єврейському тексті, Друга книга Макавеїв, наявна думка, що молитви живих могли б допомогти мертвим. Не пізніше I ст. н.е. в творах талмудичних письменників згадується тричленний поділ померлих: праведні, цілком нечестиві й середні (Рош а-Шана 17а). "Сефер Хейхалот" (VI-VII ст.) містить таку саму ідею: душі тих, хто належить до проміжної категорії, підлягають очищенню в інфернальних сферах. Існують також інші паралелі у релігіях позаавраамічного кола: індуїзм, буддизм, маздеїзм, пізня греко-римська релігія тощо. У давньоєврейській традиції наявна віра в метемпсихоз та посмертне покарання за гріхи, підсумоване Платоном у *Державі* та інших діалогах: між інкарнаціями душі карають або винагороджують в інфернальних/небесних сферах, при тому покарання не триває вічно і переслідує насамперед педагогічні цілі. Ми гадаємо, що деякі з цих концепцій та образів імовірно внесли свій вклад у становлення ідеї посмертного очищення. Приміром, платонівське думання про загробні кари як засіб виховання було сприйнято Климентом Олександрійським, котрого можемо назвати якщо не отцем, то принаймні "дідом" чистилища. Однак, більш пильний погляд на цю проблему показує, що католицька доктрина чистилища виявляє значну своєрідність аби можна було вести мову про **безпосередні** запозичення. З метою прояснити дане питання Ж. Ле Гофф у "Народженні чистилища" здійснив порівняльний огляд, приділяючи однак недостатню увагу зороастрійській традиції. В наступних кількох абзацах ми внесемо належні доповнення.

Найбільший інтерес привертає ідея окремого місця для середньої категорії душ. Зороастрійський Хамистакан (Хамистаган) неодноразово порівнювали із християнським чистилищем. Підсумуємо, що нам відомо про цю доктрину згідно з зороастрійськими текстами. Хамистакан (пехл. *Hammistagān*, від "змішувати у [рівних пропорціях]", відомий також як *Nana* – "інше [місце]" та *Misvana Gātav* – "місце змішаних") є визначеним локусом, що знаходиться між землею та стоянкою зірок, себто першою сферою раю; він призначений для місцеперебування середніх, які переходять туди після індивідуального суду; людина знаходиться у Хамистакані до воскресіння, тобто останній існуватиме лише до за-

<sup>1</sup> Cuchet, Guillaume. *Le crépuscule du purgatoire*. Paris: Armand Colin, 2005. Cuchet, Guillaume, ed. *Le Purgatoire: Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012. *Purgatory: Philosophical Dimensions* / Eds. Kristof Vanhoutte, Benjamin W. McCraw. – Palgrave Macmillan, 2017. – 325 p.

гального есхатологічного завершення (Арда Віраз намаг, 6.9-11). Наголосимо, що Хамистакан не передбачає якихось очисних процедур. Мешканці цього рівня потойбіччя не знають особливих поневірян: "(їх покарання) – зміна погоди ... (залежно від пори року – В.К.) холод або жара. Іншого покарання їм немає" [3, с. 102]. На нашу думку, Хамистакан більше належить небесним сферам, аніж інфернальним.<sup>1</sup> Про це говорить характер існування у ньому, так само і просторова локалізація. Дана концепція виводиться не з ідеї посмертного очищення середніх, але засновується на уявленні про три категорії людей, кожній з яких, згідно з судовим вироком, призначається відповідне місцеперебування та умови життя. Таким чином, враховуючи усе вищезазначене, нам бачиться некоректним позначення Хамистакану через термін *чистилище*, як то можна зустріти в деяких публікаціях (напр. [4, с. 264]). Коли вже підшукувати аналогі, то зороастрійський Хамистакан правомірно зіставити (але не ототожнити!) із християнським *лімбом*, хоча й у цьому випадку наявні суттєві відмінності.

Доктрина посмертного очищення безперечно виявляє свою присутність у зороастрійській системі. Належно однак розрізняти між ідеями ордалії та власне очищення. Якщо перша відображена в ранньому зороастризмі (Ясна, 47:6), то друга характерна для більш пізньої стадії розвитку цієї релігії. Таке очищення мислиться, відповідно до різних текстів, або у контексті індивідуальної (себто до великого Суду), або колективної есхатології. Очищення протягом третьої ночі душі добросесної, але не цілковито чистої згадується в пехлевійському творі *Дадестан-і деніг* (24:4). У пізній авестійській літературі можна зустріти описи повселюдного очищення, котре відбуватиметься у кінці часів. Полум'яний розплавлений метал, – пише М. Ара, – представлений тут не лише як випробування, але як чистилище, проходячи через яке гріхи нечестивих згорають, підготовлюючи душу до життя у громаді праведників [5, с. 215]. Отже, на відміну від християнських уявлень (*locus tertius*), зороастрійське чистилище бачиться передусім як процес, а не як місце. Ще одна важлива відмінність полягає у тому, що очищення в зороастризмі віднесено – в низці текстів – до періоду універсального Суду, тоді як у католицькій догматиці дія *purgatorius ignis* починається з моменту смерті грішника, а з настанням Судного дня очищувальний процес кінчається. Попри те, що у релігії персів віднаходимо як трискладову категоризацію людства (поряд із тернарною просторовою локалізацією), так і концепцію посмертного очищення, ми не схильні стверджувати, буцімто на формування християнського поняття чистилища істотно позначалася есхатологія зороастризму. Дійсно, з усього вищезазначеного випливає, що доктрина Хамистакану розвивалася осібно від концепції очищення, остання ж є продуктом пізньозороастрійської думки і генеза її точно не з'ясована. Стверджувати ж, ніби дві названі ідеї були абсорбовані християнством, а тому суміщені воедино, значило би йти всупереч принципу достатньої ґрунтовності.

До того належить додати, що у християнстві трьохскладова категоризація померлих, співвідносна з трьома головними локусами потойбіччя остаточно встановлюється лише в кінці XII ст. [2, с. 329];<sup>2</sup> тоді як у зороастризмі вчення про три шляхи душі відображено уже в Гатах. Відтак, коли зороастрійське віяння дійсно мало місце, воно б проявилось значно раніше. Прихильники

зовнішніх витоків чистилища у значенні відповідного місця для третьої проміжної категорії грішників могли б опонувати, що своєчасному встановленню тернарної схеми за зороастрійським зразком завадила протидія авторитету Августина та Граціана, котрі запровадили поділ на чотири групи. Проте нам таке пояснення здається непереконливим.

Переїдемо до іншого пункту нашого дослідження. Належно виокремлювати дві основні інтерпретації посмертних очисних страждань, наявних у християнській традиції. Згідно з першою, представленою зокрема олександрійською школою, функція страждання полягає у перевихованні грішника, сприяє його моральному вдосконаленню, відтак телеологічна логіка тут спрямована до **майбутнього**. Відповідно до другої (виразником якої є, приміром, середньовічні схоласти), очисні страждання, що переживає душа, розуміються насамперед як справедливе покарання за гріх, здійснений суб'єктом у **минулому житті**.

Тенденція до юридичного витлумачення багатьох віроповчальних положень (насамперед про гріх та відповідь), взагалі характерна для католицизму, стала – внаслідок еволюції права й посиленні його значення в суспільстві – ще більш помітною у богословському середовищі XII ст. і позначилася на новому баченні гріха та покаяння. Акцентувалося розмежування між свідомим гріхом та проступком, здійсненим ненавмисне або через незнання, що збагачувало поняття персональної відповідальності [2, с. 318]. Ще більш вагомою для обґрунтування доктрини чистилища стала дистинкція між провинною (*culpa*) та покаранням (*poena*). Якщо провинна знімалася через розкаяння та сповідь, то покарання передбачало відбування визначеної церквою епитимії, котра розумілася як акт сатисфакції і полягала у виконанні справ благочестя, співвідносних із характером та ступенем прогрішення. При тому якщо покаяння не виконувалося з якихось причин, вважалося, що цей борг залишається і в наступному житті, а відтак має бути сплачений у чистилищі.

Певна співвідносність загробного покарання із скоєним гріхом декларувалася у християнстві ще у новозавітних писаннях, однак протягом століть вона існувала лише у вигляді загальної, позбавленої усілякої конкретики схеми; до того ж, застосовна до вічності пекла, вона фактично втрачала своє первинне значення. У пенітенціарному вимірі чистилища проступки класифікуються за критерієм своєї важкості і згідно з їх ступенем визначається тимчасове покарання, виражене у квантитативній формі. Скорочення стоку/інтенсивності кари через заступництво церкви було можливо за умови збереження фактору ретрибутивного балансу, коли міра гріха компенсувалася еквівалентною сумарною мірою заслуг. Це положення пізніше лягло в основу практики індульгенцій та вчення про понадналежні заслуги (*merita superabundantia*), нескінченним запасом яких церква в особі Папи та єпископів могла розпоряджатися в силу наданої згоди влади.

Отже, чистилище оформлювалося у середовищі теологічного юридизму і за внутрішнім істотним наповненням є пенітенціарним концептом. Католицька догматика передбачає, що розкаяння та сповідь знімають лише провинну, при тому людина в той чи інший спосіб зобов'язана відбутися ще й тимчасове покарання за гріхи. Акінат обґрунтовує існування чистилища наступним чином. Божественна справедливість вимагає належного покарання за гріх. Якщо борг покарання не виплачується у повному обсязі після того, як пляма гріха була змита розкаянням, ті, хто не завершили покаяння у земному житті, будуть покарані після смерті у чистилищі

<sup>1</sup> Щоправда Манушчір, автор *Дадестан-і деніг*, інферналізує Хамистакан, ототожнюючи його, точніше одну з його секцій, з першим рівнем пекла (Dd. 32.3).

<sup>2</sup> Однак уже Амброзій, Іларій та Амброзіастер дотримувалися тричасного розмежування людства: святі, нечестиві та змішані.

(Suppl. Appendix II, 1). "Це очищення, – пише Фома у іншому творі, – здійснюється через покарання (*poenas*), так само як у цьому житті очищення відбувається через покарання, що відшкодовує борг" (SCG, IV, 91, 6). Означене розуміння чистилища (**сатисфакційна модель**) домінувало у католицькій теології на рівні *de fide* впродовж віків аж доки у XX-XXI ст. воно починає витіснятися іншим поглядом, котрий можна позначити як **санктифікаційна модель**. Так, у новому Катехізисі Католицької Церкви необхідність чистилища пояснюється так: "Ті, що вмирають у Божій благодаті і приязні, але недосконало очищені, хоч певні свого вічного спасіння, зазнають після смерті очищення, щоб отримати святість, необхідну для входження в Божу радість (ККЦ, 1054). Тобто автори катехізису стверджують, що метою зазначеного очищення є підготовка до цілестіального способу буття, певні онтологічні перетворення, корегування особистісних якостей заради досягнення стану, що в даній релігії позначається як святість.

Для того, аби з належною виразністю продемонструвати істотні зміни у концепції чистилища, потрібно ще раз фокусувати увагу на опорних конструкціях традиційної концепції чистилища. Від чого, власне, очищується душа? Чистилище не призначено для спокутування смертного гріха, котрий за визначенням заслуговує нескінченного покарання. Відтак залишаються три можливих дефекти, що потребують корекції: веніальні гріхи не спокутуванні на землі (власне провина); схильність до пороку; тимчасове покарання за гріхи, пробачні або смертні. До XX ст. була поширена думка, що провина веніальних гріхів прощається у момент входження у чистилище. Стосовно порочних схильностей, то поперше, вони (в католицькому вченні) самі по собі не є гріхом, по-друге, вони зникають у мить розлучення душі й тіла – Бог зовнішнім чином трансформує людину, елімінуючи в той чи інший спосіб хибні нахили та імпринти, опосередковані минулими гріхами.<sup>1</sup> Отже, єдине, що утримує душу в чистилищі, це *reatus poenae* – борг справедливості. Католицький автор Мартен Жюжі [Jugie] (1878-1954) наголошує, що одразу після входження у чистилище, душа є цілковито свята, спрямована до Бога, сповнена найчистішою любов'ю. Немає жодної потреби у вдосконаленні або прогресуванні у добродетності, окрім того, це було б неможливим після смерті ("Purgatory and the means to avoid it", цит. за: [10, с. 65-67]). Традиційна доктрина чистилища, схоже, не передбачає подальшого морального покращення чи зростання у святості. Душа, говориться у "Словнику догматичної теології" (1957) затримується у чистилищі через наявність боргу тимчасового покарання і перебуватиме там доти повністю не сплатить свій борг [8, с. 235]. Інші причини не згадуються.

Сучасне католицьке вчення про чистилище відображає загальну тенденцію до усунення ретрибутивного елемента з інфернології, яка стала особливо помітна після II Ватиканського собору. Чистилище визначається як стан звільнення від "нездорового прив'язання до творинь". При тому наголошується, що як вічне, так і дочасне покарання не повинні розглядатися як помста, *накладена Богом ззовні*, бо вони виникають із самої природи гріха (ККЦ, 1472, курсив наш. – В.К.). Церква,

<sup>1</sup> Таке думання сприяє, серед іншого, розумінню яким чином "звичайна" людина, котра лише покалася у гріхах та відбула належну епітимію на землі, але при тому не зазнала глибокого психологічного перетворення, не позбулася *concupiscentia* (гріховний нахил), **одразу** виявляється придатною для блаженного бачення. Можливо, що теорія пояснює також неможливість грішити на небесах попри збереження свободи волі. При цьому однак виникає низка нових запитань.

принаймні *de jure*, не відмовляється від сатисфакційного розуміння чистилища, однак ця складова виражена значно менше. Так, Папа Павло VI у конституції *Indulgentiarum doctrina* (1967) нагадує, що покарання за гріх залишається навіть тоді, коли знімається провина, як це випливає із вчення про чистилище (ID, 1). Поряд з тим, конституція демонструє відхід від суто юридичного та механічного витлумачення гріха і відплати, відтак чистилище характеризується у термінах як покути, так і власне очищення, себто внутрішніх змін, переми мислення тощо. У подібному дусі висловлюється Іоанн Павло II, котрий у 1999 р. присвятив кілька загальних аудієнцій питанням майбутнього життя. Перш ніж увійти до Царства Божого, пояснив Понтифік, кожен слід гріха всередині людини має бути усунений, а кожна недосконалість – виправлена. Саме це і відбувається у чистилищі (генеральна аудієнція 4 серпня 1999 р.) [7].

Узагальнюючи, можна сказати, що нинішнє католицьке чистилище поєднує реставраційний та ретрибутивний підходи із помітним переважанням першого.<sup>2</sup> Означена трансформація покликана інші, менш помітні, проте важливі зміни. Душі у чистилищі знову повертаються провина гріха з тих міркувань, що повага до "персональної гідності створеної особи" передбачає кару лише у тому випадку, коли все ще наявна провина. Далі, покарання стає педагогічним засобом: "Здається, більш збігається із святістю Бога уявлення, що Він буде поступово трансформувати та вдосконалювати душу доки вона не виявиться готовою увійти до неба, аніж, що Він каратиме душу, в усіх відношеннях достойну блаженного бачення" [9, с. 828].

Акцентування на санктифікаційній функції чистилища звісно більш відповідало модерній етико-аксіологічній парадигмі, аніж традиційне вчення, разом з тим, такий хід ставив під питання чимало концепцій, котрі впродовж століть служили раціональними опорами названої доктрини. Мова насамперед йде про квантитатизацію провини і відплати стосовно чистилища. Згідно з традиційним розумінням, термін перебування у чистилищі,<sup>3</sup> або інакше характер та інтенсивність страждання накладаються пропорційно кількості й тяжкості гріхів, відтак відбувши належний строк, душа вважалася такою, що сплатила всі борги і зноситься до неба. Ніякі фактори зовнішнього чи внутрішнього порядку не можуть завадити цьому процесу. Нагадаємо тепер, що відповідно до сучасного переконання, душа має не лише відбути дочасне покарання, але й очиститися від гріховних схильностей, піддатися моральній корекції. Постає питання яким чином принцип пропорційності страждання застосовний щодо цієї другої функції чистилища. Погоджуючись з тим, що пропорційність збері-

<sup>2</sup> Все сказане не означає, звісно, що до XX ст. у католицькій було відсутнє санктифікаційне розуміння чистилища. Так, хоча Акваїнат витлумачував чистилище у юридичній термінології боргу та сатисфакції, він, як здається, не заперечував і власне реформативну його функцію (див. Suppl. Appendix II.2.2). Ми однак мали на меті виявити **домінуючі** тенденції, відображені у творах більшості авторитетних теологів та закріплені в офіційних церковних документах.

<sup>3</sup> Ми вживаємо темпоральну лексику з усвідомленням її умовності щодо даного дискурсу. Хоча в традиційній середньовічній теології деякі автори визначали сутність покарання не лише в термінах інтенсивності, але й часової протяжності, наразі католицька теологія відходить від квантитативного підходу. Вважається, що душі в чистилищі перебувають у *aevum* (середній темпоральний модус буття між позачасовою вічністю та часовим досвідом матеріальних істот), а відтак знаходяться поза рубежами звичних темпоральних констант. Однак, тут належить зазначити, що згідно з католицьким вченням, душі ще не увійшли у вічність, що дає підставу говорити про певні часові межі, нехай вони й різняться від відомих нам фізичних вимірів.

гається, треба визнати, ніби певна міра страждання неодмінно призводить до відповідного ступеню морального прогресу, що є доволі суперечливою тезою. Коли ж заперечується пропорційність, стають незрозумілими критерії накладання очисних покарань.

Далі, якщо сплата боргу через страждання та моральне зростання не відбуваються з абсолютною відповідністю одне одному, себто не тривають чи не завжди тривають паралельно – адже названі явища є різної природи – можливий випадок, коли внутрішня трансформація відбулася, але сатисфакція за минулі прогрішення не сплачена. У такому разі, досконала душа каратиметься певний час у чистилищі – це власне і є стан речей, що передбачає традиційна доктрина і який нині визнається як неприйнятний. Більші ускладнення виникають в разі протилежної ситуації: борг дочасного покарання уже сплачено, тоді як звільнення від гріховного нахилу ще триває. З огляду на те, що така душа не спроможна увійти до небесного блаженства, страждання її продовжуватимуться доки вона не набуде потрібних якостей. При тому інтенсивність і час цих страждань (безвідносно до того, чи йде мова про кару прокляття, чи про чуттєве покарання) як здається не лише не відповідатимуть ступеню прогрішення, а й взагалі застосовуватимуться без усякого прогрішення у власному сенсі, бо ж гріховна схильність не визнається гріхом.

Потім, моральна трансформація у чистилищі навіть коли вона витлумачується як завершення процесу, розпочатого у земному житті, вірогідно передбачає раціональні, морально вільні акти, позитивний відклик на бажання Бога звільнити людину від слідів гріха, інакше кажучи – душа зберігає свободу волі у чистилищі. По-перше, це суперечить узвичаєному в католицизмі розумінню про вольовий стан душі. Душа, вважається спроможною до змін за умови, що вона об'єднана з тілом, коли ж вона повністю відокремлена від тіла, воля душі стає нерухомою (SCG, IV.95). По-друге, коли свобода волі душі усе ж визнається, це ставить під питання тезу про *обов'язкове* досягнення належного морального стану.

Нарешті, якщо призначення чистилища полягає у вдосконаленні душі, стає незрозумілим яким чином корелюється з цим процесом практика індульгенцій та система заступництва у тому їх витлумаченні, котре було затверджене в католицизмі. Дійсно, як зауважує Д. Уоллс, якщо душа у чистилищі затримана там через об'єктивний борг, котрий треба сплатити, аби вдовольнити божественну справедливість, має сенс припущення, що члени того самого містичного тіла можуть допомогти їй (скоротити або прискорити потойбічну сатисфакцію) через здійснення субституційних актів. Однак, якщо ціль перебування у чистилищі є моральне поліпшення конкретної особистості, постає питання наскільки і в який спосіб можуть бути ефективними добрі справи, молитви, пожертви та інші заслуги, що чиняться іншими людьми [10, с. 68].<sup>1</sup>

Сучасна інтерпретація доктрини індульгенцій більш прилаштована до реставраційної концепції чистилища, при тому перша втрачає своє суто раціональне юридично-ретрибутивне підґрунтя. Приміром, на генеральній аудієнції 29 вересня 1999 р. Папа Іоанн-Павло II зробив акцент на "незбагненній таємниці божественної мудрості" у котрій дар заступництва може принести користь померлим віруючим. Індульгенції не слід розуміти як автоматичну передачу заслуг, "як нібито ми говорили б про речі" і котра сама по собі призводить до прощення.

<sup>1</sup> Це ускладнення визнають і самі представники католицької традиції. Деякі прихильники традиційного розуміння сутності індульгенцій не схвалюють новітнього курсу на санкціонування модель чистилища [10, с. 66-68].

Як впливає зі слів Понтифіка, власне страждання у чистилищі не є необхідним для особистісного перетворення, позаяк цілюща функція покарання може бути здійснена через "інші канали благодаті" [6].

Усе вищесказане дозволяє зробити наступні узагальнення. Морфогенез доктрини чистилища зайняв тривалий період і відбувався під дією різних чинників – релігійних, ідеологічних, соціальних, культурних тощо. Оскільки християнство, як і будь-яка релігія взагалі, не є ізольованою системою, але розвивається і трансформується у тому числі через взаємодію з іншими релігіями та філософськими теоріями, цілком валідним є здогад, що на становлення чистилища впливали також зовнішні по відношенню до християнства теоретичні побудови. На нашу думку, вчення про очисний вогонь, яке розвивали Климент і Ориген і котре має серед своїх витоків платонівське уявлення про загробні кари як засіб виховання, позначилося на формуванні концепції чистилища. Разом з тим, наша розвідка показує, що гіпотеза про зороастрійські витoki означеної ідеї навряд чи відповідає дійсності. Хамистакан (квзіаналог чистилища) не є його відповідником ні як елемент космологічної системи, ані функціонально. Концепції очищення в зороастризмі й католицизмі також виявляють надто суттєві розбіжності аби говорити про імовірні запозичення.

За своїм сутнісним наповненням традиційне католицьке чистилище є пенітенціарним конструктом. Однак наразі усталена ретрибутивна модель пекла – а чистилище завжди було приналежним до інфернального дискурсу – переживає свій занепад внаслідок глибинних перетворень в етичній, аксіологічній та юридично-правовій сферах. Притаманне сьогodenному християнству прагнення нівелювати суперечливі для нинішньої суспільної свідомості теорії та вчення призводить до того, що власне каральна функція чистилища відходить на маргінес доктринально-теологічного простору. Те витлумачення чистилища, котре декларується нині в католицькому віровченні, поєднує дві теоретичні моделі – сатисфакційну та санкціонування. В логіко-раціональному зрізі означене сполучення призводить до розбалансування усієї системи, позаяк між цими підходами наявні серйозні внутрішні розходження.

#### Список використаних джерел:

1. Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – 544 с. – (Серия "Письмена времени").
2. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Жак Ле Гофф: пер. с фр.: В. Бабинцева, Т.А. Краевой. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ Москва, 2009. – 544 с.
3. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / [Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой]. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – 206 с.
4. Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов / О.М. Чунакова; Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. – М.: Вост. лит., 2004. – 286 с.
5. Ara M. Eschatology in the Indo-Iranian traditions: the genesis and transformation of a doctrine / Mitra Ara. – New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2008. – 258 p.
6. John Paul II General Audience, Wednesday, 29 September 1999 [Electronic resource]. – Mode of access: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_29091999.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_29091999.html)
7. John Paul II general audience, Wednesday, 4 August 1999 [Electronic resource]. – Mode of access: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_04081999.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_04081999.html)
8. Parente P. Dictionary of Dogmatic Theology / Parente P., Piolante A., Garafalo S. – Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1957. – 310 p.
9. The New Catholic Encyclopedia: 15 volume / Ed. Thomas Carson. – Gale Research Inc., 2002 – Vol. 11 Pau-Red. – 2002 – 998 p.
10. Walls J. Purgatory: The Logic of Total Transformation / Jerry L. Walls. – Oxford University Press, 2011. – 232 p.

Надійшла до редколегії 25.02.19

V. V. Kuzev

**PURGATORY: TO THE QUESTION OF GENESIS AND TRANSFORMATION  
(HISTORICAL AND RELIGIOUS STUDY ANALYSIS)**

*The article is devoted to some issues of the formation and transformation of the purgatory doctrine in Catholic philosophical and theological thought. Two aspects of this phenomenon are considered: the probable influence of other religions on the formation of the Christian idea of purgatory and the regress of the retributive component in the concept of purgatory in the modern era. Through a historical-religious analysis the author tests the hypothesis about the influence of other religions on the formation of the Christian doctrine of purgatory. Particular attention is paid to the Zoroastrian idea of a separate place for the middle category of souls. The author comes to the conclusion that, despite a number of common features, the two doctrines reveal significant differences, which does not give us the right to speak about direct borrowing.*

*In the second part of the article the question of regress of the concept of punitive retribution relative to purgatory is examined. The author reproduces the classical doctrinal system of the purgatory presented in Thomism and compares it with the variation of the doctrine that is represented in modern documents of the Catholic Church. The author holds the opinion that the doctrine of purgatory was formed in the environment of theological legalism and is by its nature a penitentiary concept. The classical concept of purgatory provides that purification is done through punishment. This concept may be called a "satisfaction model". However, in modern Catholic thought there is a departure from this model in favor of the other. The author claims that now the traditional retributive model of hell – and purgatory has always belonged to the infernal region – is experiencing its decline as a result of deep transformations in the ethical, axiological and legal sphere. Catholic doctrine of purgatory reflects a general tendency to eliminate the retributive element from infernology. According to modern documents of the Catholic Church, purgatory is now understood as a state/place where a person must experience the deep inner transformation necessary to join the divine being. This understanding of purgatory may be called the "sanctification model". Now the Catholic Church is trying to combine these approaches with a noticeable predominance of the second approach. The author believes that in the logical-rational area the indicated connection leads to an imbalance of the entire system, since there are serious internal differences between these approaches.*

**Key words:** Catholicism, purgatory, Zoroastrianism, punishment, sanctification.

B. B. Кузев

**ЧИСТИЛИЩЕ: К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ  
(ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)**

*Статья посвящена некоторым вопросам формирования и трансформации доктрины чистилища в католической философской и богословской мысли. Рассматриваются два аспекта данного феномена: вероятное влияние других религий на формирование христианской идеи чистилища и регресс ретрибутивной составляющей в концепции чистилища в современную эпоху. Путем историко-религиоведческого исследования автор проверяет гипотезу о влиянии других религий на становление христианской доктрины чистилища. Особое внимание уделяется зороастрийской идее об отдельном месте для средней категории душ. Автор приходит к выводу, что несмотря на ряд общих черт, две рассматриваемые доктрины обнаруживают существенные различия, что не дает право говорить о непосредственных заимствованиях.*

*Во второй части статьи исследуется вопрос регресса концепции карательного воздаяния относительно чистилища. Автор воспроизводит классическую доктринальную систему чистилища представленную в томизме и сравнивает ее с той вариацией доктрины, которая репрезентирована в современных документах католической церкви. Автор обнаруживает, что католическое учение о чистилище отражает общую тенденцию к устранению ретрибутивного элемента из ифернологии.*

**Ключевые слова:** католицизм, чистилище, зороастризм, наказание, освящение.

УДК 2-78+299.572 (4)+141.78

Г. С. Лозко, д-р філос. наук, проф.

**ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНГРЕС ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙ  
ЯК МІЖНАРОДНИЙ ФОРУМ РІДНОВІРІВ**

*У статті розглянуто історію та головні концептуальні засади Європейського конгресу етнічних релігій (ЄКЕР) як міжнародного форуму для спілкування європейських етнорелігійних громад, які відроджують автентичні духовні традиції й практики у своїх країнах. Зокрема, для ілюстрації подано докладний звіт про XVI ЄКЕР (2018) від безпосереднього учасника, Декларацію XIV ЄКЕР (2014), а також представлено спостереження щодо розвитку традиціоналізму в італійській організації "Римський традиційний рух", що для викладання курсу релігієзнавства матиме науково-прикладне значення. Зроблено висновок про історичні закономірності етнорелігійного ренесансу.*

**Ключові слова:** Європейський конгрес етнічних релігій (ЄКЕР), рідна віра, рідновіри, етнорелігія, етнорелігійний ренесанс, "Римський традиційний рух" (Movimento Tradizionale Romano).

У червні 1998 р. у Вільнюсі (Литва) з ініціативи відомого фольклориста-етнографа Йонаса Трінкунаса було засновано Світовий Конгрес Етнічних Релігій – World Congress of Ethnic Religions (WCER). Мета конгресу: стати міжнародним форумом для релігійних громад і груп, які відроджують автентичні національні релігійні традиції в своїх країнах. Члени WCER представляють: балтійські, слов'янські, германські, грецькі та римські автентичні релігійні традиції. З 1998 до 2003 конгреси відбувалися щороку в різних містах Литви [1, с.238–242]. У 2004 організацію чергового форуму взяла на себе грецька автентична конфесія "Верховна Рада справжніх еллінів" (м. Афіни), яка провела міжнародну науково-пізнавальну конференцію на тему: "Високі цінності дохристиянських етнічних традицій і релігій" та познайомила учасників з духовною спадщиною античної Греції. Відтоді щороку (а згодом з періодичністю один раз на два роки) з'їзди й конференції європейських рідновірів відбуваються в різних країнах: Бельгія (Фландрія, 2005) на тему "Духовність і традиція в анти-традиційному світі"; Індія (2006 р.) конференція проведена у співпраці з Міжнародним центром культурології

та Всесвітнім конгресом стародавніх культур і традицій на тему: "Духовність поза релігіями"; Латвія (2007) на тему: "Дух побачить нове світло в повороті віків"; Польща (2008); Індія (2009); Італія (м. Болонья, 2010 р.) на тему "Етика в сучасному світі"; Данія (2012 р.); Чехія (м. Прага, 2016 р.); Італія – конференція на тему "Язичницькі ритуали і їх джерела" (м. Рим, 2018).

У 2010 р. у зв'язку з переважно європейською локалізацією етнорелігійних груп назву "Світовий конгрес етнічних релігій" було змінено на "Європейський конгрес етнічних релігій" (ЄКЕР). Проте, участь представників інших континентів не обмежується, оскільки в США є балтійське представництво етнорелігійних груп Литви, Латвії, Естонії; в Індії, яка є осердям спільних індоевропейських релігійних традицій, європейським рідновірам також завжди є чому повчитися, тому співпраця триває. Збереження рідних духовних традицій було належно оцінено урядом Литви. Так, у 2013 р. Президент Даля Грібаускайте нагородила головного кривіса (жерця) Литви Йонаса Трінкунаса за його невтомну працю найвищою нагородою Литви – лицарським Орденом Гедимінаса (останнього язичницького князя

Литви): "за самовіддану працю на благо Литви, боротьбу за свободу Литви від радянського тоталітаризму а також за поширення краєзнавчих та релігійних знань".

Нині ЄКЕР виповнилось 20 років – як для міжнародної організації, що існує виключно завдяки ентузіазму непересічних особистостей, які сповідають духовні цінності, це вже немало. Черговий XVI Європейський Конгрес Етнічних Релігій (ЄКЕР) відбувся 19-22 квітня 2018 р. у Римі (Італія) у престижному палаці Феррайолі (Ferrajoli), що на площі Колонна.

Господарями Конгресу на цей раз стали представники італійської конфесії рідної віри "Movimento Tradizionale Romano" (MTR – дослівно: "рух традиційний римський", далі будемо називати "Римський традиційний рух"). Перший день роботи конгресу, як і зазвичай, був присвячений презентаціям учасників. Другий день – теми: "Язичницькі обряди та їх джерела".

Відкриття цьогорічного Конгресу розпочалось з музичного славення італійського композитора Джакомо Пуччіні "Inno a Roma" у виконанні симфонічного оркестру [2]. Відкрив XVI ЄКЕР Президент MTR Данієло Ліотта. Потім виступив віце-президент MTR принц Гуглієльмо Джованеллі Марконі: він як господар палацу Феррайолі розповів про історію палацу та символічність проведення Конгресу поруч з Колонною римського імператора, одного з останніх язичницьких філософів Марка Аврелія (121 – 180 рр.), який, за його словами, мав метафізичні стосунки з Богами, й у своїх книгах "Роздуми" ("Meditationes") висловив думку, що всі люди з допомогою духу беруть участь у божественному [3]. Нині на згаданій колонні, щоправда, вже стоїть статуя апостола Павла (встановлена в XVI ст. на знак перемоги християнства над язичництвом). Так само, на колонні імператора Траяна в 1588 р. встановлено скульптуру апостола Петра. Таке нівелююче культуру втручання християн у давні архітектурні пам'ятки тут, як і скрізь у світі, типове. Проте, народна пам'ять зберегла первісні назви цих колонн. Участь принца Г. Д. Марконі в етнорелігійному русі Італії є показовою, оскільки демонструє, що представники римської аристократії не байдужі до релігійних традицій предків. Це дає змогу конфесії ширше заявляти про себе. Далі делегатів привітав Президент Європейського Конгресу Етнічних Релігій Андерс Корбан-Артен (Іспанія) та побажав їм плідної роботи й гарного спілкування. Головував на Конгресі директор MTR, журналіст Паоло Касоларі.

У перший день роботи Конгресу учасники представили свої конфесії рідної віри, які діють в їхніх країнах. Було заслухано представників: Італії, Греції, Іспанії (кельтська традиція), Литви, Латвії, Норвегії, США (Каліфорнія, амбасадор литовської "Ромуви"), Франції (Друїди Галлії), Чеської Республіки ("Слов'янський круг"), України (Об'єднання рідновірів України), Бельгії, Росії та інших, всього з 15-ти країн [4]. Україну на ЄКЕР представляв Релігійний центр Об'єднання Рідновірів України (ОРУ), щоправда, делегація була малочисельною. Фінансові можливості українців утруднюють щорічну участь України в цих міжнародних форумах, оскільки оргвносок поступово зростає, що є прикрим фактом, оскільки позбавляє українських рідновірів можливості ділитися своїм національним філософським надбанням та духовним досвідом, який в Україні є достатньо багатим і самобутнім, наприклад, розробка професором В. Шаяном філософсько-концептуальних засад відродження рідної віри, яке він розпочав з 1934 р. у м. Львові [5], "Стратегічна програма розвитку слов'янської рідної віри", розроблена Об'єднанням Рідновірів України і прийнята на Десятому Родовому слов'янському вічі в м. Ужгороді в 2013 р. [6, с. 102 – 112] та ін.

З яскравими пізнавальними доповідями виступили італійські науковці, археологи, журналісти, експерти, які розповіли про язичницькі старожитності Риму й загалом Італії та ознайомили гостей з історією відродження італійської рідної віри. Так, відомий археолог, доктор Сандра Мацца, нещодавно зарахована до MTR, яка безпосередньо брала участь у розкопках священних пагорбів Риму, представила своє дослідження римського обряду, що враховує всі етапи створення міста, відображені в роботах істориків та латинських і грецьких учених. Філософ традиції, адвокат Джандоменіко Казаліно висвітлив тему: "Рим і магічна сила обряду", в якій доводив, що "римський обряд має ініціативну сутність у королівській традиції", яка надавала воявоначного характеру й героїчних рис первісній римській традиції. З цих причин, на думку Казаліно, "римська релігія не має духовної потреби в міфічному, символічному, таємничому або теургічному посередництві" [4; 7].

Для всіх учасників була цікавою презентація релігійної конфесії MTR, зроблена його Президентом Данієло Ліотта, який познайомив з історією та літературними, історичними й археологічними джерелами римського приватного обряду, що практикуються сьогодні, наголосивши, що вони сповнені поваги та релігійності (pietas – благочестя), що вимагає абсолютної уваги до ритуалів, точного виголошення молитов, бездоганного виконання адорацій (символічних жестів). Було наголошено на тому, що римська релігія, на відміну від багатьох інших європейських етнічних релігій, має писемні філософські джерела повного ритуалу рідної віри (Катон, Макробіус, Вергілій, Мартіанус Капела та багато ін.), а також етрусько-римські археологічні джерела, які допомагають у відтворенні просторового виміру обрядовості. Значну групу джерел становить "жива книга" – італійський і європейський фольклор, пов'язаний зі священним календарем, родинними обрядами та звичаями Італії, Австрії, Словенії та ін., де й донині багато рідних Богів "замасковано" під християнських святих. У доповіді було наведено цікаві деталі, наприклад: Чарльз Годфрід Леланд, американський антрополог кінця XIX ст., виявив майже повний етрусько-італійсько-кельтський пантеон фей, духів, Богів та сутностей, які були ціле тисячоліття пошановані на просторах Тоскани та Emilia-Romagna; в Центральній-Східній Альпах та ін. У доповіді було наголошено й на середньовічній і пізній літературі (напр., Данте Аліг'єрі), авторах та групах XX ст. (напр., Ю. Евола, групи "Eklat(s)" та "UR"), які осмислювали давні релігійні традиції. Однак, зазначено, що глибокого теологічного аспекту рідних Богів нині недостатньо, отже сучасна філософія має перспективи осмислення безцінних духовних скарбів наших предків, бо езотерична традиція, філософія та магія завжди в історії супроводжували національні еліти. Було також висловлено впевненість у відродженні автохтонної італійської віри: "Ми не фермери XV століття чи стародавні римляни: ми є етнічними італійцями, і це наша легітимна традиція, як і право на кров, культуру, ґрунт та мову" [7].

Від грецької делегації виступив очільник Верховної Ради Справжніх Еллінів (укр. ВРСЕ), невтомний борець проти релігійної дискримінації рідновірів у Греції Власіс Рассаїс, який подарував колегам з MTR бюст філософа епохи Ренесансу Георгіуса Гемістоса Плетона (неоплатоніка), який блискуче доводив безпідставність християнських претензій на абсолютну істину, а для пояснення будови світу використовував пантеон давньогрецьких язичницьких Богів. Плетон, зокрема вважав, що "через небагато років після його смерті вчення Мухаммада і Христоса розваляться, а істинна Правда пройде через кожен терен земної кулі" [8; 9, с. 3]. Він намагався створити нову "платонівську" академію, де читав свої лекції. Нарешті, відроджена релігія еллінів (ВРСЕ),

яка вже понад два десятиліття жорстко переслідувалась християнською церквою, визнана в Греції в статусі "відомі релігії". Всі учасники оплесками привітали еллінів з цією, хоч поки що й частковою, перемогою. Проте пан Власіс повідомив, що боротьба не закінчена, й розповів про ті претензії урядових установ, які заперечують вживання слова "етнічна" в назві рідної релігії еллінів, упереджено й безпідставно вбачаючи в цьому науковому терміні "нацизм". У 2014 р. для державної реєстрації громади еллінів вимагали наявності 400 вірян (для порівняння: в Україні первинна релігійна громада реєструється в державному порядку за наявності 10 осіб).

Від литовської "Ромуви" виступила Верховна жриця Литви Інія Трінкунене (це з ініціативи її чоловіка св. пам. Йонаса Трінкунаса, у Литві в 1998 р. було засновано Світовий Конгрес Етнічних Релігій). Вона повідомила, що литовська рідна віра зареєстрована як конфесія в 1992 р., хоча існувала ще з 60-х років ХХ ст. Традиційною окрасою всіх литовських обрядів рідної віри є музика й спів. Ще в радянські часи її чоловіком був створений фольклорний гурт "Кулґрінда", який виконує народні пісні, присвячені всім рідним Богам. Тоді існувало лише три громади, нині до конфесії входить 25 громад. Проте офіційне визнання державою ще потребує підтримки з боку громадськості та сусідніх країн. Оскільки Ромува визнана як "неорелігія", отже вона має обмежені права порівняно з християнством, ісламом і юдаїзмом, тому триває боротьба за визнання її *традиційною етнічною* релігією Литви. Ромува вже має підтримку Далай Лами. "Хто з наших друзів зміг би підтримати етнічну релігію Литви, будь ласка, направляйте свої звернення на ім'я міністра литовського уряду", – заклкала Інія Трінкунене. Від Ромуви також виступила її амбасадор в США пані Пруденс, яка керує язичницькими групами балтів (литовців, естонців, латишів) у США. Вона повідомила, що кількість рідновірів зростає: на конференцію й фольклорний фестиваль в Сан-Франциско в березні 2018 року прибуло 700 балтів-рідновірів.

Крістоффер Скауг Ейд – провідний шаман Норвегії, вікінг, розповів, що протягом 300 років у його країні забороняли користуватись шаманськими бубнами. Нині ця заборона знята, і на багатьох весіллях можна почути ці магічні народні інструменти. Поки не було кордонів між скандинавськими країнами, шамани могли переходити на різні території, зберігаючи таким чином давні релігійні традиції. Під час обрядів шамани різних країн стоять в одному колі. Нині язичницькі громади існують у шести районах Норвегії, також є групи скандинавської традиції в Америці, Азії, Фінляндії та Росії. Крістоффер живе в м. Осло, столиці Норвегії. Цікаво, що до 1624 р. давня столиця вікінгів називалась Вікія (Vichia), але від 1624 р. данський король Кристіан IV (тоді Норвегія була провінцією Данії) переселив мешканців на нове місце, яке назвав Християнія на свою честь. Ця назва (норв. *Christiania*, варіант *Kristiania*) проіснувала до 1925 р., коли місту повернули стародавню назву Осло (що означає Устя річки Ло).

Латвійська делегація порадувала присутніх народними піснями й щирими побажаннями гарного спілкування. Основними доповідачами від Латвії були Агнія Сапровська і професор Валдіс Стейнс – президент *Latvijas Dievturu Sadraudze* (він колишній член парламенту Латвії, відомий дослідник Консерватизму в Європі), а головними виконавцями фольклорних пісень – брати Дарій і Раманц Янсонс та дружина п. Валдіса Маргарита.

Приємною несподіванкою для нас було знайомство з друїдською групою з Галлії (Франція), яку представляли Жан Ліонель Манквіт та Жан Марк Дювет. Їхня група існує з 1987 р. на півдні Франції. Нині вже є 6 громад, але мало хто з них досконали володіє англійською

мовою, щоб вільно спілкуватися з однодумцями з інших країн. Зате переваги природного способу життя дають можливість друїдам зосередитися на вивченні священних традицій своїх предків, черпаючи відомості з народного середовища та фольклору. Друїди подарували нам свій календар, виконалий у кельтському художньому стилі, й висловили симпатії та підтримку Україні.

Рідновірів Чехії представляла громада "Слов'янський круг" з Праги: шаман Зденек Орделт і його подруга Намі (Лада) та Маріанна Горронова (поліглот, перекладачка, завдяки якій нам було значно полегшено спілкування з багатьма нашими колегами). Зденек розповів, що в 2000 – 2014 рр. він вивчав шаманізм американців Майя. Сучасні латиноамериканські шамани дали йому навчання й благословили на відродження слов'янського язичництва в своїй країні. Але слов'янської традиції шаманізму не було. Тому Зденек брав зразки балтійського шаманізму. Крім того, він використовує литовські, українські й російські зразки духовної культури та досвід своїх друзів-рідновірів цих країн, що дають змогу реконструювати чеські язичницькі ритуали.

Виступили також представники Голландії – Ніна Букала, Німеччини – Сандра Кейпер, Норвегії – Ойвинд Сільєхольм, Греції – Константин Малліарос (Верховна рада етнічних еллінів, гр.: YSEEN, Росії – Мирослав Кисельов і Светозара Проніна (Союз слов'янських общин) та ін. Незважаючи на різні мови учасників, усі чудово розуміли один одного з допомогою обрядів, пісень і символів.

Третій день був збагачений насиченими духовно-культурними заходами: екскурсіями на Палатинський пагорб (звідки починався Рим та його релігія, утверджені язичницьким імператором Нумою Помпілієм в VII ст. до н. е.). Це була не проста археологічна екскурсія, а швидше – духовна хода на Священний пагорб язичницької традиції. До речі, 21 квітня римляни святкували день народження міста Риму (який збігається з днем народження самого Нуми Помпілія). Отже, відбувалися святкування в усіх куточках міста. Ми реально побачили вражаючі архітектурні докази великої культури, яка була знищена на догоду новій релігії: дім Ромула, храм Аполлона, будинок Августа, палаці Доміціана, Римський Пантеон та ін. Тут же, на Палатинському пагорбі серед квітучих рослин перед віковичним лавровим деревом господарі Конгресу встановили невеликий переносний вівтар, на якому запалили вогонь і з молитвами й співами принесли дари Богам. Кожна з делегацій славилася рідних Богів рідними мовами, піснями та обрядами. Українська делегація принесла на вівтар Природи хліб і квіти та заспівала українську гаївку, бо саме в ці дні наші предки славили Ладу і Ярила.

Важливим був також похід до Капітолію та Будинку Весталок, де засвідчено як велич язичницької релігії, так і християнський фанатизм в усій його жорстокій повноті – мармурові статуї Весталок, колись чудових жриць Богині Вести, майже всі розбиті, з понівеченими обличчями, від деяких з них, наприклад, від статуї останньої Великої Коелії Конкордії, лишився тільки постамент. Подібне релігійне бузурвіство красномовно промовляє й у Колізеї, з якого було повністю обдерто мармур і коштовні прикраси, що ними в подальшому облицьовували християнські базиліки Ватикану.

Українці в перерві між засіданнями пішли вклонитися Джордано Бруно, героїчному філософу, до речі, симпатіку природної віри, спаленому на вогнищі інквізиції в 1600 р. Тут ознаки новітнього глобального дикунства викликали "культурний шок" – до самого постаменту пам'ятника площа щерть була заставлена базарними ятками з крамом. Тут повністю панує мігрантський сегмент римського суспільства, який уже потопив у смітті й сам монумент великої людини. Кульмінацією цієї наруги став темношкірий, що міцно спав на сіддях,



обнімаючи пляшку від пива. Йому точно ніколи не сниться історія європейської культури... У зв'язку з побаченим ми дипломатично побажали нашим колегам італійцям, як і всім учасникам Конгресу, бути господарями в своїх країнах, без чого збереження етнокультурної духовної спадщини в Європі неможливе.

Четвертий день був присвячений заключному організаційному засіданню Конгресу, яке відбулося в офісі конфесії "Movimento Tradizionale Romano". XVI ЄКЕР у цілому підтвердив, що послідовно відстоює традиціоналізм, автохтонність, природовідповідність етнонаціональних духовних традицій і практик; водночас ЄКЕР заперечує вживання терміну "неорелігія" щодо рідної віри, яка відроджується, чим відмежується від сучасних неорелігійних груп нью-ейджу; рекомендовано також обмежити вживання англійського терміну "pagan" (як дискримінаційного в деяких європейських мовах, що принижує гідність етнорелігії), надаючи перевагу англійському "heathen" (рідновір, язичник, "природна людина"); у слов'янських же мовах назва "рідновіри" вже є усталеною близько ста років, що не потребує дискусій [1, с. 243, 252]; у Словенії – "старовіри".

В останній день перед від'їздом українській делегації вдалося відвідати Ватикан, де, як відомо, зберігаються безцінні скарби язичницької культури, свого часу експропрійовані християнською церквою. У музеях Ватикану представлені сотні тисяч культових античних статуй Богів, артефакти етрусків та єгиптян і багато іншого, що вражає не лише своєю художньою вартістю, а й грандіозною кількістю.

#### Висновки:

1. З початку ХХ ст. криза світових релігій спричинила пошуки автохтонних духовних альтернатив. Ціле століття існує стійка тенденція до відродження етнічних релігій у Європі та загалом у світі, що отримало назву "етнорелігійного ренесансу", який філософія розглядає як закономірний процес у циклічному розвитку світової культури. Індоевропейські етнічні релігії мають спільні витоки й близькі народні традиції, що дає змогу взаєморозуміння рідновірів різних країн. З метою обміну інформацією та досвідом у 1998 р. створено міжнародний форум Світовий конгрес етнічних релігій, який у 2010 р. перейменовано на Європейський конгрес етнічних релігій.

2. Римська етнічна релігія, розвиток якої було перервано війвничою експансією християнства в IV ст., не зникла раптово за указами імператора Феодосія I, але

продовжувала існувати в глибоко завуальованих формах, крім того, збереглося багато писемних джерел віри, що дає італійським традиціоналістам можливість достовірно відроджувати свої світоглядні, богословські та ритуальні традиції. Автентичною італійською конфесією рідної віри нині є "Римський традиційний рух" (Movimento Tradizionale Romano).

3. Наявність спільних індоевропейських джерел віри, таких як Веди в Індії, поеми Гомера, твори Гесіода, орфічні гімни в Греції, твори давньогрецьких і давньоримських філософів, германський і скандинавський епос, слов'янський фольклор та ін., дають можливість науковими компаративними методами відновити давню духовну спадщину європейських народів з метою повернення її в живе середовище побутування. Саме це дало можливість видатним особистостям, таким як Ю. Евола (Італія), М. Людендорф (Німеччина), Е. Брас-тиньш (Латвія), В. Шаян (Україна), Я. Стахнюк (Польща) та ін. на початку ХХ ст. висловити ідею відродження рідної віри, як найважливішої умови збереження самобутності європейських націй, та розпочати новий цикл етнорелігійного ренесансу.

#### Список використаних джерел:

1. Лозко Г.С. Європейський етнорелігійний ренесанс: витоки, сутність, перспективи (на матеріалі відродження етнорелігій у європейських країнах): Монографія / Галина Лозко. – К.: Такі справи, 2006. – 424 с.
2. *Ел. республ.*: <http://www.saturniatellus.com/wp-content/uploads/2018/04/Inno-a-Roma-di-Puccini-Bocelli.webm>
3. Аврелій М. Роздумування. Пер. О. Оменцінського / Марк Аврелій. – Н-Д. Товариство української термінології. – Буенос Айрес – Нью-Йорк, 1986. – 150 с.
4. *Ел. республ.*: <http://ecer-org.eu/>
5. Шаян В. Віра Предків наших: вибрані твори / Серія "Пам'ятки релігійної думки України-Русі" / Передмова, упор., комент. та заг. ред. проф. Г.С.Лозко / Шаян Володимир Петрович. – К.: ФОП Стебеляк О. М., 2018. – 400 с.
6. Етика рідної віри. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції "Морально-етичні норми життя слов'ян: рідновірська етика", м. Ужгород, 12–13 липня 2013 р. / Упоряд.: Г.С. Лозко, редкол.: Б. П. Фенюк, В.А. Шапошніков. – Тернопіль: Мандрівець, 2014. – 120 с.
7. The Roman-Italic rituals and their sources. *The Report of Societas Hesperiana pro Culto Deorum, for 16th ECER Congress, Rome 2018* // *Ел. республ.*: <http://ecer-org.eu/the-roman-italic-rituals-and-their-sources/#more-5480>
8. Gemistus Pletho // *Ел. республ.*: [https://en.wikipedia.org/wiki/Gemistus\\_Pletho](https://en.wikipedia.org/wiki/Gemistus_Pletho)
9. Siniosoglou N. Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon / Niketas Siniosoglou. – Cambridge University Press, 2011.

Надійшла до редколегії 03.04.19

Додаток:

### ДЕКЛАРАЦІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО КОНГРЕСУ ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙ

Ми, делегати з п'ятнадцяти різних країн, 9 грудня 2014 року на Європейському конгресі етнічних релігій у Вільнюсі, Литва, закликали приєднатися до наших голосів, щоб зробити наступну заяву:

Ми є членами різних європейських корінних етнічних культур, які прагнуть поживати та повернути релігійні й духовні традиції наших предків. Ми шануємо тих, хто йшов перед нами, хто дав нам наше життя і нашу спадщину. Ми прив'язані до земель наших предків, до землі, яка тримається на кістках пращурів, до води, з якої вони пили, до доріг, якими вони колись ходили. Ми прагнемо передавати цю спадщину тим, хто прийде за нами, чіми предками ми зараз стаємо – нашим дітям, нашим онукам та багатьом поколінням, які ще не народилися. Ми надаємо солідарність і підтримку іншим корінним народам, расам і релігіям, які також беруть участь у боротьбі за збереження власних духовних спадщин.

Наші етнічні релігії є продуктом історії всього континенту; вони – живі свідки нашої найдавнішої традиції та ідентичності. У той час, коли світ небезпечно балансує на межі екологічних та економічних переворотів, що стаються, переважно, внаслідок хибного індивідуалізму та нестримної жадібності, наші релігії підтримують рідні моделі духовних та соціальних цінностей: жити в гармонії, рівновазі та поміркованості з Землею; важливість сімейної та кооперативної спільноти; повага і честь до всіх форм життя.

Тим не менше, у багатьох країнах Європи практиці наших релігій перешкоджають, обмежують, а іноді й забороняють. Ми закликаємо всі європейські уряди повною мірою дотримуватися і активно застосовувати положення, що гарантують свободу віросповідання всім громадянам, як це передбачено в Договорах Європейського Союзу, Хартії основних прав Європейського Союзу, Європейської конвенції з прав людини, Загальної декларації прав людини Організації Об'єднаних Націй та інших подібних конвенцій та угод, а також утримуватись від надання пільгового режиму (преваг) для деяких релігій у порівнянні з іншими. Ми також клопочемось, щоб така рівність релігійних традицій була відображена і в європейських освітніх системах.

Ми закликаємо всі наші уряди активно дбати про збереження і захист європейських святих корінних народів – будь-то людські структури чи природні умови. Ми також домагаємось, щоб безкоштовний та відкритий доступ до наших інформаційних систем та місць поклоніння був наданий етнічним європейським релігіям, які прагнуть використовувати їх для богослужінь та духовних свят. Ми не вимагаємо власності або виняткових прав на ці землі – земля не належить нам, але ми належимо до землі.

Ми заперечуємо проти використання терміну "pagane" будь-якими екстремістськими політичними групами, оскільки це негативно позначається на нашій репутації. Нарешті, ми закликаємо всі країни та всі народи дбати про благополуччя Землі – яка, насправді, є наша Жива Мати – вона понад усі інші пріоритети.

Ми надсилаємо це повідомлення з доброзичливістю, любов'ю і повагою.

(Підписи 35 осіб, делегатів від країн, які приєдналися до цієї декларації: Бельгія, Великобританія, Греція, Іспанія, Італія, Латвія, Литва, Нідерланди, Німеччина, Норвегія, Польща, США, Україна, Франція, Чехія)

H. S. Lozko

#### THE EUROPIAN CONGRESS OF ETHNIC RELIGIONS AS INTERNATIONAL FORUM OF HEATHENS

*From the beginning of the 20th century the crisis of world religions caused to the search for autochthonous spiritual alternatives. There is a steady trend towards the revival of ethnic religions in Europe for the whole century. In the article was considered the history and main conceptual foundations of The European Congress of Ethnic Religions (ECER) as an international forum for communication of European ethno-religious communities, which revive authentic spiritual traditions and practices in their countries. In particular, a detailed XVI ECER (2018) report from the direct participant and Declaration XIV ECER (2014) were presented for illustration, as well as observations on the development of traditionalism in the Italian organization "Movimento Tradizionale Romano", which will have a scientific and applied value for religious studies. A conclusion was drawn about the historical patterns of ethno-religious Renaissance. The Roman ethnic religion, whose development was interrupted by the expansion of Christianity in the 4th century, did not disappear suddenly after the decrees of the Emperor Theodosius I, but continued to exist in deeply veiled forms. Many literary sources of faith have been preserved, which gives the opportunity for Italian traditionalists to reliably revive their worldview, theological and ritual traditions. Now, the authentic Italian confession of the native faith is "Movimento Tradizionale Romano". The existence of common Indo-European sources of faith, such as the Vedas in India, the poems of Homer, the works of Hesiod, the orphan hymns in Greece, the works of ancient Greek and Roman philosophers, the German and Scandinavian epics, Slavic folklore, etc., provide an opportunity for scientific comparative methods to restore the ancient spiritual heritage of European nations with the aim of returning it in the living national environment.*

**Key words:** The European Congress of Ethnic Religions (ECER), native faith, heathens, ethnic religion, ethno-religious Renaissance, Movimento Tradizionale Romano.

Г. С. Лозко

#### ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНГРЕСС ЭТНИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ КАК МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФОРУМ РОДНОВЕРОВ

*Рассмотрена история и главные концептуальные основы Европейского конгресса этнических религий (ЕКЭР) как международного форума для общения европейских этнорелигиозных общин, которые возрождают аутентичные духовные традиции и практики в своих странах. В частности, для иллюстрации дан подробный отчет о XVI ЕКЭР (2018) от непосредственного участника, Декларацию XVI ЕКЭР (2014), а также представлены результаты наблюдения за развитием традиционализма в итальянской организации "Римское традиционное движение", что для преподавания курса религиоведения имеет научно-прикладное значение. Сделан вывод об исторических закономерностях этнорелигиозного ренессанса в Европе.*

**Ключевые слова:** Европейский конгресс этнических религий (ЕКЭР), родная вера, родноверы, этнорелигия, этнорелигиозный ренессанс, "Римское традиционное движение" (Movimento Tradizionale Romano).

УДК 821.161

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

### МОЛИТВА ЯК ДІАЛОГ ЛЮДИНИ ТА БОГА: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

*Зазначається, що молитва – це своєрідний психічний стан, який характеризується надзвичайною інтенсифікацією емоційно-чуттєвої сфери, що ерешті-решт призводить до переображення людини, прориву її в царину Божественного. Причому процесуальний характер молитви висвічує духовні обрії буттєвості людини, дозволяє розширити її духовно-трансцендентні сенси існування, що, безперечно, сприятиме обґрунтуванню такого типу філософування, який би поєднував би раціональне та ірраціональне і тим самим служив би і розуму, і почуттю, і моральності у формуванні особистості, її причетності до сфери Божественного. Молитва виступає як каталізатор активності свідомості суб'єкта, його духовності. Вона забезпечує людині підтримку її цільової установки, зняття внутрішньої напруги. Пріоритетною є її роль в екстремальних ситуаціях, коли потрібна максимальна концентрація духовних і фізичних сил людини. Молитовні практики виступають генератором енергії, підтримують внутрішню установку людини, необхідну для подальшої діяльності і для подолання труднощів. Фактично, молитва стає генератором формування своєрідної суб'єктивної реальності людини, яка задає її стиль життя і мислення. Тому молитовний процес формує складну архітектоніку духовного способу буття людини, задає її життєздатність, завдяки чому вона самовизначається, націлюючись на діалогічне спілкування з Абсолютом.*

**Ключові слова:** молитва, діалог, відношення "людина-Бог", духовність, запит-відгук.

В сьогоденнішньому динамічному, глобалізованому світі, який зазнає все нових і нових трансформацій, де людина нерідко почуває себе незатишно і невпевнено, особливо зростає інтерес до питань про сенс і цілі її життя, світоглядні орієнтири та перспективи подальшого існування. В цьому контексті людство все настирливіше шукає шляхи збереження людини, які б ґрунтувалися на нових духовних підвалинах розвитку, на тих екзистенціалах, які б стали одним із стрижневих чинників її ціннісно-сміслової сфери буття. Тому й зрозуміло, чому життєвий світ, розширившись за межі життя лю-

дини та переставши бути "домівкою" її буття, гостро актуалізує проблему духовності людини, яка б спроможна була протистояти антропологічній деструкції.

Постійне вдосконалення особистості, підвищення її ролі в процесі позитивних змін в суспільстві актуалізують проблему пошуку духовних орієнтирів існування людства. Ця проблема породжує гостру потребу в осмисленні як богословських, так і філософських надбань, пов'язаних з антропним виміром світу, неодмінним атрибутом якого є модус духовності. Важливу роль у цьому контексті відіграє молитва.

Феномен молитви досліджується переважно богословами (Я.Воронецький, П.Джонсон, Ю.Макселон, Дж.Пратт, Ф.Хайлер, І.Хопко та ін.), психологами (Ф.Василюк, Ю.Зенько та ін.). Значно менше робіт, в яких би дана проблема досліджувалася б у релігієзнавчому вимірі (В.Москалець, К.Платонов, О.Предко, Д.Угринович). Проте і в цьому ракурсі більшість авторів приділяють увагу аналізу типології молитв, їх змістовним характеристикам, не виявляючи їх діалогічних можливостей. Відтак метою дослідження є з'ясування діалогічної сутності молитви, її різним релігієзнавчим конотаціям.

Молитва являє собою психічний стан, який виникає з внутрішньої потреби людини поділитись своїми переживаннями, під час якого вона звертається до надприродних сил задля задоволення власних потреб, стремління чи засвідчення певних намірів. На відміну від переживання і діяльності, феноменологічна основа молитви – "можливість неможливого". Причому в молитовному процесі змінюється особистісне ставлення, оцінка, осмислення своїх душевних актів і станів.

Молитва активізує, мотивує виникнення в стосунки "людина-Бог". В даному випадку мова йдеться про молитовне звертання чи прохання до Божого благословення на якое починання, чи висловлення подяки, чи прохання про покаяння. Відтак молитовне цілепокладання забезпечується завдяки виникненню в духовний сенс того, що має відбутися чи вже відбулося; однак людина намагається знайти йому виправдання – покається і тим самим заручитися підтримкою. В цьому процесуальному дійстві відбувається своєрідне перетікання від волі до віри, як вольового імпульсу, до практичної дії, до тих смислових координат, у яких розгортається таїна діалогу. "Молитва забезпечує виникнення в діалогічну атмосферу, тим самим актуалізуючи, проявляючи і зміцнюючи власні діалогічні потенції акту виникнення. Внутрішні діалоги з самим собою і зі своєю душею не припиняються і молитвою як спробою "співбесіди з Богом", але доповнюються і розкриваються назустріч очікуваному Співбесіднику. Одна справа виникнення в зміст життєвої ситуації в порожньому і самотньому світі, а зовсім інша – при світлі хоча б очікуваного, сподіваного, а то й безпосередньо відчутного Божого погляду на душу, погляду вимогливого, тобто шукаючого істину душі, і милосердного, довготерпеливого, здатного прощати і зіцлювати" [3, с.135].

Спробуємо відстежити молитовний діалог в різних історичних контекстах. Спершу звернемося до стародавньої Месопотамії. За висловом видатного асиролога Л. Оппенгейма, Месопотамія була країною з "рідкісно помірним релігійним кліматом". Однак в Месопотамії існувала ціла ієрархічна система богів, де кожен із них специфікувався на певних функціях. Для вищих чинів – існували свої боги, які були більш значимими. А прості месопотамці також мали своїх богів-покровителів, які, перш за все, виконували функції збереження та заступництва. Месопотамцям дуже хотілося знайти прихисток від негараздів, унебезпечити себе від тягот життя та примхливої долі. Тому й вони оточували себе богами-покровителями, з якими вступали в діалог, часто-густо величаючи їх своїми батьками, від яких очікували справедливості і піклування. Були й такі випадки, коли месопотамці були незадоволені бездіяльністю богів, їх невтручанням у перебіг життєвих негараздів. В такому випадку вони дерікали своїм богам, примушуючи їх виконувати свої обов'язки.

Загалом, при виборі стосунків між собою та богами стародавній месопотамці намагалися їх "гармонізувати", з одного боку, їх задобрити молитовним зверненням та жертвопринесеннями, а з іншого – очікувати від

них заступництва, певної вдячності. Коли ж порушувалася цей "бартер", людина була невдоволеною, роблячи закиди богам у їх зарозумілості. Щоправда були й випадки, коли месопотамці намагалися з'ясувати занадто примхливу поведінку богів, запитуючи їх про те, чим же вони завинили перед своїми покровителями. Таке коливання між тактикою "богобоязливої людини" і гріким усвідомленням того, що боги не виправдовують сподівань людини порушувало принципи молитовного діалогу, зокрема справедливості, дбайливості, великодушності, вдячності. Бездіяльність богів спонукала до сумніву у їх доброчесності, тому й дехто з месопотамців особливо не переймався молитовними практиками. Однак все-таки месопотамці всіляко намагалися "одержати" заступництво богів, величаючи та наділяючи їх всемогутністю та мудрістю. Ось як у гімні месопотамці звертаються до найвпливовішої з месопотамських богинь, Іштар:

"Тебе благаю, пані над панями,  
 Богине над богинями, Іштаро,  
 Царице всіх храмів святих,  
 Провіднице людей!  
 Ірніні, величаю я тебе,  
 Між духами небесними найбільша!...  
 Ти всесильна, ти володарка!  
 Превисоке нам ім'я твоє!  
 При згадці імені твого  
 Трясється небо і земля,  
 Трясуться всі боги небесні  
 І ануннаки всі дрижать.  
 Я кричу до тебе похилий, зітхаючи,  
 Слуга твій, знесилений боєм,  
 Глянь на мене, о пані моя!  
 Прийми те зітхання моє!  
 Глянь на мене з довір'ям і ласкою,  
 Не згордуй на благання моє!" [2]

Однак Іштар часто-густо приписувалися етично протилежні якості і вчинки. З одного боку, богиню вшановували пишними ритуалами і багатими жертвами, а з іншого – із захопленням слухали і відтворювали перекази про те, як великий герой Гільгамеш викрив її зраду й злоноровливість, посміявшись над нею. Однак іноді в Месопотамії приходили до висновку, що боги справедливі та піклувальні – тоді поставало питання: чому страждають невинні люди, які, здавалося б, нічим не могли викликати божий гнів?

Як уже зазначалося, в складній ситуації людина зверталася до богів, суворо дотримуючись субординації: через свого бога – до вищих. Цікаві в цьому сенсі знахідки археологів – невеликі (близько 30 см) глиняні статуетки з непропорційно великими вухами і ротом, які встановлювалися в храмах для передачі прохань богу, якому присвячувався даний храм. Глиняна табличка зберегла зворушливий текст особистого листа вавилонянина своєму богу-покровителю: "Богу моему батькові скажи, так говорить Апіль – Адад, раб твій: "Навіщо зневажаєш ти мною? Мене подібного хто тобі дасть, хто замінить мене? Мардуку, що любить тебе, про те напиши! Узи (ймовірно, хвороба) нехай мої розірве він! Лик твій хай побачу я, ноги твої нехай поцілую я! Помилуй і сім'ю мою – старих і малих моїх! Заради них милість мені хіба не зробиш, допомогу свою мені даруй!" [8, с.21].

Отже, в стародавній Месопотамії люди служили богам не лише із-за прихильності до них і не заради прилучення до їх задумів, а також у власних інтересах, щоб домогтися заступництва богів і уникнути згубних наслідків їх гніву в звичайних життєвих справах. Тому й молитовні практики месопотамців носили суто прагматичний характер. Виконуючи функцію самозбере-

ження, молитва призначена була бути своєрідним оберегом себе, своєї родини.

Дещо інше смислове навантаження молитви відстежується в християнстві. Зазвичай дія молитви Отцями церкви пов'язувалась з їхнім духовним життям. Молитва – це подих духу, завдяки якому людина стверджується у вірі. Школа внутрішньої молитви сприяла вдосконаленню людини, відкривала перед нею неозорі духовні обрії. Така постійна інтенсифікація духовного життя призводила до нових способів самовираження.

Отці та вчителі Церкви виокремлювали кілька ступенів розгортання молитви. Перший ступінь – це діяльна молитва, видима для широкого загалу молитва (людина б'є поклони). Другий ступінь – уважна молитва, коли розум повністю зосереджується на молитовному процесі, ні на що не відволікаючись. І останній ступінь – молитва серця, коли думка, проникаючи в серце, стає відчуттям, вирізняється безперервністю – тоді починається духовна молитва.

Святі отці вважали, що людина повинна вкладати в молитву весь розум та серце; справжня молитва здійснюється напруженою і зосередженою увагою. Відтак молитва повинна бути старанною, немовби пророкстати із серця. Безперервна молитва містить коротку фразу, повинна повторюватись сотні раз, аж поки не вкорениться як "кипляче джерело". Спершу вона проголошується голосом, потім беззвучно губами і нарешті повністю перетворюється на "розумну молитву". У цьому випадку людина прилучається до безперервної молитви; отже, тіло спить, а серце "працює".

Найяскравіше психологічне розгортання молитовних порухів душі можна віднайти в "Сповіді" Августина Блаженного, який особисто випробував їх на власному релігійному досвіді. Августин зумів виразити глибини душі через самосвідомість, вражаючи описавши молитовний, емоційно-чуттєвий досвід. В цьому контексті "Сповідь" Августина – це пристрасний діалог-молитва з Богом, гімн Тому, котрий пронизує все, і в тому числі людське життя. Буря пристрастей, яка охоплювала Августина, спонукала до того, що він часто задумувався над їх природою. Цей молитовний стан суголосний поезії. "Чи не в цьому вниканні як живанні в сенс, вчуванні в сенс, "в-смишлюванні" – головне призначення поезії? Чи не покликана вона все втілити в пережитий сенс, все – і природу, і почуття, і людські відносини, і навіть віру. Мабуть, саме тому так виразно відчувається глибинний зв'язок молитви і поезії. Поезія оголює душу від корост віджитого, від струпів помилкової зарозумілості, в поезії вимовляється істина душі. З цього-то стану жвавої, оголеної душі і тільки можливий початок справжньої молитви, яка бажає зустрічі людини і Бога" [3, с.134]. Відтак вся сповідь Августина – це безперервна, хвилююча молитва пристрасної, щирої душі. Він бачить Бога, чує його голос, відчуває його присутність. Августин розмовляє з Богом як із своїм співрозмовником, вірним другом. Він розкриває йому свої думки, почуття, довіряє йому найбільше пекучі таємниці своєї неспокоїної душі. Ніхто глибше, ніж Августин, не зміг показати ті внутрішні суперечності особистості, що народжені бажаннями та афектами, ті "хвороби духу", що ятять, гніять її. В діалозі з Богом Августин розкриває не лише процес сходження людської душі до Бога, але й входження Бога в її душу; як результат – вона змінюється, оновлюється. Августин відзначає складність в осягненні внутрішнього світу людини. Він підкреслює: "Велика безодня сама людина, в котрій краще волосся порахувати, ніж осягнути порухи її почуттів і рух її серця" [1, с.62]. Августин переконаний, що завдяки молитві, душа збагачується, стає кращою і досконалішою. Саме душа

шляхом сходження, піднімаючись до самопізнання, "приходить... в трепетному і миттєвому осяянні до Того, хто є" [1, с.121]. Він зізнається, що храмину його душі, яка знаходилась в розвалах, відродив та відновив саме Бог.

Для того, щоб розкрити, як невидимий Бог може бути "невидимо видимий" Августин обґрунтовує ідею про тілесне, духовне, і розумове бачення. В той час, коли тілесне бачення пов'язане з очима і ми бачимо реальні предмети, то духовне здійснюється шляхом уяви, коли ми уявляємо відсутні предмети, а розумове при допомозі чистої думки і чистого серця, споглядаючи ідеальні поняття і вічні істини. Єдиним справжнім і адекватним способом сприйняття Божества він вважає розумовий зір. Завдяки ньому Божество відкривається людям не в дзеркалі, а "обличчям до обличчя". Репрезентативною формою, в яку огортається "розумоосяжний вид" Божества виступає, за Августином, світло як вічний образ всього чистого, святого. Це світло можна побачити лише завдяки напруженню думки. Отже, жива, інтенсивна думка про Бога є своєрідним богомисленням. Бог осяває нашу думку невидимим, невимовним і тим не менш мисленнєвим чином. Таке "інтелектуальне споглядання" Божества виникло в Августина на основі його власного психологічного досвіду як емоційно-чуттєвої молитви. Він сам був свідком таких споглядань, пережив те піднесення всеохвачуючої, полум'яної віри, яким супроводжуються подібні видіння. Ця вражаюча картина духовного пробудження слугує переконливою демонстрацією релігійного споглядання, в якому ідея немовби зливається з образом, власне, поняття трансформуються в уявлення, а останні огортаються в ідеальну форму понять. В такому випадку пломенюча думка про Бога перетворюється в бачення Бога. Отже, таке безпосереднє споглядання і внутрішнє переживання надчуттєвої реальності лише посилює, інтенсифікує бачення Бога, відкриває перед людиною вражаючу картину його творіння. Цей діалог-молитва яскраво відображає момент спілкування між людиною як творінням та її Творцем, між людиною, що шукає Бога та Богом, що прагне їй назустріч.

Процесуальний характер молитви яскраво відобразив Іоан Лівствичник: "Початок молитви полягає в тому, щоб відганяти помисли, щойно вони з'являються, середина – в тому, щоб розум втримувати у словах, які проказуємо вголос або подумки, а досконалість молитви – це захоплення до Господа" [8, с.67]. В останньому випадку, розум, осяяний небесним світлом, зібравши всі почуття із повноводного джерела нестримно та невимовно лине до Бога. Отже, молитва – це процес, який включає в себе очищення, відмежування від усього, збирання розуму як початок споглядання та зачудування, захоплення Богом, що приводить душу до екстазу. Сила безмовства – в постійній молитві, яка включає в себе подяку, покаяння, прощення. І Лівствичник вважав, що найбільш небезпечною в молитві є "чуттєва мрійливість". Тому думку завжди потрібно втримувати і постійно вплітати в молитву. В такому устремлінні до Бога молитва стає духовним даром. Вона невіддільна від любові. Власне, в цьому відношенні стан безмовства і молитви співпадають.

Відомий український філософ Г. Сковорода одним із чинників оновлення душі також вважав молитву. Однак молитву він розумів як богомислення, як занурення у світ мікрокосму. Цей процес він уподібнює до пошуку істини чистим серцем. Лише через богомислення відкривається утаємниченість світу. Тому не варто відвідувати храми й молитися там біля ікон. Це є виявом несправжньої релігійності. Лише молитва, як богомислення, здатна осяяти серце, запалити в ньому Божу іскру.

Г. Сковорода мав звичку присвячувати такій молитві багато годин. "Богомислення ... запрошувало його до вічного, єдиного, істинного блага його, всюдисущого, всенаповнюючого, змушувало його взяти всю Божу зброю, щоб міг стати проти підступів лжемудрості" [4, с. 409]. Така нічна молитва в тиші глибокого мовчання почуттів і природи одухотворяла серце, облагороджувала філософа, сприяла оновленню.

Молитва захоплює людину цілком: перш ніж примусити нас прихилити коліна, вона підкоряє всю людську душу. Саме про таку молитву сказала св. Тереза: "Обіцяйте мені, що ви будете кожний день молитися лише чверть години, а я вам обіцяю небо". Молитва – багаторівневий феномен. Ось який "скелет" молитви ми знаходимо в італійського філософа П. Мантегацци. На першому етапі людина готується до молитви – зосереджується, готує місце, виокремлює прохання, з яким буде звертатись до Бога. На другому етапі молитовного стану людина включається в роздуми, у які залучається пам'ять, що вказує на істини, котрі повинні слугувати предметом молитви; розум втручається, щоб коригувати молитовний процес; воля приймає висновки і рішення, які відрізняються практичністю і всесторонньою визначеністю. І на заключному етапі задіюються всі сили людини і молитва виступає як розмова з Отцем, Сином, святим Духом [5, с. 154–155]. На думку П. Мантегацци, молитва-діалог виступає одним із основних структурних елементів релігійного екстазу. Він виокремлює такі компоненти релігійного екстазу: благоговіння, приниження, віра, молитва, споглядання видінь. П. Мантегацци називає молитву одним із найбільш величких психічних явищ, котре здатне вивисити на найвищі щаблі царини божественного, змінити, перетворити людину.

На одній із міжнародних конференцій, що проходила в університеті Арізонського університету (США) на тему "Новітні досягнення науки про свідомість", були оголошені тези петербурзького вченого, завідувача лабораторією психофізіології психоневрологічного інституту ім. В.М. Бехтерева, професора В.Сльозіна і кандидата медичних наук І.Рибіної, де повідомлялося про відкриття незвичайного (унікального) феномена – особливого стану людини під час молитви. Вчені спробували відповісти на питання: "Що відбувається з мозком, коли людина молиться?" Було виявлено, що під час молитовного стану православного священнослужителя електроенцефалограма показувала повне виключення кори мозку. Однак при цьому спостерігалася ясна свідомість. В.Сльозін підкреслює: "Ми назвали цей феномен четвертим станом людини. До нашого відкриття наука знала три стани свідомості людини: неспання, повільний і швидкий сон, які відрізняються один від одного характеристиками електричних імпульсів в корі. Тепер нам стало відомо і ще один стан – повне відключення електричної активності кори головного мозку при ясній свідомості" [6, с. 18]. Цей молитовний стан конче необхідний кожній людині задля збереження та зміцнення фізичного, душевного та духовного здоров'я.

Відтак молитва є тим чинником, завдяки якому долається егоцентризм, здійснюється вихід за межі суто особистісного, коли неможливе стає можливим. Саме

молитовний стан допомагає знайти сенс життя, а в періоди криз, катастрофічних епох, через колосальні духовні зусилля забезпечує моральне виживання. Зазвичай роль молитви інтенсифікується під час граничних, кризових, унікальних ситуацій, коли людина гостро відчуває або всю хиткість, ризикованість власного існування, або, навпаки, невідповідність свого місця в житті. Отже, найяскравіше "код духовності" молитви роковинається в пограничних ситуаціях, в яких особистість, здійснюючи прорив за межі власного "Я", відкриває абсолютно інший вимір буття. Пограничні переживання, які ідентифікуються як містичні, трансцендентні, супроводжуються станом захвату, блаженства, відчуттям повноцінності, щастя. До речі, саме такі стани частіше пов'язані з творчими процесами особистості або із зміною її духовності.

Таким чином, в процесі молитви розгортається своєрідний діалог, який носить запитувальний характер. Людина, знаходячись в певному душевному стані та долаючи межі власного "Я", здійснює проєктивне цілепокладання того, що її хвилює, бентежить. Потім, зберігаючи напругу цієї запитувальної установки та утримуючи душевний стан, намагається інтегрувати і центрувати даний процес задля устремлень до царини Божественного, зберігаючи духовну відкритість та очікуючи відповідь. Молитва вказує на орієнтацію свідомості того, хто молиться, висловлює цю орієнтацію як інтенції в певній структурі свідомості, інтерпретує ці інтенції, відкриває цілий спектр можливостей. В даному контексті можна згадати яскравий символ Богоспілкування як зустріч людини з Богом – фреску Мікеланджело, де підкреслюється головне в цій зустрічі – простір "між" зустрічними. Така зустріч здійснюється як діалог, в якому кожен рухається назустріч іншому, а, власне, зустріч відбувається "між" учасниками діалогу. Отже, молитва-діалог розгортається в площині "запит-відгук", що сприяє її синергізації. Такий синергізм утворює функціональну співвідносну єдність, яка й визначає сенс людського життя, ті перспективні можливості дослідження молитви-діалогу як квінтесенції всього духовного потенціалу людини, де вона набуває стану Богопричетності.

#### Список використаних джерел:

1. Августин Бл. Энхиридион Лаврентию или о вере, надежде и любви // Августин Бл. Энхиридион или о вере, надежде и любви / Бл. Августин. – К.: "УЦИММ – ПРЕСС" – "ИСА", 1996. – С. 290-346.
2. Вавілонські гімни й молитви / Переклад Івана Франка [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://www.ifranko.name/uk/Transl/1911/BabylonianHymnes/Prayers.html>
3. Василюк Ф.Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф.Е. Василюк. – М.: Смысл, 2005. – 191 с.
4. Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди / М. І. Ковалинський // Твори : у 2 т. / Г. Сковорода. – К.: АТ "Обереги", 1994. – Т. 2. – Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. - С. 380-418.
5. Мантегацци П. Экстазы человека / П. Мантегацци ; пер. с ит. Н. Лейненбер. – СПб.: Типогр. газеты "Новости", 1890. – Ч. 1. 242 с. – Ч. II. - 132с.
6. Молитва – как особое состояние человека. Сенсационное открытие ученых Института имени В. М. Бехтерева // Спасите наши души. Журнал для верующих и неверующих. – 1999. – № 8. – С. 18.
7. Очерки по истории мировой культуры [Текст]: Уч.пособ. / Под ред. Т.Ф. Кузнецовой. — М.: "Языки русской культуры", 1997. — 495 с.
8. Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань Святих Отців та Учителів Церкви. – Львів: "Свічадо", 2003. – 212 с.

Надійшла до редколегії 25.03.19

O. I. Predko

#### PRAYER AS A DIALOGUE BETWEEN PERSON AND GOD: THE RELIGIOUS ASPECT

*The author notes that prayer is a kind of mental state, which is characterized by extreme intensification of the emotional sphere, which ultimately leads to the transformation of a person, breakthrough into the sphere of the Divine. Moreover, the procedural nature of the prayer highlights the spiritual horizons of the being of a person, allows expanding its spiritual and transcendental meanings of existence. This would certainly contribute to the substantiation of the type of philosophizing that would combine the rational and the irrational and thereby serve both the mind, feeling and morality in the personality formation, its involvement in the sphere of the Divine. Prayer acts as a catalyst for the activity of the consciousness of the subject, his spirituality. It provides a person support for his target attitude, relieving internal stresses. Priority is its role in extreme situations when the maximum concentration of spiritual and physical forces of the person is required. Prayer practices act as a generator of energy, support the inner attitude of a person, necessary for further activities and for overcoming difficulties. In fact, the prayer becomes the generator of the for-*

*mation of a kind of subjective reality of a person, sets its style of life and thinking. Prayer is the phenomenon by which not only certain meanings are found by person, but also indicators of the existence of a certain hierarchy of values and landmarks are verified. Spiritual prayer experience is the experience of human existence, the experience of "gathering oneself" from scattered parts, where a person is both an artist and a work of art, where not only one has to live, but also to comprehend, to create not only oneself in the process of this reflection, but also the world of the Other. Therefore, the prayer process forms the complex architectonics of the spiritual mode of being of a person, sets its viability, thanks to which it is self-determined, aiming at dialogue with the Absolute.*

**Key words:** prayer, dialogue, "person-God" relations, spirituality, request-response.

Е. И. Предко

#### МОЛИТВА КАК ДИАЛОГ ЧЕЛОВЕКА И БОГА: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*Отмечается, что молитва – это своеобразное психическое состояние, которое характеризуется чрезвычайной интенсификацией эмоционально-чувственной сферы, которое в конце концов приводит к преобразению человека, прорыва его в область Божественного. Причем процессуальный характер молитвы высвечивает духовные горизонты бытийности человека, позволяет расширить ее духовно-трансцендентные смыслы существования, что, безусловно, будет способствовать обоснованию такого типа философствования, который бы сочетал бы рациональное и иррациональное и тем самым служил бы и уму, и чувству, и нравственности в формировании личности, ее причастности к сфере Божественного. Молитва выступает как катализатор активности сознания субъекта, его духовности. Она обеспечивает человеку поддержку его целевой установки, снятия внутренних напряжений. Приоритетной является ее роль в экстремальных ситуациях, когда требуется максимальная концентрация духовных и физических сил человека. Молитвенные практики выступают генератором энергии, поддерживают внутреннюю установку человека, необходимую для дальнейшей деятельности и для преодоления трудностей. Фактически, молитва становится генератором формирования своеобразной субъективной реальности человека, задает ее стиль жизни и мышления. Поэтому молитвенный процесс формирует сложную архитектуру духовного способа бытия человека, задает ее жизнеспособность, благодаря чему она самоопределяется, нацеливаясь на диалогическое общения с Абсолютом.*

**Ключевые слова:** молитва, диалог, отношения "человек-Бог", духовность, запрос-отклик.

УДК 82.09(477+7)-051:2-66

Г. В. Сало, аспірантка

#### АНТРОПОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ МИСЛИТЕЛІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ: РЕЛІГІЙНІ ТА ФІЛОСОФСЬКІ ВПЛИВИ

*У дослідженні розглядаються теоретичні джерела, які вплинули на уявлення про людину в працях мислителів української діаспори. Це, по-перше, релігійні впливи (етнічна релігія, християнська антропологія), по-друге, – антропологічна проблематика в давньоруських мислителів (започаткування ідеї кордоцентризму); концепції про людину Г.Сковороди, П.Юркевича (вчення про внутрішню людину, про серце як осереддя духовності та моральності); по-третє, західноєвропейська філософська антропологічна традиція (психоаналіз, екзистенціалізм, персоналізм, діалогізм і т.д.). Перетоплюючись й сплітаючись у своєрідну мозаїку, різні впливи формували синкретичне релігійно-філософське вчення про людину, яке є ключовим в працях діаспорних мислителів.*

**Ключові слова:** мислителі української діаспори, етнічна релігія, християнська антропологія, кордоцентризм, "внутрішня" людина, західноєвропейський вплив.

В сучасних умовах життя все більше звертається увага на місце людини у світі та її роль в процесах буття. У різні часи об'єктом дослідження поставала сутність особистості у контексті її релігійно-філософської рефлексії. Як неможливо уявити європейську науку без її соціокультурного потенціалу, так само важко розглядати вітчизняне релігієзнавство без наукового доробку окремих представників української діаспори. Дійсно, впродовж ХХ – ХХІ ст. найкращі українські мислителі були змушені емігрувати за кордон, що значно вплинуло на формування їх релігійно-філософських поглядів. Тому наукова спадщина мислителів української діаспори є унікальним джерелом для вітчизняного релігієзнавства. З одного боку, доробок закордонного українства репрезентує його специфічний погляд на релігійний чинник у житті окремо взятої людини як суб'єкта суспільства. З іншого боку, вчення, які набули свого поширення в колах української діаспорної інтелігенції, стали уособленням образу усього українства. Відтак сьогодні особливо актуалізується проблема вивчення антропологічних уявлень, що широко розкривається у працях мислителів української діаспори. Лише нині вітчизняна наука має змогу осягнути усю розмаїтість та багатимірність напрацювань мислителів української діаспори, які на основі персоналістичного підходу намагалися подати ідеал української людини крізь призму її індивідуальних якостей.

В релігієзнавстві цю проблему дотично розглядали такі автори: Ю. Денисенко, Д. Донцова, Б. Крупницький, Д. Чижевський, Б. Цимбалістий, М. Шлемкевич, однак цілісне осмислення релігійних та філософських впливів на антропологічні уявлення мислителів українського зарубіжжя відсутнє. Тому метою даної статті є

з'ясування основних релігійних та філософських джерел, які вплинули на антропологічні уявлення мислителів української діаспори.

Звернемо увагу на дохристиянські вірування, так як у колі наукових та богословських зацікавлень представників української діаспори постійно були особливості процесу етнорелігієгенезу як розвитку етнорелігійних систем, в результаті якого формувалася специфічна етнорелігійна спільність або їх сукупність, що мають сталі ознаки, які проявляються в особливостях життєдіяльності та культурі етносу, його уявленнях. Зокрема, в працях І. Огієнка, Л. Силенка, В. Шаяна, С. Ярмуса та ін. звертається увага на значеннєвість етнічної релігії, яка, власне, є підґрунтям національно-культурної ідентичності. Загалом, у первісну епоху існували наскільки тісні зв'язки між релігією та етносом, що можна навіть говорити про поєднання у той час релігійного та етнічного феноменів, їх тотожності. Діаспорні мислителі виокремили найхарактерніші риси слов'янського язичництва, завдяки яким формувалися етнічні особливості прадавніх українців. Це, по-перше, надзвичайно розвинута ієрархізована політеїстична система, що включає в себе декілька рівнів: вірування в Богів (Род, Сварог, Перун, Световид, Хорс, Стрибог, Ярило, Велес, Лада тощо); вірування в божеств ритуального характеру (Морена, Купала, Коляда); вірування у нижчі потойбічні істоти (упіри, русалки, домовики). По-друге, натуралізм (органічна пов'язаність з природою), що проявлявся у визнанні божественності природи (природа – велика розумна сила); пріоритетності природи над людиною (людина сприймалася крізь призму природних явищ).

До речі, стародавні слов'яни мали складні уявлення про душу. Вони вважали, що у людини є декілька душ і

кожна має свою функціональну специфікацію. Одна душа залишається "на тому світі" після смерті. Друга душа дає людині життєдайну силу. Зазвичай, в казках життєву силу людям повертає "мертва вода". Третя душа людини – це її ім'я-образ, завдяки якому вона стає особистістю і членом суспільства. Вважалося, що від душі, яка має особливі властивості, залежать стани людини – життя і смерть, сон і неспання, здоров'я й недуга і що на душу, в свою чергу, можна впливати засобами контактної магії (харчом, ласкою тощо). Наші пращури часто уявляли душу у вигляді крові: розлита по тілу, вона надавала життєздатності усім його органам. Про такі уявлення свідчать численні поховання вохрованих покійників у ямах або скринях з кам'яних плит: вважалося, що вохра підтримує життєві сили душі, яка є носієм життя. Причому, первісні мисливці вважали, що душі померлих, залишаючи тіло, перебувають десь поблизу, в звичному для них довікллі, а не відлітають на небо, у "вирій" – такі уявлення з'являються пізніше, пов'язуючись з вірою в духів та обрядами трупоспалення.

І. Огієнко [2], С. Ярмусь [8] звертали увагу на еволюцію давньослов'янського язичництва. Зокрема, на першому етапі відстежується шанування сил природи, де формується уявлення про добре начало (берегиня та ін.) та зле начало (упир та ін.). Другий етап вирізняється шануванням родових богів – Роду (творець всього суцього, уособлення роду на землі) і Рожениць (жіноче божество родючості). Й на третьому етапі з'являється пантеон богів – Великий триглав: Сварог, Перун, Световид. С. Ярмусь, розглядаючи дохристиянські вірування, як першу стадію духового розвитку людини, високо цінує працю І. Огієнка "Дохристиянські вірування українського народу", підкреслюючи: "Митрополит Іларіон був першим ієрархом Української Православної Церкви, який займає вірну позицію щодо дохристиянської релігії українського народу. Його позиція, зрозуміло, об'єктивна" [8, с.10].

Особливою етноцентричністю вирізняються праці Л. Силенка, В. Шаяна (тяжіють до релігійних традицій дохристиянської України та апелюють до виняткової важливості етнічної складової як умови можливості долучення до язичницької традиції українського народу), які констатували як процес інституалізації релігії (Рідна Українська Національна Віра, Рідна віра українців), так і процес появи носіїв рідновірської ідентичності.

Так, в 1934 році В. Шаян започаткував Відродження Рідної Віри. Його дослідження язичницької віри були зібрані в праці "Віра Предків наших", що побачила світ завдяки учням та послідовникам вже після його смерті в 1987 році. Рідна Віра ґрунтується на язичницькому розумінні Бога як багатопроявної сутності, що постає у вигляді багатьох імен Богів. Максимально зберігаючи прадавню українську обрядовість, В. Шаян подає теологічне вчення, яке спрямоване на вдосконалення людської особистості та її національної самосвідомості. Щодо Рідної Української Національної Віри, то саме Л. Силенко був її ідейним та духовним наставником. Свої перші проповіді він здійснив у США в 1964 році, в яких прагнув зберегти рідну культуру, мову, звичаї і обряди українсько-руських земель, які включені у традиції язичництва та віру в Єдиного Господа Дажбога.

Отже, на думку мислителів української діаспори, дохристиянські уявлення, вірування, з одного боку, уможливають більш глибоке усвідомлення витоків багатьох духовних цінностей, етнічних ментальних настанов, а з іншого – дозволяють переосмислити світоглядні принципи й цінності, установки наших пращурів. Відтак реконструкція давньослов'янських уявлень багато в чому проявляє особливі форми формування світоглядної пара-

дигми прадавніх українців. Тим більше, що накопичений духовний потенціал у вигляді слов'янських вірувань та уявлень загалом збагачує етнофонд української нації, її культурні традиції.

Значна частина мислителів української діаспори належали до православної або до греко-католицької конфесії. Тому й, безперечно, в своїх працях вони зверталися до ключових питань християнської антропології, ідеї якої є підґрунтям їх релігійно-філософського дискурсу. Сучасна християнська антропологія доволі різнопланова – вона розвивається в різноманітних напрямках. Однак ключовими проблемами залишаються ті, які були започатковані в християнській традиції, зокрема в Біблії, працях отців та вчителів Церкви. Саме вони складають підґрунтя сучасної християнської антропології. Християнська антропологія – це цілісне вчення про людину в її відношенні до Бога, світу і до самої себе. Саме змістовна наповненість християнської антропології полягає в тому, що людина є істотою, створеною за образом і подобою Бога; саме цій людині була надана свобода, а, отже, вона відділилася від Бога; як істота занепала та гріхозна, людина отримує від Бога благодать, яка при підтримці самої людини відновлює її і спасає. Основними постулатами християнської антропології є: людина – це вінець творіння; окрім тілесності, людина має духовне начало; щоб розкрити таємницю людини, Бог олюднився.

На людину як істоту, яка характеризується душевним та тілесним буттям, звертав увагу і митрополит Іларіон (І. Огієнко). Діаспорний мислитель стверджував, що людина стає маловартісною, якщо вона не дбає про власну душу. В свою чергу, душа стає повноцінною лише у своїй національній православної позиції, де творилися українські звичаї та традиції. Не є винятком і віра, яка, на думку І. Огієнка, стає душею України та оживляє її [2, с.37]. Згідно поглядів митрополита, відходження від церкви та віри – то є духовна смерть для особистості. Звідси, традиційне життя українців засновувалося на їх глибокій релігійності, в якій знаходило своє відображення існування людини у часі та просторі впродовж певного історичного поступу. В І. Огієнка релігійний світогляд – це світогляд ідеалістичний, заснований на християнських догмах, які ґрунтуються на любові, вірі та надії. Проте вони не мають бути недосяжними. Людина повинна прагнути до них своєю наполегливою працею. Тут релігійне світобачення тяжіє до моральних засад, серед яких чільне місце займають совість, милосердя та сумління. В процесі духовного самовдосконалення людина віднаходить любов в подібності Бога, який присутній в онтологічному вимірі особистості. На цій основі проявляється зв'язок Божественного та земного у співвідношенні абсолютне – відносне, безкінечне – скінченне тощо, де знову відстежується рух людини до Бога як певне оновлення її духовного початку [3, с.111]. Багатоваріантність морального зростання людини відображається в її релігійному світобаченні, яке наближує її до Творця та універсальних аксіологічних засад буття загалом.

У своїх творах І. Огієнко неодноразово апелював до людини як до істоти із багатовіковою історією, яка увібрала у себе культурне багатство народу. Запорукою збереження цих надбань, на думку священнослужителя, могла бути лише церква. Вона виконує функцію допомоги людям своїми мудрими настановами та плеканням національної ідеї. Згідно поглядів митрополита Іларіона, лише віра навчає правильному життю та робить корисним для свого суспільства кожного члена нації [2, с.8-10]. Акцентуючи увагу на кожній окремій людині,

І. Огієнко звертається до усього суспільства, інтересам якого необхідно надавати пріоритет.

О. Кульчицький, І. Ортинський, Д. Чижевський, Б. Цимбалістий, В. Янів, С. Ярмусь та інші в своїх напрацюваннях зверталися до проблеми кордоцентризму. Зазвичай у християнстві, як ні в якій іншій релігії, важливим є феномен поняття серця. Більше того, саме до серця кожного і зверталось християнство від самого початку свого існування. У християнській антропології поняття серця отримало новий зміст – центр духовного та душевного життя, знак особливого з'єднання з Христом.

Дуже часто в дослідженнях діаспорних мислителів поняття "серце" отожднюється з феноменом душі. М. Шлемкевич називає душу протоплазмою нашого духовного існування; вона постає ядром усього духовного [6, с.44.]. Мислитель української діаспори вбачав в українській душі антропологічні відмінності українців від інших народів. Згідно з вченням мислителя, український народ вирізняється глибокою вірою у свою справедливую справу. Хоча українська душа є загубленою, але живе у мрійництві, емоціях [6, с. 49].

Однак, окрім етнічної релігії та християнської антропології, проблема людини в працях діаспорних мислителів ґрунтується на вітчизняній антропологічній традиції філософування. Відстежемо ці впливи в контексті уявлень про людину давньоруських мислителів, основою вчень яких була східна патристична традиція, для якої був характерним софійно-плюралістичний підхід до світу та звернення до внутрішнього світу людини, сприйняття її як унікально-неповторної особистості. Саме цей підхід досить активно сприйняла давньоруська традиція, творчо його переосмислюючи і продовжуючи в подальшому на якісно іншому рівні. Починаючи з княжої доби, універсальним способом бачення, розуміння й оцінки світу для багатьох українських мислителів стають власні релігійні переживання. Основною метою їх праць стає не прагнення створити певну цілісну систему філософсько-релігійних знань, а бажання передати своє особисте релігійно-містичне сприйняття божественного ества, гармонії, краси і довершеності Богом створеного світу, причетності до нього людини. Саме такими є "Повчання Володимира Мономаха", "Слово про Закон і благодать" Іларіона Київського, "Житіє Феодосія Печерського" та ін. Духовність в їх розумінні може розвиватися через любомудріє, причетність до божої премудрості, так як остання і є найважливішою ланкою, що пов'язує людину з Богом, сприяє саморозкриттю сокровенного, Бога в людині. Отже, провідним напрямком розвитку духовної культури Київської Русі був принцип софійності, думка про те, що цей земний матеріальний світ створений Вищим Творцем – Богом, і що саме через його творіння, якими є природа, людина, людська спільнота, можна наблизитись до пізнання сакрального світу, поєднуючи віру та розум.

Поширення в Київській Русі християнства сприяло виникненню нової моделі світосприймання і зміни ціннісної парадигми наших пращурів. Через реалії духовного стану суспільства нова система цінностей розвивалась на ґрунті християнсько-язичницького дуалізму віри, що детермінувало її синкретичний характер. В результаті тривалого історичного процесу сформувалась гармонічна єдність двох протилежних ціннісних систем – християнської і язичницької.

Звернення до серця, як сутнісної підвалини людського буття (Іларіон, Д. Заточник, К. Смолятич та ін.), започатковує основу кордоцентричної традиції релігійно-філософської культури, яка "проростає" етнонаціональними звучаннями в працях діаспорних мислителів

(О. Кульчинський, І. Ортинський, Б. Цимбалістий, В. Янів, С. Ярмусь та ін.).

Також значний вплив на антропологічні уявлення мислителів українського зарубіжжя здійснило вчення про людину Г. Сковороди. Зокрема, в працях Д. Чижевського, М. Шлемкевича, С. Ярмуса зазначається, що стержневою проблемою антропологічних візій Г. Сковороди є відношення "людина-Бог", в якому він розкриває шлях людини до себе, актуалізує проблему самопізнання як Богопізнання. Відтак Сковородинівська людина знаходиться в постійному пошуку. Для неї притаманні топоси шляху та мандрів. Причому метафора мандрів у філософуванні Г.Сковороди – це безперервні духовні пошуки, намагання перевершити себе, подолати ту межу, яка поєднує світ видимий та невидимий. Майже тридцятилітнє мандрування Г.Сковороди (1766-1794 рр.) є яскравим свідченням його життя як мандрівки, яка ніколи не закінчується, а на кожному етапі вирізняється певними людськими смислами, які й підтверджують незавершеність людської особистості. Мабуть, саме тому діаспорним мислителем так імпонувало філософування Г.Сковороди, адже і їх життєві шляхи – це постійні пошуки в ствердженні людини, віднаходження її божественного начала, що рано чи пізно повинне проявитися. Цілком слушною є думка С.Ярмуса: "Сковорода розробив філософію серця, а відтак став першим теоретиком філософського кордоцентризму... Альтруїзм Сковороди відповідав йому самому, і він, як філософ, оправадав його прикладом свого життя" [8, с.128].

Тому розуміло, чому Д. Чижевський намагався розкрити сутність філософської діяльності українських митців та ідентифікувати їх як представників українського духу. Особливу роль він відводив національній свідомості творця, який створював свої образи в межах усталеної культурної традиції [4, с. 16]. Діаспорний мислитель стверджував про існування народного світогляду, який укорінений у внутрішніх, глибинних пластах світобачення.

Філософія життя, як підкреслював С. Ярмусь, включає такі прикмети української людини "як міцна віра в Бога, відданість волі Божій і віра в провидіння; смиренність, діяльна любов до ближнього, чесність, правдивість, вірність присязі; любов до Батьківщини, мужність, любов до праці і знання" [8, с.126]. Він відносить свідому активність людського духу до загального поняття духовності, яка спонукає до ідеалу добра, який облагороджує людину. Завдяки цьому людина здатна врівноважувати свої природні потяги та переживання, рухаючись до царин божественного. В екзистенції, де знаходить свою діяльність серце та розум людини, реалізується первинне натхнення, отожджене із взірцем найвищого добра – благодаттю Божественного духу. Людина народжується вільною істотою, якщо було б інакше, то вона перетворилася на маріонетку для вищих сил. Але у кожного є вибір – приймати Бога або відвернутися від нього. Навіть відвернувшись від Творця, людина не лишається без Божої любові, оскільки вона є безкорисною, вільною. Тому шлях до Бога людина обирає добровільно. Відтак віра стає ознакою релігійної свідомості. Водночас будь-яка релігія життєва лише в тому випадку, коли відбувається зустріч Божественного і людського шукання. В цей момент людина усвідомлює наявність вищих сил, які є джерелом усього сущого. Отже, без взаємодії земного та Божественного немає сенсу в релігії, оскільки вона торкається людської душі, що й відображає наявність абсолютного начала у кожній людській істоті.

Ідейним джерелом антропологічних уявлень представників української діаспори також була філософія



П. Юркевича. Загалом, в багатьох аспектах антропологія П. Юркевича суголосна ідеям Г. Сковороди, так як серце, поєднуючи в собі усі тілесні сили, є їх духовним та душевним носієм. В серці локалізуються волетативні прагнення людини, її моральнісні настанови. Навіть в контексті опозиції "розум-серце" пріоритетність належить серцю. С. Ярмусь підкреслює: "П. Юркевич розуму в користь серця не уневажнює, але він підкреслює своєрідну "відсталість" розуму в його дії, коли "думка серця" схвачує правду негайно, блискавично" [8, с. 194]. За П. Юркевичем, серце – це сама людина, а праксеологічна площина є критерієм її духовності та моральності, умовою дієвості людського розуму.

В свою чергу, М. Шлемкевич стверджував, що дух є багатоманітним і містить чимало правд, пов'язаних із земною та небесною силами. Наприклад, існує Бог, який відображається у Святій Трійці – це правда. Водночас вона знаходиться на перетині із догмою, оскільки з точки зору людського розуму може піддаватися сумнівам. Тобто, людина здатна до двох шляхів осягнення буття, які сховані у розумі та інтуїції. Остання пов'язана безпосередньо із душею, а також емоційно-вольовою сферою. Саме тому інколи ми можемо вірити у різні правди без особливих доказів, послуговуючись лише внутрішніми переконаннями. Формування певних тверджень відбувається у внутрішньому світі людини, на який активно впливає культурна дійсність [7, с.5-7].

Неабияку роль у визначенні сутності правди відіграє категорія справедливості, яка відображає ступінь духовної організованості людини. В цьому ракурсі існування людини постає у сенсі її взаємовідносин із навколишньою дійсністю, яка проникає у людину засобами почуття. Відбувається синтез національного, ментального та трансцендентного чинників в єдине ціле, що спонукає до виникнення вільного українського духу. У працях мислителів української діаспори цей дух оживає, набуваючи динамічного характеру, стверджуючись у пошуках краси, істини та правди. Із цих понять переважна більшість мислителів української діаспори виводить ідею абсолюту як цілюще Боже об'явлення, у якому приховані усі потаємні можливості людського існування. Однак зв'язок людини із Богом не є одкровенням; він потребує свого специфічного налагодження шляхом осягнення християнських аксіологічних засад, а, отже, й прийняття релігійного типу світобачення. Характерною рисою цього світогляду стає обумовленість буття речей, джерелом яких виявляється Бог. Для осягнення Божого одкровення людині замало її розумових можливостей, а, значить, виникає потреба в звертанні до власного внутрішнього світу, де криється глибинний потенціал духовного збагачення. Причому мислителі української діаспори підкреслювали, що не варто шукати істину поза межами себе самого, так як пізнання Бога уможливується лише за умови пізнання власного "Я" у різноманітних його проявах.

H. V. Salo

#### ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF THE UKRAINIAN DIASPORA THINKERS: RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL INFLUENCES

*The study examines theoretical sources of the Ukrainian diaspora thinkers that influenced ideas about the person. Through the prism of the diversity of their creative heritage, one can identify the peculiar directions of their religious and philosophical vision, which was based on spirit, mind, heart, transcendence, which correlate with the Divine principle of human existence. It is emphasized that the ideas about a person of the Ukrainian diaspora thinkers were influenced, firstly, by religious ideas (ethnic religion, Christian anthropology); secondly, anthropological problems in the works of ancient Rus' thinkers (the development of the idea of cordocentrism); concepts about a person Gregory Skovoroda, Pamfil Yurkevich (the doctrine of the "internal" person, the heart as the focus of spirituality and morality) thirdly, the Western European philosophical anthropological tradition (psychoanalysis, existentialism, personalism, dialogism, etc.). Due to the existing positions, it can be established that the anthropological trend in the religious views of the Ukrainian diaspora was expressed in such positions: the anthropological perspective was comprehended against the background of a religious worldview, which was reflected in the model of the "man-God-peace" relationship. Diaspora scholars have identified man as the highest value, reflected in its everyday orientations and priorities. Their anthropological teaching is based on the existential-anthropological dominant, which largely determines the content and basic structural and semantic aspects of their religious and philosophical heritage. In fact, the assertion and actualization of diaspora discourse took place on the basis of a synthesis of the domestic religious*

Однак окрім вітчизняної антропологічної традиції, представники української діаспори в своїх антропологічних візіях послуговувалися й здобутками європейських мислителів. Зокрема, Ю. Денисенко в праці "Філософські джерела творчості діячів української діаспори" [1] зазначає, що діячі української діаспори відчували вплив різних європейських філософських течій, зокрема І. Огієнко (релігійний екзистенціалізм, ірраціоналізм, німецька класична філософія), Д. Чижевський (неогегельянство, неокантіанство, феноменологія Е. Гуссерля, "фундаментальна онтологія" М. Гайдеггера та ін.), М. Кульчицький, Б. Цимбалістий М. Шлемкевич, В. Янів (К. Юнг, М. Вебер, ірраціональна філософія А. Шопенгауера, О. Шпенглер, А. Тойнбі, І. Кант та ін.). Відтак антропологічна парадигма діячів української діаспори вирізняється широким культурним контекстом, в якому синтезувалась як релігійна традиція, так і досягнення вітчизняної та світової філософської думки.

Отже, діаспорні мислителі визначали людину як найвищу цінність, відображену в її буттєвих орієнтирах та цінностях. Їх антропологічне вчення ґрунтується на екзистенційно-антропологічній домініанті, яка значною мірою визначає зміст та основні структурно-сміслові аспекти їх релігійно-філософського доробку. Фактично, ствердження й актуалізація діаспорного дискурсу відбулася на основі синтезу етнічної релігії та християнської антропології, вітчизняної релігійно-філософської традиції та загальноєвропейських антропологічних візій. Тому й широкі перспективні можливості досліджень розкриваються в контексті екзистенційно-персоналістичних вимірів як біографічного наративу, так і творчого спадку представників української діаспори.

#### Список використаних джерел:

1. Денисенко Ю. М. Філософські джерела творчості діячів української діаспори / Ю. М. Денисенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://intkonf.org/denisenko-yum-filosofski-dzherela-tvorchosti-diyachiv-ukrayinskoyi-diaspori/>
2. Митрополит Іларіон (Огієнко І.) Книга нашого буття на чужині / Іларіон Митрополит / Українське Наукове Богословське Товариство. – Вінніпег, 1956. – 167 с.
3. Тіменик З. Ідеї філософії релігії у митрополита Іларіона (Огієнка) і процес вірування / Зіновій Тіменик // Вісник Національного університету "Львівська політехніка". – 2010. – Вип. 661. – С. 111.
4. Чижевський Д. Нарис історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – Український Громадський Видавничий Фонд Джерело Kramerius, Прага, 1931. – С. 16.
5. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Д. Чижевський // Серія філософічна. – Кн. І. – Варшава: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1934. – С. 6.
6. Шлемкевич М. Душа і пісня / М. Шлемкевич // Українська душа / за ред. М. Шлемкевича. – Нью-Йорк-Торонто: Ключі, 1956. – 63 с.
7. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна [Електронний ресурс] / М. Шлемкевич. – Режим доступу: [http://shron1.chtyvo.org.ua/Shlemkevych\\_Mykola/Ukrainska\\_synteza\\_chy\\_u\\_krainska\\_hromadianska\\_viina.pdf](http://shron1.chtyvo.org.ua/Shlemkevych_Mykola/Ukrainska_synteza_chy_u_krainska_hromadianska_viina.pdf). – (дата звернення: 21.01.2018). – Назва з екрану.
8. Ярмусь С. Досвід віри українця: вибрані твори / С. Ярмусь [Друге видання]. – К.: "Світ знань", 2007. – 488 с.

Надійшла до редколегії 17.03.19

and philosophical tradition and pan-European anthropological ideas. Intertwining into a kind of mosaic, various influences formed the syncretic religious-philosophical doctrine of person, which is key to the writings of diaspora thinkers.

**Key words:** thinkers of the Ukrainian diaspora, ethnic religion, Christian anthropology, cordocentrism, "inner" person, West European influence.

А. В. Сало

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МЫСЛИТЕЛЕЙ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ: РЕЛИГИОЗНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ВЛИЯНИЯ

*В исследовании рассматриваются теоретические источники, которые повлияли на представления о человеке мыслителей украинской диаспоры. Это, во-первых, религиозные влияния (этническая религия, христианская антропология); во-вторых, антропологическая проблематика в работах древнерусских мыслителей (разработка идеи кордоцентризма); концепции о человеке Г.Сковороды, П.Юркевича (учение о "внутреннем" человека, о сердце как средоточии духовности и нравственности) в-третьих, западноевропейская философская антропологическая традиция (психоанализ, экзистенциализм, персонализм, диалогизм и т.д.). Переплавляясь и сплетаясь в своеобразную мозаику, различные влияния формировали синкретическое религиозно-философское учение о человеке, которое является ключевым в трудах диаспорных мыслителей.*

**Ключевые слова:** мыслители украинской диаспоры, этническая религия, христианская антропология, кордоцентризм, "внутренний" человек, западноевропейское влияние.

УДК 1:27-31

О. Л. Соколовський, канд. філос. наук

### ХРИСТОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В ЛІБЕРАЛЬНО-ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

*У статті розглядається христологічна проблематика ліберальної теології, яка визначається ідеєю єдності божественного і людського начала; визнанням релігії як конститутивної частини культури; надання прерогативи історичного методу в теології над догматичним. У зв'язку з цим, лібералізм у христології проявився в суб'єктивному відображенні особи Ісуса Христа та його діяльності, вибудованих на досвіді дослідника. Визначивши христологічний об'єкт Божественного поклоніння як наставника моральності, ліберальна теологія породила модерністські концепції, що посилюють етизацію християнства й сформували образ історичного Христа.*

**Ключові слова:** христологія, протестантизм, ліберальна теологія, сотеріологія, нова ортодоксія.

Сучасний етап еволюції христологічної доктрини характеризується переломним моментом її розвитку – від традиційного новозавітного образу Христа до розгляду Ісуса як історичної особи. Євангелісти писали про Ісуса після Воскресіння, тому цей образ викладено в світлі Його Пасхальної таємниці, виходячи з видимого на невидиме. Діяння Ісуса, Його проповіді та бесіди трактувалися у Новому Завіті крізь призму смерті й Воскресіння, яке стало свідченням того, що Ісус Христос є істинним Богом і Господом, Відкупником і Спасителем. Такий образ серед богословів та науковців отримав назву "Христос віри". У його формуванні й подальшому поширенні суттєву роль відіграли новозавітні свідчення очевидців Воскресіння і старозавітні пророцтва про Месію, які пов'язувалися з образом Ісуса Христа. Повний образ Христа знайшов вираження в ранньохристиянській христології, яка зображала Його як Спасителя, який прийшов від Бога, щоб страждати, померти і воскреснути, а в кінці знову прийти на суд.

Розпочинаючи з XVIII ст., у межах христології розпочалися спроби раціонального обґрунтування тези про існування Ісуса, які призвели до пошуку "справжнього образу Ісуса з Назарету". Образ "Ісуса історії" протиставлявся "Христу віри", задля позбавлення євангельської постаті елементів, які були нав'язані вірою. Перші спроби трансформувати христологічну доктрину у зазначеному руслі здійснили Г. Раймарус та Г. Лессінг, піддавши критиці Новий Завіт за удаваний образ Ісуса й протестантизм за їх догмати про виправдання вірою і про Святе Письмо як єдине джерело віри. Відтак, у новітній період у протестантизмі сформувалися два методологічні підходи та принципи дослідження христології. Розвиток христології в сучасній протестантській теології, на нашу думку, можна звести до чотирьох напрямків: 1) ліберальна теологія (Ф. Шлейермахер, А. Рітчль, А. Гарнак); 2) Тюбінгенська протестантська школа (Ф. Бауер, Д. Штраус); 3) теологія посередництва (І. Дорнер, Г. Томазіус); 4) нова ортодоксія (К. Барт, П. Тілліх, Р. Бультман, В. Панненберг, Ю. Мольтман).

Зазначимо, що в новітній час представники ліберально-протестантської школи екзегези модернізували

христологію, приділяючи належну увагу термінологічному апарату й викладу новозавітних сюжетів на легкій для сприйняття мові. Характерною особливістю новітньої христології стало відтворення образу Христа як релігійного вчителя й зняття з нього надприродних елементів. Ці ідеї в формі теологічного модернізму на початку XX ст. були засуджені спеціальним декретом Священної канцелярії Римо-Католицької Церкви, однак у середовищі протестантизму вони тривалий час існували в ідеології релігійного лібералізму.

Досліджуючи христологічну проблематику представників ліберальної теології, яка сформувала підґрунтя філософської теології протестантизму й змінила напрям вчення про особу Ісуса Христа, зазначимо передусім основні особливості ліберального руху. Ліберальна теологія як релігійно-філософський рух визначається: ідеєю єдності божественного і людського начала; визнанням релігії як конститутивної частини культури; наданням прерогативи історичного методу в теології над догматичним. У зв'язку з цим, лібералізм у христології проявився у суб'єктивному відображенні особи Ісуса Христа та його діяльності, вибудованих на досвіді дослідника. Розум у такому значенні повинен бути відкритим для критичного сприйняття інформації. Ліберальні богослови заперечували доктрини християнської церкви, зміст яких не піддавався науковому обґрунтуванню, зокрема втілення Христа, Воскресіння, Вознесіння, друге пришестя [10, с. 591–601].

Таким чином, протестантські теологи протиставили богословському віросповіданню етичне вчення Христа, чим послабили безапеляційне домінування біблійних норм. Визначивши христологічний об'єкт Божественного поклоніння як наставника моральності, ліберальна теологія породила модерністські концепції, що посилюють етизацію християнства й сформували образ історичного Христа.

Актуалізація морального аспекту христології слугувала формуванню орієнтирів людської поведінки. На думку С. Кримського: "Для збереження моральності, важливо дотримуватися ціннісних орієнтирів моральної свідомості, бути вищим над практичною спрямованістю

етичних знань" [12, с. 233]. Небезпідставно, джерелом виникнення та розвитку ліберальної теології вважається етичний ідеалізм І. Канта. Слід зазначити, що І. Кант виводив моральний закон з діяльності чистого розуму без апеляції на досвід. Проте, наявність моральності в світі через вчинки індивіда забезпечується лише Богом. Моральні обов'язки, на думку німецького філософа, уподібнюють релігію та мораль. Незважаючи на відмінність між ними, І. Кант визначає їх взаємозалежність. Завдяки релігії мораль спрямовує людину на віру в Бога, натомість релігія спонукає дотримуватися моральних установ у вигляді Божих законів: "Стимулом людської волі... ніколи не може бути ніщо інше, окрім морального закону" [11, с. 81].

У христологічному аспекті Христос для І. Канта є візцем етичної досконалості. Спасіння людини, на думку філософа, лежить у вірі в ідеал моральної досконалості, а не в символічний образ Ісуса Христа, якому церква надала Божественного статусу. Етичний ідеал, за І. Кантом, з'єднався з людською природою, що осмислюється людиною як Син Божий. Відтак, етичний ідеал для філософа, виступає змістом раціональної істини, у той час як Ісус є найвизначнішим її носієм.

Важливими в аспекті осмислення христології в ліберальній теології є твори іншого німецького філософа Г. Гегеля про християнську релігію. Зазначимо, що філософсько-релігійне вчення Гегеля недвозначно трактується серед дослідників. Так, на думку швейцарського теолога Г. Кюнґа, "Гегеля прославляли як папу філософії й одночасно засуджували як самого небезпечного антихриста... Конфлікт навколо Гегеля виник у сфері теології, а саме христології" [23, р. 414]. Натомість Д. Йеркс у книзі "Христологія Гегеля" зазначає, що німецький філософ "намагався допомогти християнській громаді правильно зрозуміти Святе Письмо не просто як історичний факт приходу Христа" [24, р. 184]. За твердженням С. Цьолуха, для Гегеля "релігія є найважливішою формою людської свідомості. Він прославляв Ісуса Христа, який силою свого духу змінив світову історію" [18, с. 497].

Підґрунтям христологічної доктрини ліберальної теології постають ідеї Гегеля, відображені в працях "Народна релігія і християнство", "Життя Ісуса", "Дух християнства і його доля". Гегель аналізує історію людства як діалектичний процес, у якому історія – це розвиток людського духу, а першоджерелом розвитку історії є світовий розум. Тому з позицій історії Гегель осмислює роль релігії в житті людини. Вона, на його думку, "впливає на народ, породжуючи в ньому високий образ думок" [5, с. 77]. Філософ переконаний, що релігія і наука є двома факторами, які пізнають об'єктивно існуючий світ: "Релігія є та форма свідомості, в якій істина доступна всім людям, яка б не була ступінь їх освіченості" [6, с. 65]. Тим самим, Гегель доходить висновку, що "релігія може існувати без філософії, але філософія не може існувати без релігії" [7, с. 66].

У праці "Життя Ісуса" Гегель розкриває образ Ісуса Христа в світовій історії: "Ісус прагнув вивести до Бога всіх людей, і його вчення стало релігією цілого світу" [5, с. 91]. Для філософа, в руслі І. Канта, основні заслуга Христа належить у "пізнанні істинної моралі" [9, с. 35]. Таким чином, Христос зображується Гегелем реформатором, Який наділив людство новою мораллю й новою вірою: "Я ж говорю вам, поважайте людське достоїнство і в ваших ворогах, якщо й не можете їх любити, бажайте їм добра тим, хто проклинає вас, і творіть добро тим, хто ненавидить вас" [9, с. 44].

Філософ не акцентує уваги на традиційній христологічній проблематиці іпостастного з'єднання Божествен-

ної та людської природи в Христі. Лише в розп'ятті він зауважує на муки Христа і прояв великого самообладнання та непохитне достоїнство [7, с. 100]. Тому для Гегеля, Христос – це світовий лідер, визнаний Син Божий, який своїм життям змінив світову історію і примусив її розвиватися у визначеному ним напрямку: "Христос – свята людина, навіть більша і вища за людину, бо він є Син Божий, сам Бог, у якого повірило все людство" [5, с. 495]. Таким чином, христологічні судження німецьких філософів І. Канта та Г. Гегеля заклали підвалини філософсько-теоретичної і методологічної основи ліберальної теології, яку намагався поновому осмислити Ф. Шлейєрмахер.

Німецького філософа та протестантського теолога Ф. Шлейєрмахера вважають засновником та ідеологом ліберальної теології й небезпідставно називають "Отцем Церкви XIX століття" [15, с. 70]. Його христологічні погляди викладені в працях "Промови про релігію до освічених людей, що гордують нею" та "Християнська віра". У першій праці філософ запропонував нову концепцію релігії, на основі якої вибудовується вчення про Ісуса Христа. Релігія згідно визначається Ф. Шлейєрмахером як "особливе почуття залежності людини від нескінченного, яке зводиться до рівня людських суб'єктивно-емоційних переживань, що спричиняє незалежність християнського вчення від будь-яких філософських систем" [17, с. 199]. Протестантський богослов запевняв, що істини одкровення не можуть лежати в основі релігійності, лише переживання досвіду Бога становлять істинну сутність релігії. Ідентифікація релігії з почуттями зумовлена потребою філософа розкрити новий вимір духовного життя суспільства, де свідомість є домінантою над теоретичними конструкціями [20, с. 21–31].

Звертаємо увагу на дві категорії почуттів, які виокремлює Ф. Шлейєрмахер – богосвідомість та самосвідомість. Запроваджуючи новий метод у теології, філософ трансформує і його зміст. Всупереч усталеним спростуванням раціональних доказів Божественного буття, Ф. Шлейєрмахер визначав прерогативу "розуму й науки в дослідженні зовнішнього світу та людської діяльності в ньому, що зумовлювалося його твердженням про безпосередню пов'язаність релігії з суб'єктивністю людини" [17, с. 201]. Але основне завдання людини полягає в удосконаленні внутрішнього морального стану, завдяки якому можна наблизитися до Бога. Тому моральність виступає основним критерієм саморозвитку людини й формування особистості, підґрунтя якого закладено в Христі. Як слушно зауважує О. Предко: "Несучи в собі первообраз досконалості, до якого повинні прагнути люди, Христос водночас є прообразом богосвідомості, що оволодіває людиною та формує її" [16].

Зазначимо, що христологічна доктрина в теології Ф. Шлейєрмахера розглядається в контексті сотеріології, яка для філософа є основним змістом християнства. Акцентуючи увагу на етичній складовій християнства, протестантський богослов упереджено відноситься до змісту халкидонського оросу, трактує його у властивий для нього спосіб. Христологічна формула халкидонського собору для Ф. Шлейєрмахера є лише "історично зумовленим способом словесної передачі християнської віри" [15, с. 70]. У зв'язку з цим, він заперечує, що в одкровенні можна пізнати Бога, а реалізація гносеологічної функції в людині здійснюється на основі власних почуттів. Тому гріхопадіння у Біблії філософ сприймає як алегорію. Через відсутність потреби христологія Ф. Шлейєрмахера позбавлена осмислення сходження

Бога до людини, втілення Сина Божого, заступницького відкуплення та іпсотасного з'єднання природ у Христі.

Христологічний аспект відкуплення Ф. Шлейермахер розглядав як завершальний акт творення, де людина отримує Божу милість: "Ісус Христос заздалегідь з'являвся в творенні Адама, оскільки перший Адам був попередником Ісуса Христа, який як другий Адам завершив творення" [3, с. 28]. Святе Письмо, виходячи з теологічних постулатів філософа, є свідченням бого-свідомості Христа і перших християн. Ісус Христос для Ф. Шлейермахера був людиною з високим рівнем релігійного почуття, який для людей є прикладом і взірцем наслідування: "Христос – прояв всесвітньої сили, яка спасительним і спокутувальним чином повідомляє людині відчуття Бога. Він подолав своєю благодаттю силу гріха. Саме завдяки Христу стає можливим єднання з людством, що є засадним принципом вищого, духовного життя" [12].

Подальший розвиток теологічних ідей Ф. Шлейермахера пов'язаний із діяльністю протестантських лібералів, більшість з яких заперечували основні догмати християнського віровчення – тріадологію та христологію. Подібних засад дотримувався один з основоположників ліберального напрямку в протестантизмі Альбрехт Рітчль. З іменем останнього асоціюють напрямки, який розпочав трансформацію християнського догматизму в етичне вчення, відоме під назвою як "безрелігійне християнство" [8, с. 68]. Відкидаючи христологічну традицію Вселенських соборів, як надбання метафізики, коли речі аналізуються відокремлено один від одного, що не дозволяє побачити їх діалектичну єдність, німецький філософ запропонував новий підхід до дослідження історичної особи Ісуса Христа. Саме актуалізація етичних цінностей у теорії пізнання визначила його ставлення до Спасителя і христології загалом.

Значимим, що христологія А. Рітчля піддавалася гострій критиці з боку лютеранської церкви. Заперечуючи доктрину про первородний гріх, він, разом із тим уважає гріховність крайньою формою розтління особистості, яка виражається в свідомому зневажанні моральних норм і цінностей. У сотеріологічному значенні гріх осмислюється філософом як відхилення від блага. Його подолання можливе через віру в Христа й спасіння у Ньому. Особливе значення філософ надає моральній праведності Христа, яка зробила Його провісником Божого Царства. Тому для А. Рітчля Христос є найвищим моральним авторитетом.

У христологічному контексті німецький богослов відмежує особу Ісуса і Його місію для людства. Божественна сутність історичного Ісуса проявляється для людей у Його етичному прагненні, покликанні, владі над людьми, могутності над світом та відпущенні гріхів [9, с. 73]. При цьому А. Рітчль визнає посмертне значення Христа, а саму смерть трактує як моральний приклад вірності своїм переконанням. Такий підхід дозволяє філософу виокремлювати подвійний смисл сотеріології. У першому значенні жертва Христа необхідна для примирення Бога з гріховним людством, у другому – Христос віддав життя для морального перетворення людей. Таким чином, заперечуючи христологію в християнстві, А. Рітчль руйнує онтологічний зв'язок Бога та людини в Христі, й перетворює релігію на моральну філософію.

Дослідження христологічної доктрини на основі ліберальної теології продовжив учень А. Рітчля, німецький історик церкви і теолог А. Гарнак. Розвиток христологічної доктрини, на його думку, зумовлений переходом від юдейського наочно-описового до вербально-

понятійного способу грецького мислення. Характер і форма проповідей Ісуса визначалася загальним контекстом юдейської традиції та безпосередньо була пов'язана з есхатологічними вченнями, яке спотворювало ранньохристиянське вчення про Ісуса Христа. Новозавітні проповіді Ісуса А. Гарнак трактує не в апокаліптичній площині, а в есхатологічному вимірі [22, с. 102]. У зв'язку з цією концепцією, на думку П. Гопченка, ліберальна теологія трансформує своє уявлення про становище людини під час есхатологічних явищ [14, с. 70].

Християнство осмислюється німецьким теологом як історична реальність, яка спрямовує людину до трансцендентного сходження з Христом, що зумовлює реалізацію есхатологічних очікувань. У цьому контексті німецький теолог основне місце відводить Євангеліям, які він персоніфікує з особою Христа: "Ісус не є одним з елементів Євангелії, Він центральна постать новозавітних текстів, і ми сприймаємо Його так як Він зображується в Євангелії" [13, с. 302]. Поширення Євангелія в грецькому середовищі, на думку А. Гарнака, стало першою спробою вироблення понятійного визначення Христа в метафізичному сенсі: "Справжній Ісус прихований юдейською міфологією, гностичними уявленнями та грецькою філософією" [9, с. 223].

Згідно його вчення, низка догматичних положень Святого Письма й пророцтв важливо сприймати не як абсолютні істини, а як змінні історичні обставини та настрої. Стверджуючи, що християнські догмати – це "творіння грецького духу на ґрунті Євангелія", він заперечує Апостольський символ як позбавлений історичної цінності документ. Виходячи із зазначеного, А. Гарнак основну суть християнства подає в таких категоріях: 1) Царство Боже і його пришествя; 2) Бог-Отець і нескінченна цінність людської душі; 3) Нова, краща справедливість і заповідь любові [1, с. 39].

Деякі дослідники піддали критиці сотеріологію А. Гарнака, стверджуючи, що він "зображував історію спасіння, позбавлену напруги, яка властива особистому спілкуванню. Бог не просто перемагає зло, долаючи гріх і смерть в Ісусі Христі, Він проявляється передусім як люблячий Отець, який прагне до спілкування і зв'язку з людиною. Людина не завжди відповідає на Божу любов взаємністю. Тому стосунки Бога і людини не є механічним актом порятунку, а драмою стосунків любові" [21, с. 6–7]. Це зумовлювало переосмислення Святого Письма, оскільки, "...значна частина біблійних розповідей залишалась правдивою для людей конкретної історичної епохи" [8, с. 69].

Особливий підхід у трактуванні особи Христа спонукав А. Мак-Грата дослідити основні христологічні постулати в ученні А. Гарнака: 1) зміст Євангелій не є доктриною про особу Христа, оскільки вони не включають твердження про Самого Себе; 2) в історії християнської думки христологія, як у хронологічному, так і в понятійному відношенні, взаємозалежна з сотеріологією; 3) христологія почала розвиватися в грецькому культурному середовищі, яке тяжіло до абстрактних висновків [13, с. 302]. Тому, на думку П. Еннса, А. Гарнак наголосив на потребі повернутися до вчення Ісуса, а не про Нього, на основі чого зародилася концепція деміфологізації Р. Бульмана [12, с. 593].

Вагомий вплив на розвиток христологічної доктрини в новітній період здійснили представники Тюбінгенської протестантської школи, концепції яких сприяли становленню сучасних моделей христології. Основоположником цієї школи вважається Фердинанд Крістіан Баур, який у своїй праці "Християнський гнозис або

християнська філософія релігії в її історичному розвитку" здійснив спробу історико-критичного дослідження Біблії. За твердженням О. Мена, Ф. Баур спочатку перебував під впливом ліберальної теології Ф. Шлейєрмахера, але згодом став послідовником філософських ідей Г. Гегеля [14, с. 115].

При порівнянні робіт, присвячених ретельному науковому розгляду Нового і Старого Завітів, протестантський теолог дійшов висновку, що дослідники, з одного боку, вважали старозавітні тексти невід'ємною складовою християнського віровчення, а з другого, тексти юдейської традиції відкидалися як такі, що не вимагають беззастережного дотримання. Така позиція домінувала, за словами Ф. Баура, впродовж перших століть раннього християнства, після чого був досягнутий консенсус. У дослідженні новозавітних текстів Ф. Баур використовував гегелівську форму розвитку: теза – антитеза – синтез. Тезою теолог уважав юдейський період розвитку церкви – петронізм; антитезою було спростування доктринального значення Старого Завіту для християнства – павлонізм, а синтез визначився, на думку німецького теолога, в Євангелії від Івана [14, с. 116].

Дослідження теолога дозволило церковним історикам визначити датування новозавітних текстів на основі дебатів двох поглядів у цій проблематиці, але в подальшому система вироблена Ф. Бауром була відкинута. Однак, створений ним історико-критичний метод отримав широке застосування не лише в протестантській, а й римо-католицькій теології.

У питанні христології Ф. Баур дотримувався раціоналістичної позиції. Тексти Євангелій він розглядав винятково з позицій морального вчення. Питання, які мали відношення до іпостасного з'єднання двох природ у Христі, як і Воскресіння, уважав християнськими міфами, які суперечать здоровому глузду.

У контексті нашого дослідження доречно назвати ще одного представника Тюбінгенської школи Давида Штрауса, автора неоднозначної праці "Життя Ісуса". Однією з основних причин підготовки та появи цієї книги була зумовленість раціональною інтерпретацією текстів Біблії представниками ліберальної теології. У своїх судженнях вони трактували надприродні аспекти Святого Письма як форму літературного жанру. Такий спосіб тлумачення Д. Штраусу уважав неприйнятним, тому він провів аналіз новозавітних текстів у відповідності до реальних подій. У своєму дослідженні теолог вперше використав містичний підхід, оскільки, на його думку, в Євангеліях на особу Ісуса Христа постійно проектується "містичні" та "месіанські" уявлення Старого Завіту [2, с. 75].

На основі проведеного аналізу Д. Штраус дійшов висновку, що Писання є літературним твором, в якому відсутнє Божественне одкровення: "Євангельські розповіді овіяні ранньохристиянською ідеєю в формі життєвих історій, які у своїй сукупності створили легенду" [2, с. 75]. На думку Г. Гартфельда: "Штраус не бажав ні вивести "історичного Ісуса" з Євангелій, ні спростувати міф про Нього, але спробував шляхом філософської інтерпретації возвеличити в христологічному міфі "великі істини". Тому христологія слугує для Д. Штрауса теологічним вченням не про Ісуса, а про людство в цілому" [2, с. 75]. Зазначимо, що Д. Штраус розмежує також історичну інформацію і пов'язану з нею міфічну інтерпретацію Христа віри та історичного Ісуса. Для самого теолога подібне розрізнення ототожнювалося з розмежуванням між "Христом історичним та ідеальним, тобто наявним у людській свідомості праобразом людини, якою вона повинна бути" [21, с. 12]. Незважаючи

на жорстку критику з боку богословів і світських учених христологічної концепції, яку Д. Штраус обґрунтував у книзі "Життя Ісуса", як несумісну з християнським світоглядом, деякі філософи поділяли її ідеї.

Отже, трансформація христологічних поглядів у сучасній протестантській теології була зумовлена впливом ліберальної теології, яка протиставила святоотцівській традиції етичне вчення про Христа. Ця позиція стала домінуючою у христологічних концепціях представників Тюбінгенської протестантської школи, теології посередництва та нової ортодоксії й значною мірою відобразилася на доктринальній основі сучасних моделей христології в християнській теології.

#### Список використаних джерел:

1. Гарнак А. Сущность христианства / А. Гарнак. – М.: Intrada, 2001. – 190 с.
2. Гартфельд Г. "Жизнь Иисуса". Давид Фридрих Штраус / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М.: Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 74–76.
3. Гартфельд Г. Шлейермахер – основоположник нового богословия / Г. Гартфельд // Немецкое богословие Нового времени. – М.: Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 16–34.
4. Гегель Г. Народная религия с христианство / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет: в 2 т. / сост. общ. ред. и вступ. статья А. В. Гулыги. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 668 с.
5. Гегель Г. Позитивность христианской религии / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет: в 2 т. / сост. общ. ред. и вступ. статья А. В. Гулыги. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 668 с.
6. Гегель Г. Философия религии: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель; отв. ред. А. В. Гулыга; пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 562 с.
7. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3 / Г. В. Ф. Гегель; отв. ред. Е. П. Ситковский; ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
8. Гопченко П. Критика религиозных концепций о "конце мира". Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии / П. Г. Гопченко. – Киев-Одесса: Вища школа, 1979. – 192 с.
9. Данкані А. "Ісус історії" та "Христос віри" в теології Пауля Тілліха / А. Данкані // Глея: науковий вісник. – 2013. – № 77. – С. 222–225.
10. Еннс П. Підручник з богослов'я: Пер. з англ. / П. Еннс. – Львів: Благовісник Галичини, 2003. – 758 с.
11. Кант І. Критика практичного розуму / Іммануїл Кант: пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
12. Кримський С. Запити філософських смислів / Сергій Борисович Кримський – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
13. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / А. Мак-Грат; [пер. с англ. Полторацкая Н. Ф., Дыханов В. Я.]; Одес. богосл. семинария ЕХБ. – Одесса: Богомыслие: Библия для всех, 1998. – 493 с.
14. Мень А. Бауер Фердинанд Христиан / А. В. Мень // Библиологический словарь – Москва: [б. и.]. Т. 1: А-И. – 2002. – С. 115–116.
15. Москалик Я. Нарис христологічної доктрини / Я. Москалик. – Л.: Вид-во ЛБА: Свічадо, 1998. – 88 с.
16. Предко О.І. Релігія у філософії Фрідріха Шлейєрмахера // Наука. Релігія. Суспільство. – Донецьк: Наука і освіта, 2004. – № 3. – С. 168–174. – Електронний ресурс. Режим доступу: [http://www.iai.donetsk.ua/\\_u/iai/dtp/CONF/3\\_2004/articles/stat28.html](http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/3_2004/articles/stat28.html)
17. Стасюк Л. Протестантська ортодоксія в етико-філософських концепціях ліберальної теології / Л. Стасюк // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. – 2013. – № 27. – С. 199–203.
18. Цюлх С. Мислителі Європи / С. Т. Цюлх. – Вінниця: Самідат, 2011. – 664 с.
19. Шепетяк О. Школи и направления современной религиозной мысли в немецкоязычном пространстве / Олег Шепетяк // სამეცნიერო ჟურნალი "ზელოსუფლება და საზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა)" – Научный журнал "Власть и общество (История, Теория, Практика)". – № 4 (32) 2014. – Тбилиси: Ассоциация открытой дипломатии, 2014. – С. 5–20.
20. Шлейєрмахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее признающим. Монологи / Ф. Шлейєрмахер. – М.-К.: REFL – book-USA, 1994. – 432 с.
21. Штраус Д. Жизнь Иисуса / Д. Штраус. – М.: Республика, 1992. – 528 с.
22. Эрикссон М. Христианское богословие / Миллард Эрикссон. – СПб.: Библия для всех, 1999. – 1088 с.
23. Küng H. The Incarnation of God / Hans Küng. – Edinburgh: T & T Clark, 1987. – XV, 601 p.
24. Yerkes J. The Christology of Hegel / James Yerkes. – New York: State University of New York Press, 1983. – XIII, 288 p.

O. L. Sokolovsky

### CHRISTOLOGICAL IDEAS IN LIBERAL-PROTESTANT THEOLOGY

The article deals with the Christological problems of liberal theology, which is determined by the idea of unity of the divine and human origin; recognition of religion as a constituent part of culture; granting the prerogative of the historical method in theology over dogmatic. It was established that in recent times, representatives of the liberal Protestant school of exegesis modernized Christology, paying due attention to the terminology apparatus and the presentation of the New Testament plots on an easy to perceive language. A characteristic feature of modern Christology was the reproduction of the image of Christ as a religious teacher and the removal of supernatural elements from it. These ideas, in the form of theological modernism, were condemned by the Roman Catholic Church, but in the context of Protestantism they long existed in the ideology of religious liberalism. In this regard, liberalization in Christology manifests itself in the subjective reflection of the person of Jesus Christ and his activities, built on the experience of the researcher. The mind in this sense should be open to critical perception of information. Liberal theologians denied the doctrines of the Christian church, the content of which was not subject to scientific substantiation, in particular the embodiment of Christ, the Resurrection, the Ascension, the second coming. However, the correlation of religious faith with the latest scientific achievements, for many theologians, created a kind of challenge to adjust the centuries-old Christian tradition with the advent of time. Protestant theology allows you to adapt to the demands of the present, to introduce new tactics and strategies for its development. Having determined the Christological object of Divine worship as a mentor of morality, liberal theology generated modernist concepts that enhanced the morality of Christianity and formed the image of historical Christ. This position has become dominant in the Christological concepts of the representatives of the Tübingen Protestant School, the theology of mediation and new orthodoxy, and to a large extent reflected on the doctrinal basis of modern models of Christology in Christian theology. Given the bias of representatives of liberal theology in covering key aspects of the Christological doctrine of Jesus Christ, the followers of Protestantism launched a separate line of research, called the theology of mediation. The main task of this movement was to reconcile the ideological paradigm between Christian faith and scientific knowledge.

**Key words:** Christology, Protestantism, liberal theology, Soteriology, New Orthodoxy.

O. Л. Соколовский

### ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЛИБЕРАЛЬНО-ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИИ

В статье рассмотрена христологическая проблематика либеральной теологии, которая определяется идеей единства божественного и человеческого начал; признанием религии конститутивной частью культуры; предоставление прерогативы историческому методу теологии над догматическим. В связи с этим, либерализм в христологии проявился в субъективном отражении лица Иисуса Христа и его деятельности, построенном на опыте исследователя. Определены христологический объект Божественного поклонения наставником нравственности, либеральная теология породила модернистские концепции, которые усилили этизацию христианства и сформировали образ исторического Христа.

**Ключевые слова:** христология, протестантизм, либеральная теология, сотериология, новая ортодоксия.

УДК 2+67

Е. І. Щебет, студент

### ТРИДОЛОГІЯ ЯК ОКУЛЬТНА ОСНОВА ЕКУМЕНІЗМУ

Сучасний релігійний світ характеризується посиленням глобальних тенденцій, що, насамперед, виражається в екуменічному русі, в який залучаються майже усі релігійні об'єднання світу, що формує якісно іншу релігійну дійсність. Разом з тим, посилюється вплив і значення езотеричних та окультних вчень, рухів та ідей в сучасному світі. Так, постає питання визначення ролі та місця саме окультних засад в сучасному екуменічному русі, що зробить можливим якісно інше осмислення сутності сучасних релігійних процесів. Таким чином, в представленій статті відбувається розгляд тринітарного вчення в контексті екуменічного теологічного дискурсу та окультної традиції, як фундаментальної складової формування світової релігійної єдності. В статті розкривається те, що тринітарне вчення є основою для основних класичних та езотеричних релігійних систем і є важливим елементом і є тим, через що відбувається посилення впливу і значення окультних вчень в розрізі буття сучасного світу.

**Ключові слова:** екуменізм, окультизм, тридологія, тринітаризм.

**Актуальність.** В герметичній традиції дійсність формує три аспекти реальності – фізичний світ (алхімія), духовний світ (астрологія) та Божественний світ (теургія). Саме теургія є вищою окультною наукою, вищим знанням і кінцевою метою окультної практики. **Вчення про Божество є головним положенням в будь-якій релігійній системі,** тому що відповідно до цього розгортається весь світ та все буття, таким чином, сутність Божества визначає сутність світу та характер відношень людини з цим Божеством тощо. Теургічна практика спрямована на об'єднання людини з Божеством, а це в свою чергу має на увазі богопізнання, яке є обов'язковою умовою для формування Боголюдства. Екуменізм як релігійна ідея також в основі своїй містить конкретне теургічне вчення, що, зазвичай, залишається в тіні, але саме це вчення становить його основу. Але визначення релігійного змісту екуменічного вчення неможливе без розгляду екуменічного поняття Божества.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Тематика статті на даному етапі розвитку релігієзнавства є досить малодослідженою. Сама ж стаття ґрунтується на працях з дослідження екуменічного руху та, головним чином, на першоджерела християнської богословської думки та окультної літератури.

**Цілі статті.** Зазначаючи поширеність тринітарного вчення в різних релігійних вченнях світу, то в умовах

сучасного екуменічного руху актуальним постає питання місця тринітарного вчення в екуменічному дискурсі. А отже, головною метою статті є встановлення місця та значення тринітарного вчення в екуменічному русі в розрізі окультної філософії.

Тому, були визначені наступні цілі статті:

1. Визначення екуменічних засад в тринітарному вченні.
2. Розгляд тринітарного вчення в різних напрямках окультної філософії.
3. Співставлення сучасного тринітарного вчення окультній тридології.
4. Визначення значення тринітарного вчення в сучасному екуменічному русі.

#### 1. Екуменічний та пантеїстичний зміст тридології.

**Метарелігійність тринітаризму.** Для більшості релігій світу характерним є саме тринітарне розуміння Божества, розуміння саме його триєдності, що має місце як в тих релігіях, що зазначають особистісність Божества, як, наприклад, християнство, так й безособистісність, як, наприклад, Трикая в буддизмі [22]. Тому тринітарний принцип є метарелігійним і тому саме він слугує теургічною основою для екуменічного руху і побудови Всеєдності, разом з тим, тринітаризм в собі має засади панентеїзму.

**Панентеїстичний аспект тринітаризму.** Про панентеїзм свідчить і інший факт тринітарного вчення, а саме пневматологічний аспект. Вчення про Святого Духа, в християнському дискурсі, є вченням, насамперед, про Трете, що є результатом та завершальним аспектом, тією складовою, що утворює троїчність, таким чином, саме Святий Дух є венцем Божественної Трійці. Саме це Трете виражається в іманентності і саме цей аспект має панентеїстичне вираження, причиною Боголюдства, джерелом Всеєдності та силою екуменічного єднання. Отже, пневматологічний аспект екуменічного вчення, по-перше, виражає пантеїстичний характер Духовної єдності, а по-друге, втілюється через троїчність, як принцип світоустрою та природу Божества, тому що світ є відображенням цього Божества, його образом.

Звертаючись до останньої енцикліки папи Франциска I, що має важливе ідейне значення в екуменічному русі, бо розкриває принципи Всеєдності в соціальному та екологічному аспектах, слід відмітити й тринітарний принцип, що концептуально пов'язаний зі всім змістом енцикліки. Так, тринітарне розуміння іпостасей постає наступним чином: "Отець є остаточним Джерелом всього... Син, Який є Його відображенням... з'єднався з цією землею, коли прийняв образ в лоні Марії. Дух – безмежні узи любові – присутній глибоко в серці всесвіту" [17, с.179]. Так, саме Дух є іманентною сутністю Всесвіту, який створила Трійця "відповідно Власній особистої ідентичності" [17, с.180]. Разом з тим, стверджується, з посиленням на Іоанна Павла II, що усвідомлення величчя та краси Всесвіту зобов'язує прославляти усю Трійцю. Отже, акцент на Всесвіті, що є центром пантеїстичного світосприйняття, пов'язується саме з тринітарним Божеством. Хоча пантеїзм втілюється, насамперед, в Дусі Святому, але виражається в тринітаризмі, а отже, сам Святий Дух є уособленням всієї Трійці. Таким чином, пневматологічний та тринітарний аспекти в екуменічному дискурсі представляють онтологічну єдність, Дух, як складова Трійці, і Трійця, як сутність Духа, що й виражається в принципі триєдності.

**Принцип Вселенської троїчності.** Вираження тринітарності в аспекті Духа Святого виражається в троїчності буття, що уособлює метафізичний тринітарний принцип всесвіту. Так, в "Laudato Si" актуалізується тринітарне вчення Буенавентури, який наполягав, що кожне творіння в собі містить тринітарну структуру, Трійця відображається в Природі і, таким чином, природа самої Природи є триєдиною [19].

Визнання тринітарності творіння та Творця є досить важливим пантеїстичним постулатом в тому сенсі, що усувається протиставлення тварного світу Творцю, тому що тварний світ, таким чином, є відображенням самого Божества, а отже, тварний світ містить в собі певну божественність. З іншої сторони, найбільшим свідченням божественності людини є вчення про безсмертя душі, що є божественною властивістю. При цьому, зазвичай, антропологія постає троїчною (дух, душа, тіло). Таким чином, і в тварному світі виражається нетварний, тобто вічний та безсмертний, Дух Святий, що теж, таким чином, вказує на божественний характер світу. Як вічне життя є реалізацією безсмертної душі, так й маніфестація Духа Святого є вираженням Царства Божого на Землі. Таким чином, стверджується пантеїстичний світоустрій, обожіння тварного, становлення Всеєдності, Боголюдства тощо.

Але, все ж, слід підкреслити, що фундаментальне значення в утворенні цього пантеїстичного розуміння належить тринітарності, таким чином, що тринітарність розкриває власну повноту в панентеїстичній реальності. Відповідна панентеїстична тринітарність розкрива-

ється як вираження тринітарного космічного принципу, що є вираженням природи триєдиного Божества.

## **2. Тріадологія як фундаментальний окультний принцип.**

**Триєдність.** Повертаючись до герметизму, в ньому чітко виокремлюється триєдність – єдність окультного знання, що виражаються в трьох аспектах, що відповідають трьом рівням буття, які виражені в алхімії, астрології та теургії.

В час формування християнського вчення, як вже це зазначалося, було інтегровано в початковий варіант християнської релігії, як складової іудаїзму, досить велика кількість вчень та принципів із інших релігійних систем. Відзначаючи, що іудаїзм заперечує Трійцю, відповідно, це вчення з'явилося з часом [15]. Так, на перших Вселенських соборах був затверджений тринітарний Нікео-Цареградський символ віри, який був доповнений вченням про троєкратне занурення при хрещенні [13], а вже в 630 році було затверджене тринітарне вчення із засудженням субординаціоналізму [7].

**Теософія.** Щодо часів формування християнського вчення, О. П. Блаватська пояснює християнську трійцю запозиченням із єгипетської релігії та її наступною адаптацією. І, разом з цим, тринітарне вчення пов'язує і маріологію. Вона пише: "Коли Кирил, єпископ Александрійський відкрито ухватився за ідею Ісиди, єгипетської богині, й антропоморфізував її в Марію, Божу Матір, і коли почалися суперечки про триєдність, – з цього моменту єгипетська доктрина про еманцію Бога, що творить, із Емефта піддалася спотворенням на різні лади, поки нарешті Собори прийшли до згоди прийняти її в такому вигляді, як вона виглядає тепер – Тріади каббалістичного Соломона та Філона!" [4, с.63]. Отже, Блаватська стверджує, що Трійця в християнстві тотожна езотеричним трійцям і, звісно, дане вчення, вважає вона, було виражене в Нікео-Цареградському символі віри з послідовним засудженням субординаціоналізму, тобто класична триєдність має окультне походження.

**Французька окультна школа.** Для Еліфаса Леві трійця мала велике значення і пов'язував він її з герметизмом. Він пов'язував тринітарне вчення, як і Блаватська, з кабалістичною традицією: "Подвійний трикутник Соломона пояснюється Святим Іоанном в його замітках... Святий Іоанн погоджується з вчителями філософії Гермеса, які називали свою сірку іменем Етер, свою ртуть – філософською Водою, а свою сіль Кров'ю Дракона або Розчинником Землі. Кров, або сіль, відповідають в опозиції Отцю, азотна або ртутна вода – Слово або Логосу, і Етер – Святому Духу" [10, с.46-47]. Важливо звернути увагу, що окультний символ подвійного трикутника – гексаграми – окрім тринітарного принципу також виражає окультну аксіому "що верху, те й внизу", таким чином, ця окультна аксіома має тринітарне вираження.

**Еволюційний аспект тринітаризму.** Так, теософ Анні Безант зазначає, що "Трійчастий Дух в людині, будучи подібним до божественного, повинен мати і його властивості, і ми дійсно знаходимо в ньому Силу, яка в своєму вищому проявленні є Волею, а в нижньому – Бажанням, – що і дає імпульс до його еволюції" [2, с.130]. В цьому аспекті, сутність еволюції полягає в розкритті внутрішнього божественного ества: "...трійчастий Дух стає єдиним, пізнає себе вічним, і в ньому виявляється Прихований Бог" [2, с.121]. Важливо відмітити, що саме трійчастий Дух виражає божественність людини, бо це є подоба Божа, і, таким чином, безсмертя душі є вираженням якості трійчастого Духа. Тому і вчення безсмертя душі виходить з тринітаризму.

**Каббала.** Каббалістичне розуміння Трійці будується на божественних принципах, що представлені в древні Сефірот, таким чином, що є дві трійці – головна (Кетер–

Хохма–Біна) та дзеркальна (Хесед–Гебура–Тіфарет) [18]. Наразі Дерево Сефірот з його тринітарними аспектами є основою для окультної практики таро [9]. Окрім цього, необхідно також відмітити, що Трійця використовується й напряду в окультних практиках. Так, Менлі Палмер Холл зазначає використання Трійці в магічних заклинаннях, наприклад, в такому: "...Я визиваю тебе, Задкіель, в ім'я Отця та Сина, та Святого Духа, благословенної Трійці, невиразної Єдності..." [18]. Таким чином, Трійця постає активною теургічною складовою окультних практик, які, насамперед, пов'язані з кабалістичною традицією та її впливом на інші традиції.

**Масонство.** В масонстві спостерігається також кабалістичне розуміння Тріади. "Троїчність Бога в тій чи іншій формі визнається практично усіма віросповіданнями. Він творить, збирає та руйнує. Він є творча сила, продуктивна здатність та загальний результат. Згідно Каббали, позаматеріальна Людина складалася із життєздатності, або життя, дихання життя; із душі, або розуму; та із духа. Сіль, сірка, ртуть були найвеличнішими символами для алхіміків, для яких людина також складалася із тіла, душі та духа" [11, 2°, с.41-42]. Отже, і в масонстві троїчність є вселенським принципом, таким чином, що вона не відрізняється від християнського вчення (тринітарна антропологія), наприклад, у згаданому вченні Буенавентури.

Повертаючись до масонства, необхідно відмітити, що троїчність є фундаментальною концепцією, разом з вченням про безсмертя душі, на поставі яких будується їх вчення. Так, в масонстві зазначається про Три великих Принципи:

"1° – Буття є. В філософському сенсі, єдність Ідеї та Буття, або Реальності; в релігійному сенсі, первинний принцип – Отець.

2° – Буття реально. В філософському сенсі, єдність Пізнання та Буття, або Реальності; в релігійному сенсі, платонівський Логос, Деміург, Слово.

3° – Буття логічно. В філософському сенсі, єдність Розуму та Реальності; в релігійному сенсі, Проведіння, Божественна дія, через що реалізується Благо, яке в християнстві відоме як Святий Дух" [12, 19, с.11].

Разом з проголошенням цих принципів, масонство визнає Бога як особистість, при цьому не відмовляючись від існування космічних троїчних принципів (так само, як і в християнській тріадології): "існує реальний Бог – особистість, а не формула" [12, 21°, с.5]. Так, через декілька градусів досить чітко визначається триєдине вчення масонства – "Бог, Незвіданий Отець, відомий нам лише за Своїми властивостями, Абсолютне "Я Є"; Думка Бога (Енноїя): Слово (Логос), проявлення та вираження Думки, – ось вона, Масонська Трійця: Вселенська Душа, Думка в Душі та Слово, або Мисль явлена; Три в Одному – священний скарб Шотландського Рицаря Трійці" [12, 26, с.49]. Таким чином, видно, що пантеїстична Вселенська Душа є самою Трійцею, що складається з трьох Божественних аспектів.

**Поширення тринітаризму.** Як зазначав Альберт Пайк, тринітарне вчення є майже в усіх релігіях світу. Добре розроблене тринітарне вчення міститься в кельтській, слов'янській, давньгерманській, єгипетській, китайській, вавилонській, римській релігіях, а також в буддизмі, брахманізмі та індуїзмі. Але тринітарне вчення не виражене в зороастризмі, іудаїзмі та в ісламі, а окрім цього, в комплексі примітивних культовоміфологічних релігіях, а також не виражене в політеїчних релігіях [16]. Також тринітарне вчення є в релігії фінікійців [8], халдеїв [3], древніх ефіопців, прусів тощо [12]. Хоча в цілому зороастризм не містить тринітарного вчення, але ж Пайк відмічає його в єдності вогню, світла та ефіру [12]. З іншої сторони, тринітаризм на-

слідують такі древні філософи, як Плутарх [14], Платон [21] тощо, також орфізм та інші вчення [5].

**Четверте в тріаді.** Якщо розглядати масонське вчення, християнство, та інші релігійні системи, то виокремлюється квадричний аспект тринітарного вчення. Наприклад, в церемоніальній символічній частині зазначається наступне: "...триєдиного Божества, троїчність Якого також відображається в трьох старших офіцерах Символічної Ложі... уособлюючи три з чотирьох частин світу, Всесвіту..." [12, 23, с.11]. Четвертою стороною постає Північ: "Північ на всі часи була символом темряви..." [13, 28, с.14]. Таким чином, існує Трійця та її протиставлення в образі одного. Згідно масонського вчення, цим четвертим є божество, що відоме як Йехова – бог древніх євреїв (та пуритан). Разом з тим, в християнстві існує Божественна Трійця та четвертий – Люцифер – сатана. Зважаючи на тотожність тринітарного вчення масонства та християнства, можна зазначити, що відповідно до масонства, саме Йехова – бог древніх євреїв – є сатаною. В протиставленні тринітаризму та антитринітаризму, згідно тринітарної теології, сатаною є антитринітарне монадне божество. Для антитринітарієв, навпаки, сатаною є Трійця, як в іудаїзмі, що визначається як "чужий елохім" [15].

Зазначаючи, що екуменічний рух будується на тринітарних теологічних засадах, четвертим є противна сила, тобто антиєкуменічна. Таким чином, антиєкуменізм співвідноситься з сатаною, деградацією, деструкцією, силою, що є джерелом зла і що протистоїть єдності. І якщо звернути увагу на релігію древніх євреїв та пуританський фундаментальний протестантизм, то дійсно, данні релігійні вчення вирізняються антиєкуменізмом, а також в них мало місце поширення антитринітаризму (іудаїзм, частина фундаментального пуританського протестантизму) [6, 20]. Слід відмітити, що антитринітарне вчення виводиться з буквального розуміння Біблії. Також, характерним є те, що антитринітарії не всі християни визнають християнами, а екуменічна Всесвітня Рада Церков не розглядає участь та членство антитринітарних церков [1].

**Окультний зміст тріадології.** Слід відмітити, що в тринітарному вченні виражається сутність окультного вчення. Трійця в собі містить розуміння та фундаментальні положення основ окультного вчення в розрізі екуменічного руху. Отже, таким чином маємо:

1. Філософія єдності. Єдність виражається принципом триєдності, три є складовими єдиного цілісного і непорушного.

2. Філософія циклічності. Пантеїстичний та обезособлений характер Трійці виражає Божество як Космічний принцип, в якому розкривається його циклічний характер.

3. Еволюціонізм. Трійця сама в собі має аспект становлення, а в загальному плані в умовах резонування людської природи з Божеством, еволюціонізм виражається в обохінні людини, бо вона подібно до Бога має триєдину природу.

4. Плюралізм та інтеграція. Триєдине божество водночас є трьома аспектами, що виражають його плюральність, хоча б в його маніфестаційній реалізації, але разом з тим, воно є єдиним, тобто інтегрованим в самого себе. Отже, одночасність троїчності і єдності Триєдиного Божества в повноті виражає цей окультний принцип.

5. Антропоцентризм. Венцем Трійці є Дух, що знаходить своє вираження в людині та людстві, що має божественну природу, яка теж виражається в троїчності.

**Висновок.** Отже, тринітарне вчення є фундаментальним принципом для основних окультних вчень та езотеричних релігійних систем, насамперед, для тих вчень, що є впливовими в сучасному світі. В екуменічному дискурсі, тринітарне вчення виступає фундамен-



тальним принципом, що є загальним як для езотеричних, так й для класичних релігійних систем. Таким чином, саме тринітарне вчення визначає філософсько-релігійний дискурс єдності, й виступає тим вченням, тим принципом, навколо якого відбувається інтеграція більшості релігій світу. Як Трійця виражає єдність і прямує до Одного, так й релігійний світ в єкуменічному русі прямує до Одного – до Всеєдності. Таким чином, панентеїстична реальність є результатом реалізації єдності, завершення становлення цього Одного.

#### Головні висновки.

1. Тринітарність розкриває власну повноту в панентеїстичній реальності, яка розкривається як вираження тринітарного космічного принципу, що є вираженням природи триєдиного Божества.

2. Тринітарне вчення є фундаментальним теургічним принципом для основних окультних вчень та езотеричних релігійних систем, насамперед, для тих вчень, що є впливовими в сучасному світі.

3. В єкуменічному дискурсі, тринітарне вчення виступає фундаментальним принципом, що є загальним як для езотеричних, так й класичних релігійних систем, та виступає тим вченням, тим принципом, навколо якого відбувається інтеграція більшості релігій світу.

#### Список використаних джерел:

1. Баззард Э. Учение о Троице. Самообман христианства / Энтони Баззард, Чарльз Хантинг; [пер. с англ. А.В. Долбина, В.В. Долбиной]. – Ровно: А. Долбин, 2003. – 355 с. – ISBN 9668013220.
2. Безант А. Эзотерическое христианство, или Малые мистерии / Анни Безант; [пер. Е. Писарева]. – Москва: Вестник, 1991. – 198 с. – ISBN 8533433.
3. Беккер К.Ф. Мифы Древнего мира / Карл Фридрих Беккер; [пер. Н.И. Греч]. – Москва: Эксмо, 2016. – 672 с. – (Зарубежная классика). – ISBN 978-5699846160.
4. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида: в 2-х книгах. Книга 2 / Елена Петровна Блаватская; [пер. с англ. К. Леонова, О. Колесникова]. – Москва: АСТ, 2003. – 824 с. – (Духовные учителя современности). – ISBN 5170151543.
5. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии: в 2 т. Т.1. Космогенезис / Елена Петровна Блаватская; [пер. Елена Рерих]. – Москва: Эксмо-Пресс, 2017. – 880 с. – (Великие посвященные). – ISBN 978-5699179886.
6. Грицанов А.А. Религия: энциклопедия / Александр Алексеевич Грицанов, Галина Синило. – Москва: Интерпрессервис, 2007. – 960 с. – ISBN 978-9854893553.

E. I. Schebet

#### TRIADODOLOGY AS THE OCCULT BASIS OF ECUMENISM

*The modern religious world is characterized by the intensification of global tendencies, which, above all, are expressed in the ecumenical movement, in which almost all religious communities of the world participate, which forms a qualitatively different religious reality. At the same time, influence and significance of esoteric and occult teachings, movements and ideas in the modern world is increasing. Thus, arises the question of determining the role and place of the occult foundations in the modern ecumenical movement, which will enable a qualitatively different understanding of the essence of modern religious processes. The presented article considers the Doctrine of the Trinity in the context of the ecumenical theological discourse and the occult tradition as a fundamental component of the formation of world religious unity. The main tasks of the article is to determine the ecumenical foundations in the Doctrine of the Trinity, as well as to determine the meaning of the doctrine in modern ecumenism. In this regard, modern Doctrine of the Trinity was compared with occult Triadology, as a result of which common pantheistic foundations were revealed. Thus, the article showed that the Doctrine of the Trinity is revealed in the pantheistic paradigm as an expression of the global Trinitarian principle. At the same time, it was showed that the Doctrine of the Trinity is a fundamental theurgic principle for the main part of occult teachings and esoteric religions. It was also revealed that in the ecumenical discourse the Doctrine of the Trinity performs as a fundamental principle that is common to esoteric and classical religious systems. Performs as the principle around which most of the world's religions are integrated. Also it should be underline that the Trinitarian paradigm has many common positions with pantheism and pneumatology, where many pantheistic ideas are expressed. Ecumenical teaching has a global character, than it converges with pantheism. And, in this regard, the Doctrine of the Trinity gets special importance in the ecumenical movement, which is more pronounced in pneumatological discourse. Thus, there is an actualization of occultism in the modern world and the importance of occult ideas and concepts in the religious world is growing. Arises the integration of occult teachings with classical religious systems.*

**Key words:** ecumenism, occultism, triadology, trinitarianism.

Э. И. Щebet

#### ТРИАДОЛОГИЯ КАК ОККУЛЬТНАЯ ОСНОВА ЭКУМЕНИЗМА

*Современный религиозный мир характеризуется усилением глобальных тенденций, которые, прежде всего, выражаются в экуменическом движении, в котором участвуют почти все религиозные сообщества мира, что формирует качественно иную религиозную действительность. Вместе с тем, усиливается влияние и значимость эзотерических и оккультных учений, движений и идей в современном мире. Таким образом, возникает вопрос определения роли и места именно оккультных основ в современном экуменическом движении, что даст возможность качественно иному осмыслению сущности современных религиозных процессов.*

**Ключевые слова:** экуменизм, оккультизм, триадология, тринитаризм.

7. Каноны Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/pravila\\_vselenkih\\_soborov.htm](http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/pravila_vselenkih_soborov.htm) (дата обращения: 19.03.2019).

8. Королев К. Языческие божества Западной Европы / Кирилл Королёв. – Москва: Мидград, 2005. – 796 с. – ISBN 978-5457435230.

9. Кроули А. Книга Тота (Египетское Тапо) / Алистер Кроули; [пер.: Анна Блейз]. – Москва: Телема, 2016. – 560 с. – ISBN 978-5-9908288-6-5.

10. Леви Э. Догматы и ритуал высшей магии: в 2 т. Т. 2. Ритуал трансцендентальной магии / Элифас Леви; [пер. Л. Малевин]. – Москва: Aegitas, 2014. – 238 с. – (Cambridge Library Collection). – ISBN 978-5000641347.

11. Пайк А. Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава: в 3 т. Т. 1/ Альберт Пайк; [пер. с англ. Е. Кузьмишина]. – Москва: Ганга, 2007. – 392 с. – ISBN 978-5988820260.

12. Пайк А. Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава: в 3 т. Т. 2 / Альберт Пайк; [пер. с англ. Е. Кузьмишина]. – Москва: Ганга, 2008. – 352 с. – ISBN 978-5988820543.

13. Пайк А. Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава: в 3 т. Т. 3. / Альберт Пайк; [пер. с англ. Е. Кузьмишина]. – Москва: Ганга, 2008. – 368 с. – ISBN 978-5988820680.

14. Плутарх Исида и Осирис / Плутарх; [пер. Якова Боровского, Михаила Гаспарова, Натальи Трухиной и других]. – Москва: Эксмо, 2006. – 464 с. – (Антология мудрости). – ISBN 978-5699159079.

15. Современный словарь иностранных слов: толкование, словоупотребление, словообразование, этимология. [сост. Л. Баш, А. Боброва, Г. Вячеслова, Р. Кимягарова, Е. Сендровиц]. – Москва: Вече, 2012. – 960 с. – ISBN 978-5953362528.

16. Токарев С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. – Москва: Политиздат, 1964. – с. 559.

17. Франциск Энциклика *Laudato Si'*. О заботе об общем доме / Франциск. – Москва: Издательство Францисканцев, 2015. – 191 с. – ISBN 978-5892081252.

18. Холл М.П. Тайные учения всех времён. Энциклопедическое изложение герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии / Менли Палмер Холл; [пер.: В.В. Целищев]. – Москва: Колибри, 2018. – 1257 с. – ISBN 978-5389146433.

19. Bonaventure Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of Trinity / Bonaventure. Translate: Zachary Hayes. – New York, New York: Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, 1979. – 273 p.

20. McDonald G.R. Raising the ghost of Arius: Erasmus, the Johannine comma and religious difference in early modern Europe / Grantley Robert McDonald. – Leiden: Leiden University, 2015. – 450 p.

21. Norton A. A statement for reasons for not believing the doctrines of Trinitarians, concerning the nature of God and the person of Christ / Andrew Norton. – Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Library, 2005. – 556 p. – ISBN 978-1425561321.

22. Xing G. The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory / Guang Xing. – London: Routledge, 2004. – 272 p. – (Routledge Critical Studies in Buddhism). – ISBN 978-0415333443.

Надійшла до редколегії 20.03.19

## ФІЛОСОФІЯ

УДК 171

Я. О. Петік, магістр філософії

### МАТЕМАТИЧНІ МЕТОДИ В ЕТИЦІ

*В статті розглядається можливість застосування методів математичної науки, таких як матрична алгебра та теорія ігор до аналізу етичних контекстів. Аналізується філософська ситуація застосування формальних методів в гуманітарних науках загалом і проводяться аналогії із застосування вищої математики в економічній теорії та моделюванні історичних процесів. Пропонується введення морального розгляду в деяких відомих прямокутних іграх (сценаріях) з теорії ігор та досліджується потенціал цього розділу математики в розгляді проблем філософської етики. Надалі вводиться теорія моральної градації гравців та певні гіпотези пов'язані з цією концепцією.*

*Стаття буде корисна тим, хто цікавиться етикою, філософською методологією етики, філософією математики, відношенням формальних систем та гуманітарних наук.*

**Ключові слова:** філософська етика, філософія математики, теорія ігор, дилема в'язня, математичне моделювання.

На перший погляд, саме формулювання назви статті провокативне та суперечливе. Яким чином можна застосовувати математичні методи в такій сфері, як етика? Ну, можливо є певні кількісні та логічні елементи в деонтології етичних кодексів. Але в даному випадку справа йде саме про етику, як науку про мораль, моральність та сенси. Поняття математичних методів видається суперечливим саме коли ми розглядаємо етику у цьому контексті.

Математику чи логічну формальну систему дуже важко застосувати до таких областей культури, як етика взагалі. Чи застосовуємо ми математику до філософської естетики чи антропології? Буденний здоровий глузд стверджує, що це є неможливим. Така проблема має свою основу в самій семантиці математики та формальних систем загалом. Культура, частиною якої є етика це вражаюче різноманіття сенсів, а для формалізації та абстракції на яких будується адекватна формальна модель необхідні чітко визначені гомогенні об'єкти яким можна знайти адекватний символічно-математичний відповідник, що абсолютно неможливо здійснити в області наук про дух [3, с. 245]. Чи все таки можливий певний компроміс між формальною системою та сферою етики?

А у випадку естетики можна навести ще одну цікаву деталь – кількісні (математичні) методи будуть суперечити загальним мотивам гарного художнього смаку. Якщо ми вимірюємо кількість слів у вірші чи новелі ми чинимо злочин проти самого осердя мистецтва – проти смаку. Саме по собі таке вимірювання може бути неестетичним і позбавляти результат естетичної цінності. Ця деталь дуже важлива, як сама по собі по відношенню до естетики так і тому що її можна екстраполювати на багато інших різноманітних наук про дух (гуманітарних наук).

В галузі естетики нам вдалося покласти зразу багато пластів сенсу у короткий термін "смак". Смак керує естетикою [3], ми можемо підрахувати велику множину параметрів тексту, але саме смак надасть остаточну цінність тексту або навіть повністю змінить правила гри і буде суперечити чисто математичній оцінці витвору. У подальшому буде видно, що така схема – коли фактор, подібний смаку, накладається на математичну структуру подібно спеціальному другому рівню оцінки, можна застосувати до великого розмаїття сфер культури (коли мова йде про культуру та математику).

Сама суперечність теж має моральну природу. Згадаємо відому сентенцію Ф.М. Достоевського про "сльозу дитини", яка часто розглядається в контексті філософської етики [4]. Чи є навіть морально нейтральною, спроба підрахувати "дитячі сльози" чи це очевидно та невідворотно аморальний та неетичний вчинок?

Підраховувати сльози є безперечно підло та неприродно, навіть жорстоко але в ситуації реального життя ми дуже часто стикаємося з необхідністю вибрати менше зло і тут не обійтися без підрахунків. Майже всі глобальні соціальні проекти ХХ-го століття побудовані на такому утилітарному розгляді "дитячих сліз". Власне, комунізм в Росії чи комуністичний проект у Китаї це спроба зменшити кількість цих "дитячих сліз" чи зробити розподілення цих "сліз" більш справедливим тощо. Трохи важче здійснити подібний аналіз щодо нацизму в Німеччині через потужний етичний контекст нацистських злочинів. Втім, очевидно що з точки зору самих злочинців вони чинили на краще і таким чином теж вели якісь утилітарні підрахунки, хоча і вникнути в них важче через їх хворобливо викривлені системи цінностей.

Крім того в даному розгляді не буде здійснено "підрахунок сліз" заради якогось утопічного соціального чи політичного проекту, головна мета стосується філософії та методології етики – побачити як буде працювати такий нетиповий підхід до проблеми та які плоди він зможе принести. Отже, подібна постановка проблеми необхідна для галузі прикладної етики.

Втім, цікавими такі математичні методи є і для теорії. Поєднання математики та етики не звичайне як для етики так і для математики.

#### Теорія ігор та моральні дилеми

Теорія ігор це розділ математики, який формалізує ситуації в яких є раціональні агенти (гравці) та різноманітні стратегії, які вони можуть використовувати для того щоб виграти в грі або зберегти статус кво. Теорія ігор широко застосовується в сучасній економіці та теорії раціональних рішень.

Чому для опису моральних ситуацій та для початкового опису математичних методів в етиці взагалі обрано саме теорію ігор? Математика традиційно застосовувалася в економіці та специфічній сфері формального моделювання історії трохи іншим чином. А саме – визначалися певні кількісні параметри, які чинили основний вплив на перебіг подій, а потім будувалися диференціальні рівняння, які описували зміну цих параметрів в часі. Цікаво розглянути саме моделювання історії, оскільки воно ближче до застосування математичних методів в етиці ніж економіка [5, с. 6].

У випадку економіки вибір відповідних параметрів інтуїтивно зрозумілий, а у випадку моделювання історії не зовсім. Культурна історія людства має величезну кількість числових параметрів, а для побудови рівняння необхідно обрати лише кілька ключових. Отже, все залежить від філософської теорії яка підводиться під даний конкретний випадок. Наприклад, марксистська історична теорія буде спонукати до розгляду числових параметрів виробництва, які будуть впливати на суспіль-

ний устрій, боротьбу класів та наближення пролетарської революції. Інша теорія обере інші параметри і буде передрікати інші ключові події тощо.

Отже, для випадку етики обрана зовсім інша математична теорія. Чому? В етиці нема постійних числових параметрів, які описують моральний вимір ситуації. Тому побудувати "етичне" диференційне рівняння неможливо. Моральним виміром етичної ситуації керує контекст. Одна і та сама дія в різних ситуаціях може бути етично прийнятною і навпаки. Крім того, ключовим елементом буде не зміна якогось глобального параметру, спричинена відповідними великими змінами в системі в цілому, а індивідуальна етична дія (вчинок) агента. Для опису такої ситуації теорія ігор підходить набагато більше системи диференційних рівнянь.

Втім, не можна виключати що з розвитком відповідних знань (і математичних, і філософських) для опису етичних ситуацій буде побудована більш адекватна формальна теорія. Або етична проблематика буде включена в розгляд математичного моделювання історії і цим двом типам моделей буде віднайдена відповідна загальна модель.

Розглянемо ситуацію з теорії ігор знану як дилема в'язня [6, с. 14]. Дилема в'язня це відомий як в науці так і в поп-культурі приклад ситуації, яку розглядає теорія ігор. Структура ситуації така, що окрім чисто раціонально-кількісного аспекту в ній легко віднайти глибокий моральний пласт, що і буде зроблено задля демонстрації того як іноді переплітаються математичні методи та мораль. Гіпотетична ситуація допускає існування двох злочинців, які перебували у змові та були приблизно одночасно схоплені поліцією. Поліція пропонує обом злочинцям свідчити один проти одного. При цьому якщо свідчить тільки один, то його випускають на волю, тоді як колега отримує максимальне покарання і навпаки. Якщо ж свідчать обидва то вони отримують певне зменшене покарання. Якщо не свідчать жодний вони обидва отримують певне покарання але не максимальне.

Дилема в'язня з точки зору математики являє собою типову прямокутну гру. Тобто, це гра, схема якої має двох гравців та описується матрицею  $M \times N$  клітинок. Специфіка таких ігор з математичної точки зору полягає в тому, що в них є сідлова точка. Сідлова точка це клітинка з результатом (нагородою/штрафом) в матриці грати на яку є найбільш раціонально. У таких іграх зазвичай є якась недосяжна висока нагорода, середня нагорода і мала нагорода (або штраф). У дилемі в'язня також проявляється така схема. При цьому у гравців-конкурентів є можливість впливати на гру таким чином, щоб не дати опоненту отримати найвищу нагороду. І будь-який раціональний гравець буде використовувати цю можливість. Сідлова точка як правило знаходиться в клітинці з середньою нагородою. Саме через існування сідлової точки в прямокутних іграх із раціональним суперником для обох гравців існує рівно одна раціональна стратегія – не давати іншому гравцю отримати найбільшу нагороду і самим намагатися отримати середню нагороду. Це стосується також і дилеми в'язня. Тобто для двох раціональних злочинців стратегія гри лише одна – здати партнера за будь-яких умов.

Що означає раціональна гра, раціональний суперник? Саме поняття раціональності у філософському сенсі багатоаспектне. Але в контексті теорії ігор все трохи легше – раціональний агент це той хто бажає отримати найбільшу нагороду та найменший штраф. Просту прямокутну гру легко прорахувати, тому обидва гравці якщо в них є певні інтелектуальні здібності будуть притримуватися єдиної раціональної стратегії. Трохи інша ситуація у випадку коли структура гри скла-

дніша або включає в себе елементи випадковості. Тоді, навіть якщо гравці раціональні в попередньому сенсі, вони можуть вчиняти нераціонально оскільки їм не вистачає інтелектуальних здібностей або вони зробили ставку на хибну можливість.

Відношення філософського поняття раціональності та етичності дій дуже цікаво саме в аспектах окреслених у вступі. Зазвичай утилітарні підрахунки та етична поведінка протиставляються одна одній. Той хто грає раціонально є холодним та жорстоким. Він піде на будь-який неетичний вчинок якщо так диктує ситуація гри та можлива вигода. Тоді як агент який керується етикою іде на вчинки які можуть бути шкідливі для нього самого як гравця і тому в більшості випадків програє холодному раціоналісту.

В прямокутній грі описаній вище ситуація дійсно така. При всіх рівних вхідних даних гравець який не прямує до сідлової точки невідворотно програє. Але як уже писалося раніше прямокутна схема описує тільки найбільш прості ситуації які зрідка стаються в реальності. Реальні ситуації як правило надають набагато більше різноманітних параметрів які необхідно враховувати та випадковостей які можуть зрівняти шанси раціоналіста та етика.

Найпростіший приклад – невідомий випадковий параметр робить нераціональну шкідливу дію етика абсолютно вигашною і він отримує найбільшу нагороду, а його раціональний суперник найбільший штраф. Звичайно, неможливо стверджувати, що подібне відбувається в реальному житті частіше ніж перемоги неетичних раціоналістів. Окреслена ситуація скоріше дозволяє стверджувати, що реальне життя зрідка надає прості прямокутні ігри, змагання відбуваються у набагато більш складному середовищі.

Іншим цікавим прикладом є ситуація рівноваги в теорії ігор. Класична економічна теорія вважає, що збагачення конкретного гравця відбувається виключно за рахунок успішної конкуренції з іншими гравцями [6]. Тобто будь-яка вигода якогось гравця означає збитки інших. Нагадає випадок з прямокутною грою та моральною дилемою. Застосування теорії ігор до економічної теорії показало, що можлива математична модель прямо зворотньої ситуації. В так званій ситуації рівноваги гравцям або абсолютній більшості з гравців більш вигідно поводити себе етично по відношенню до своїх колег і підтримувати статус рівноваги, оскільки саме цей статус забезпечує найбільшу вигоду цьому об'єднанню гравців [6, с. 20].

Втім у цьому випадку диявол ховається в деталях. Не дивлячись на те, що гравці перестають шкодити один одному сама ідея рівноваги може бути не благою або навіть не морально нейтральною. Якщо сама по собі рівновага є морально негативною тоді і поведінка гравців які її підтримують може бути не моральною. Наприклад, справа може йтися про змову директорів великих корпорацій, які створюють монополію та руйнують вільну економіку або силовиків які утворюють авторитарну владну структуру тощо.

Економіст або математик звичайно не бере до уваги моральну сторону цих речей. В рамках наукового дискурсу з повним правом зробити це може тільки філософ, який займається етикою. Шкода, адже єдність чисто раціонального та етичного вибору дозволяє побачити приховані аспекти ситуації, важливі в тому числі і для чисто математичних структур.

Чому ж тоді хтось вибирає установку холодного раціоналіста, а хтось – етика? Випадковість робить цей вибір майже справою смаку. Можна заперечити, що не дивлячись на наведені контрприкладі математика все

ж таки знаходиться на боці раціоналіста, оскільки в переважній більшості випадків зважений аналітичний підхід гарантує вигреш. Втім, у цій сфері дуже важко провести якісь точні підрахунки оскільки "ігри" з моральним вибором зазвичай залишаються особистою справою.

Інше цікаве питання це те чому хтось взагалі вибирає позицію етика. Етична позиція глибоко суперечить будь-якому утилітарному підходу оскільки навіть невідомий параметр це чиста випадковість, яка не входить в початкові прорахунки ситуації. Етик, якщо у нього є певний рівень інтелектуальних здібностей має розуміти, що його вибір на користь етичної поведінки робить його успіх набагато менш можливим з раціональної точки зору. Але є фактом що навіть в ситуаціях пов'язаних з питаннями життя та смерті знаходяться гравці які чинять етично.

Як пояснити це? Відомим фактом є те, що утилітаризм є потужним напрямом в етиці але не єдиним. Зокрема, йому часто протиставляють різноманітні ціннісні теорії [8]. Утилітаризм переводить будь-яке етичне питання про вибір дії в сферу потенціальних наслідків чи болі, які відповідний вибір спричинить агенту. Відповідно, утилітаризм в етиці легше всього забезпечити математичною моделлю.

Теорії цінностей стверджують, що поведінкою людей керують певні цінності, такі як свобода, справедливість, гідність [8, с. 197]. Поведінка меркантильних людей пояснюється тим, що вони обрали собі відповідну іншу цінність, а саме – матеріальну вигоду. Теорії цінностей майже неможливо підвести під математичні підрахунки. Яким чином кількісно порівняти свободу та справедливість? Навіть у випадку меркантильної поведінки матеріальну вигоду необхідно порівнювати з іншими цінностями даного агента (якщо вони є) або з цінностями інших агентів тощо.

Та чи дійсно все це так однозначно? Це саме те місце де починається підрахунок "дитячих сліз". Ми не можемо виміряти безпосередні цінності. Але в окресленій ситуації гри та етичної поведінки ми можемо постулювати, що має місце певна стратегія заснована на цінностях. Допустимо, що гіпотетичний етик це людина для якої цінності мають таке значення, що приносять йому задоволення чи біль порівнянно з матеріальним вигрешем чи програшем або навіть у більшій мірі. Ми не можемо виміряти цінність але ми можемо виміряти задоволення та біль, які приносять слідування чи не слідування агента його моральним орієнтирам.

В математичному сенсі це теж легко виражається. Якщо повернутися до прикладу з дилемою в'язня ми маємо постулювати, що певні стратегії обох злочинців мають моральний вимір поряд із чисто матеріальним. Ми розглядаємо приклад злочинців і це вже має певне етичне забарвлення але допустимо для чистоти експерименту, що ці злочинці до певної міри цінують свого колегу і мають певну повагу до власної професії і статус серед їх середовища, який змінюється відповідно до їх етичних рішень. В цьому випадку ми маємо ситуацію з двома вимірами, яка описується, якщо ввести у розгляд другу матрицю.

Кожній ігровій стратегії буде відповідати певне "моральне" значення у другій матриці. У найпростішому випадку етична матриця буде дзеркальним відображенням початкової. Найбільш вигрешна стратегія у першому випадку пов'язана з неетичним вчинком буде означати найбільший "моральний" штраф і навпаки. Також у цьому випадку друга матриця буде містити стільки ж рядків і стовпців як і перша. Це важливо оскільки дозволяє проводити над цими двома матрицями алгебраїчні дії, які будуть мати і етичний сенс.

Цікавим питанням є те, що буде означати сідлова точка в такій "етичній" матриці і чи буде вона взагалі існувати. Якщо ми прийняли теорію про "етичну" матрицю як дзеркальне відображення матеріальної, то і сідлова точка залишається тією самою клітинкою – середньою винагородою або середнім за наслідками штрафом [6, с. 21]. Але сама ідея грати таким чином, щоб отримати середній "моральний" штраф звучить абсурдно. "Етична" матриця існує тільки заради того щоб спонукати агента до того, щоб він вчинив найбільш правильний з моральної точки зору вчинок. Сідлова ж точка в "моральній" матриці передбачає холодний підрахунок вигоди та збитків, які заподіять ті чи інші радикальні чи помірні вчинки. Людина, яка поводить себе таким чином керується саме підрахунками в якомусь сенсі менш моральна ніж людина, яка керується виключно матеріальною вигодою. Такі підрахунки роблять гравця лицеміром. Відповідно, в цій ситуації моральним виміром знову керує смак.

Отже відштовхуючись від наших гіпотез, перемноживши матриці з правильно підібраними значеннями ми отримаємо нову матрицю, яка опише ситуації гри не тільки з точки зору чисто раціональної вигоди але і з точки зору моральної оцінки ситуації. Це звучить цікаво але дещо наївно. Якщо додаткова матриця та певні алгебраїчні дії дійсно відкривають шлях до математично точної оцінки будь-якої життєвої ситуації, то перед нами давно не стояли б етичні проблеми, а абсолютна більшість суперечок між людьми включаючи ті, що призводять до кровопролиття, вирішувались би за допомогою шматка паперу та ручки.

Математична оцінка морального аспекту людської поведінки не застосовується у реальному житті або застосовується вкрай рідко. Чому? Тут має значення елемент про який говорилось у вступі, а саме – смак. Або у випадку етики його радше можна назвати внутрішнім моральним відчуттям. Відомий філософ Макс Шелер вважав, що саме внутрішнє моральне відчуття керує етичною поведінкою людини і таким чином, цілком доречно, застосувати цей термін у контексті, що розглядається [7].

Сам факт математичної оцінки моралі може суперечити внутрішньому моральному відчуттю гравця. У ситуації коли гравець вибирає етичну поведінку та жертвує собою не здійснюючи попередніх утилітарних підрахунків він може сказати, що керувався власним моральним почуттям, інстинктом і тому вчинив етично правильно. Таким чином, його поведінка і вчинок може бути визнаний *щирим*. Математичний же підрахунок, як уже говорилось, суперечить моральному почуттю. Якщо він був здатний на практичний підрахунок то очевидно, що почуття не керували ним.

Можна уявити приклад абсолютно не щирої людини, лицемірної, яка, втім, дуже багато зусиль виділяє для побудови своєї репутації. Репутація відповідно залежить від тих дій, які мають етичний вимір і про які було заявлено публічно. Якщо репутація для такої людини дійсно важлива в окремих випадках, "моральна" матриця може важити для неї більше за матеріальну вигоду. Але як і у випадку "моральної" сідлової точки етичність поведінки такої людини викликає великі сумніви і за певних обставин її можна вважати більшим злом ніж "чистого" раціоналіста.

Крім того, при застосуванні "етичної" матриці змінюється сам контекст моральної оцінки ситуації. Вектори такої матриці, як уже було сказано, описують не самі цінності, а біль та наслідок від їх наслідування чи ігнорування. У цьому випадку, людина яка застосовує другу

матрицю думає не про самі цінності, а про знову ж таки певний різновид власної вигоди чи збитків.

Це все очевидно неетично з точки зору високих моральних ідеалів. Але якщо взяти до уваги ситуацію реального життя, саме така система з двох матриць та подібні морально неочевидні рішення описують те, що відбувається частіше за все. Не багато людей вибирають модель етика за взірцем поведінки. Більшість моральних чи не моральних вчинків відбувається після утилітарних підрахунків подібних наведеним. Важко уявити людину, яка безкопромисно чинить так як диктують їй її моральні орієнтири за будь-яких обставин. Крім того, в основному увага мистецтва та філософської етики сконцентровано навколо переживань саме людей, які не є "чистими" етиками, які глибоко переживають свої етичні вчинки і вдаються до утилітарних підрахунків, оскільки якщо не брати матеріальну сторону питання до уваги взагалі вони просто не виживуть.

Отже, на оцінку моральної ситуації впливають також власне моральне почуття гравця та загальний контекст. Очевидно, що ці два поняття дуже сильно пов'язані одне з одним. Контекст ситуації також оцінюється внутрішнім моральним почуттям людини. Чи можна замінити одне поняття іншим чи звести обидва до якогось спільного знаменника?

Було згадано два ключових взаємопов'язаних поняття – внутрішнього морального відчуття та контексту. Моральне відчуття та його вплив на формальну теорію вже було коротко окреслено. Втім, було сказано, що ситуацією конкретної моральної гри також керує обставина, тобто контекст. Якби контекст був просто множиною подій чи установок, то його б було не важко також представити формальним чином.

### Моральна градація гравців

Приклад з "максимальним" лицеміром з минулого розділу цікавий не тільки сам по собі, а і тому що ілюструє концепцію моральної градації гравців. В теорії ігор гравці розрізняються відповідно до тих ігор, в яких вони беруть участь та стратегій які вони обирають [6]. Введення моральної матриці дозволяє провести аналогічну оцінку щодо етичних якостей гравців. Було сказано, що "лицемірний" гравець у певному сенсі більше зло ніж холодний раціоналіст.

Чому саме так? Адже в чисто математичному відношенні страх за свою репутацію змусить "лицеміра" чинити дії корисні для суспільства або навіть перешкоджати неправомірним раціоналістам тощо. Тут знову ж таки в гру вступає внутрішнє моральне відчуття. Вчинки "лицеміра" не щирі і тому викликають огиду іноді більшу ніж негативні дії холодного раціоналіста.

Втім, необхідно підкреслити, що щодо цього велику роль грає контекст. Багато чого залежить від конкретної "гри", яку ведуть сторони. Скажімо, в грі де справа іде про життя та смерть, скажімо, політична боротьба проти фашистського режиму, дії "лицемірів" перешкоджають встановленню домінування раціоналіста, який у випадку своєї переваги скоїть страшні злочини. В такому випадку навіть чистий етик не буде співчувати раціоналісту та буде підтримувати "лицемірів" навіть якщо їх мотивація не відповідає його високим ідеалам. У випадку таких ставок, гра раціоналіста призводить до ситуації, яка викликає в етика максимальну огиду і відповідно потужне бажання не дати супротивнику досягти його мети.

Очевидно, що в іншій грі обставини можуть бути іншими. Цікаво, що коли в справу втручається моральне відчуття ми вже не можемо оперувати простим дзеркальним відображенням початкової матриці. Попередній приклад показує, що в деяких випадках моральна ма-

триця може давати нагороди та штрафи, які радикально відрізняються від схеми окресленою матеріальною вигодою. Ця друга матриця може дуже сильно відрізнятися від загальної схеми, а як саме – повністю визначається контекстом. Тобто математичну закономірність тут встановити майже неможливо. Таким чином визначено одну з основних особливостей етичного дискурсу, яка заважає побудові ефективної математичної теорії етики.

Було введено як мінімум три моральні моделі гравців – холодного раціоналіста, етика та "лицеміра". Ця градація заснована на оцінці обох матриць такими гравцями – як "моральною" так і "матеріальною". Навіть позиція ідеального етика, який керується виключно внутрішніми моральними принципами постулює певну установку щодо матеріальної матриці. Крім того, якщо конкретний матеріальний вибір не буде мати жодних етичних наслідків то, скоріше за все етик вчинить аналогічно до того як би в подібній ситуації вчинив раціоналіст, тобто орієнтується на математичне очікування вигоди та збитків.

Тут наявна цікава деталь. Математична градація гравців відповідно до їх стратегій, як будь-яка гарна математична модель має вичерпно характеризувати все різноманіття поведінки таких гравців [6, с. 53]. Втім, чи можливий аналогічний результат для моральної градації? Щоб проілюструвати цю проблему повернемося до прикладу "чистого" етика, який перебуває в етично нейтральних умовах.

Як уже було сказано від агента в таких умовах очікується цілком раціональна поведінка. Оскільки, зазвичай етичне вчення зобов'язує дієвця максимальним чином дбати про себе коли це не стосується шкоди іншим чи порушення моральних норм. Але як трактувати поведінку агента, який за морально нейтральних обставин продовжує чинити нераціонально? Наприклад, він позбавляє себе якихось насолод чи привілеїв, оскільки продовжує вважати їх отримання неетичним, навіть якщо це ніяк не шкодить іншим гравцям.

Такого гравця вже не можна назвати "чистим" етиком. Це людина, яка скоріше за все є просто психічно хворою. Наприклад, релігійний фанатик, який продовжує сувору аскезу, навіть коли це починає шкодити здоров'ю та не несе глибокого духовного сенсу. Це очевидно з точки зору здорового глузду, але яке значення це має для математичної моделі? Це показує, що моральна градація гравців зовсім не схожа на математичну. Поведінка "фанатика" за певних умов повністю копіює поведінку "чистого" етика але з моральної точки зору ці два типи гравців зовсім не рівноцінні або навіть протилежні.

Цьому звичайно є цілком раціональне пояснення. Тоді як етик може слугувати за моральний орієнтир та є об'єктом поваги через своє безкопромисне слідування моральним нормам, "фанатик" за певних умов стає небезпечним для суспільства. Наприклад, якщо він отримує владу то суворій аскезі буде слідувати вся підпорядкована йому група, а не тільки він. У свідомості одразу виникають історичні епізоди з діяльності середньовічної Інквізиції. З таких "фанатиків" виникають страшніші тирани ніж з холодних раціоналістів.

Але є ще дещо в розрізненні "фанатиків" та "етиків", що не стосується ситуації, коли справа йде про випробування моральних норм владою. Щось в самій внутрішній концепції гравця-етика заставляє нас відповідно до нашого внутрішнього морального відчуття поважати його, а "фанатика" – зневажати. Ситуація схожа на ситуацію з лицеміром та холодним раціоналістом. Це явище вказує на ще одну важливу відмінність моральної та математичної градації. Не дивлячись на те що, за певних "нормальних" обставин дії етика та "фанатика" можуть бути еквівалентними ми дивимося на

причини цих дій, на їх мотивацію, яка відсилає до внутрішнього світу гравців. І такий специфічний контекст справляє визначальну дію на нашу кінцеву моральну оцінку ситуації та гравця.

Практичні приклади щодо гравця типу "фанатик" відсилають в основному до людей які слідує певному релігійному вченню але початкова думка зовсім не стосувалася антиклерикальної ідеології. Можна уявити собі "фанатика"-атеїста, наприклад, директора компанії який живе своєю роботою і ставить свій персонал у занадто суворі умови тощо.

Втім, аналогія між чистим етичним вченням та етичним вченням у корпусі якогось релігійного вчення, є дійсно дуже цікавою. Подібні дослідження вже існують, можна згадати класичну працю Макса Вебера "Протестантська етика та дух капіталізму" [2, с. 9]. В ній автор проводить паралелі між етикою протестантів та католиків та висловлює гіпотезу відповідно до якої саме відмінності в етично-релігійних нормах справили вплив на відмінності в розвитку дрібного та середнього підприємництва в цих різних суспільствах та, відповідно, на розвиток їх економік в цілому.

Вже говорилося що більшість етичних вчень вимагають від своїх adeptів певною мірою дбати і про себе також. Це, звичайно, стосується і християнського морального вчення. Але католицьке та протестантське християнство по різному ставилося до економічного успіху індивіда. Духовні наставники католицьких прихожан не називали економічний успіх індивіда гріхом прямо, але в цій системі догм ти звичаїв сама собою формувалася думка, що звичайній людині слід думати про спасіння душі, а не багатство і загалом поводити себе аскетично. У протестантській церкві система негласних норм формувала протилежну думку про те, що звичайна людина має важко працювати (це позитивна риса, яка веде до спасіння) але при цьому праця має винагороджуватися адекватним чином. Отже, в умовах протестантського середовища сама пануюча ідеологія спонукала людей займатися підприємництвом і здійснювала відповідний вплив на економічну ситуацію.

Окрім ілюстрації зв'язку етики та соціології ці деталі дозволяють стверджувати, що моральна матриця та обрана стратегія дозволяє градувати відповідно до етичних принципів не тільки окремих індивідів, а і великі соціальні групи або морально-етичні вчення. Раніше згадувалося про те, що за нормальних умов етичне вчення дозволяє індивіду дбати про самого себе, коли моральні питання, які оточують його є вичерпаними. Одразу виникає питання про те, а що таке ці самі нормальні умови і що можна сказати про етичні вчення які пропагандують сувору аскезу та фанатичну поведінку за будь-яких умов?

Раніше було б сказано, що будь-яке таке "незвичайне" релігійно-етичне вчення є відкритою проблемою для релігієзнавців та філософів-етиків. Власне, для того, щоб визначити, що нова релігійна організація є деструктивною тоталітарною сектою проводять спеціальну наукову експертизу. Наведений метод моральної матриці дозволяє ввести в подібні експертизи певні математичні методи. Можна взяти за основу вже згадане відношення статуту конкретної організації до аскези або відштовхуватися від поведінки певних ключових індивідів. Скажімо духовний лідер такої організації може бути визнаний ключовим гравцем для оцінки етичного вчення, яке стоїть за статутом такої організації. Матеріальна матриця буде визначати матеріальну вигоду, яку отримує цей гравець від своєї поведінки, а моральна матриця його індивідуальне слідування тим етичним ідеалам, які він заявляє.

Математична різниця між двома матрицями, яка буде описувати схилення до отримання матеріальної вигоди опише такого ключового гравця як афериста, а його організацію як звичайну фінансову піраміду. В наведеній вище моральній градації цей тип є наближеним до гравця-"лицеміра". Інша математична модель опише ситуацію, коли такий гравець дійсно фанатично вірить у своє релігійне вчення та здатний на радикальні вчинки – тоді індивід буде ближчий до типу "фанатика". Обидва ці варіанти дозволять дати певну оцінку діяльності зазначеної гіпотетичної релігійної організації.

Це ясно демонструє, що розроблений відносно простий математичний інструментарій дозволяє отримати певні практичні результати. Це до декотрої міри перетинається з тим, що було описано у вступі, а саме – з кількісною оцінкою етичних кодексів. Але ретельний аналіз дозволив уникнути примітивізації моральних контекстів. Математичний інструментарій не тільки не позбавляє проблеми, що розглядаються глибокого контексту, а дозволяє глибше оцінити це явище. Звісно, аналіз все ще неможливо здійснювати виключно формально – у будь-якому випадку необхідно орієнтуватися на внутрішнє моральне відчуття, яке дозволяє інтуїтивно зрозуміти, яку саме матрицю побудувати та яку градацію використати для опису тієї чи іншої поведінки. Втім, можливо ситуація буде змінюватися поступово з розвитком науки.

#### Гіпотеза темного гравця

Є моральний тип гравця про який варто сказати окремо. Ди цих пір всіх гравців характеризувало саме відношення між моральною та матеріальною матрицями. Не можна було сказати, що існують гравці, які зовсім не беруть до уваги матеріальну матрицю. "Чистий" етик слідує моральним ідеалам але при цьому він усвідомлює, що втрачає в плані матеріальної вигоди. Більше того, він має здійснювати над собою вольове зусилля, щоб не піддатися спокусі вигодою. Його відкидання матеріальної матриці чи спроба такого відкидання визначена його диспозицією до відношення наявних двох матриць. Раніше також було сказано, що тип "чистого" етика це більше радикальний випадок або мисленнєвий експеримент, адже в реальному житті такий тип уявити дуже складно.

Специфіку "фанатика" визначають хворобливі відхилення в його світогляді. Можна сказати, що він не відкидає матеріальну матрицю, а відноситься до неї девіантно. Матеріальна вигода для нього є негативною, а збитки – позитивними. Негативні риси такої поведінки та моральний сенс цього типу були коротко окреслені раніше.

Зворотня ситуація із цілковитим ігноруванням моральної матриці теж малоймовірна. Люди, які повністю орієнтуються на моральну вигоду існують в суспільстві у великій кількості але тут в гру вступає репутація. Щоб продовжувати жити в суспільстві такі меркантильні люди мають вдаватися до певних моральних вчинків, тобто хоч і не щиро але враховувати моральну матрицю. Такі індивіди в своїй більшості підпадають під класифікацію "лицемірів".

Чи не є описаний тип холодного раціоналіста є таким що повністю відкидає моральну матрицю? В залежності від конкретної гри це може бути так чи не зовсім так. Скажімо, холоднокровний директор компанії, який керує процесом поглинання інших фірм може бути раціоналістом в бізнесі але хорошим сім'янином вдома і таким чином не можна буде сказати, що він відкидає мораль в загалі. Втім, на жаль, історії відомі випадки холодних раціоналістів, які чинили жажливі речі, наприклад, в політиці. Не важко також уявити собі випадки, коли такі індивіди повністю позбавлені людяності. Тут, в

крайньому випадку, "раціоналізму" описаний тип починає до деякої міри пересікатися з іншим типом, якому присвячений даний розділ – темним гравцем.

Можна також уявити людину, яка не рахується з репутацією, а орієнтується виключно на матеріальну вигоду спеціально, усвідомлюючи, що це неправильно і може навіть шкодити йому більше ніж приносить користь. Але це буде комічний типаж, схожий на літературного персонажа Гобсека з творчості Бальзака. У будь-якому випадку це ще один радикальний приклад, який не чинить визначального впливу на загальну картину.

Отже, що являє собою тип темного гравця та чому так важливо описати його окремо? Навіть найбільш жорсткі холодні раціоналісти в своїх негативних вчинках керуються матеріальною вигодою, яку вони отримують від слідування своїм стратегіям. Темний гравець являє собою гіпотетичний випадок, коли індивід керується з своїх дій моральною матрицею але "навпаки". Він чинить неморальні вчинки і загалом використовує стратегії які несуть найбільшу моральну шкоду оточуючим повністю ігноруючи матеріальну матрицю тобто навіть відсутність вигоди чи збитки не зупиняють його. Темний гравець це уособлення негативних суспільних процесів. Якщо дозволити собі метафору, то це зле божество з якогось міфологічного пантеону.

В якому сенсі цей тип існує? Звичайно він існує не у тому самому сенсі в якому існують "лицеміри" чи "фанатики". Його можна розглядати як умовну математичну абстракцію, яка описує систему ірраціональних негативних явищ з формальної точки зору.

В розділі про моральну градацію можна було б описати тип "маніяка" але це не було зроблено через те, що це не етичний тип, а просто глибоко хворий індивід. "Маніяк" не є справжнім суб'єктом в полі соціальних відносин, він скоріше більше схожий на дику тварину чи природну катастрофу, тому розглядати його поведінку з точки зору етики просто недоцільно. Але темний гравець не є "маніяком". Він чинить вчинки, які можна порівняти з діями серійного вбивці, але при цьому керується чітким та раціональним планом. Цей план важко зрозуміти, оскільки його дії не направлені на матеріальну вигоду у тому ж сенсі, як дії звичайних гравців. Можна сказати, що його вигода лежить поза звичайною матеріальною матрицею.

Чому так важливо описати темного гравця? Це особливий тип, оскільки навіть приклади з історії фашистських режимів не відповідають тим стратегіям, які обирає цей гравець. Але стикаючись з реальними подіями важко описати їх вичерпним чином не звертаючись до цієї гіпотези навіть з чисто математичної точки зору.

Людство звикло вважати причинами певних катастрофічних подій чисту випадковість. І до деякої міри це можливо так і є. Землетрус, цунамі чи епідемія наврядче є продуктом діяльності якихось індивідів. Але такі проблеми як суспільні конфлікти, неефективне управління, зловживання владою є проблемами, які спричинені людською природою. І це не окремі проблеми, а комплекс взаємопов'язаних проблем, які фактично породжують систему. Якщо продовжити розвиток ідеї про визначальний вплив людської природі на ці процеси необхідно визнати потребу в адекватній формальній моделі для цих явищ. Тому ми використовуємо гіпотетичного темного гравця як зручний математичний формалізм, який описує вплив "ентропійних" сил людської природи на суспільні процеси.

Темний гравець позбавлений людських слабкостей – як моральних сумнівів з одного боку, так і керування особистою вигодою з іншого. Крім того, він не обмежений інтелектуальними ресурсами – він ефективно керує

своєю діяльністю і зазвичай вибирає вигірні стратегії. Дії цього гравця пояснюють конфлікти, неефективне управління, уповільнення та зупинку наукового прогресу, невирішувальність морально-етичних проблем. Цей тип гравця майже неможливо обманути.

Важко сказати, що саме керує таким агентом в плані мотивації. Можливо зручніше представити його "вигоду", як додаткову приховану від інших гравців матрицю, яка пов'язана з його аморальною стратегією та має цілком ітеродну по відношенню до початкових матриць структуру. Це б пояснило ірраціоналізм в діях гравця та негативну випадковість в людському житті в цілому. Можливо за ірраціональним в суспільних процесах прихована своя негативна логіка та певний план, який, втім, ми не можемо зрозуміти через власну когнітивну та емпіричну обмеженість. Зрозуміти якісь загальні деталі цього плану задля того щоб організувати ефективну контрстратегію може бути цікавим проектом для філософа-етика чи соціолога.

Якщо ми залишаємо негативні фактори за ярликом "випадковість" це не може пояснити систему, яка утворюється цими факторами. Як уже було сказано, темний гравець як і інші моральні градації слугує за зручний інструмент наближеного опису реальних процесів.

На початку роботи було поставлено методологічну проблему взаємодії філософської етики та математики. Етика як пласт культури порівнюється з естетикою та за аналогією з поняттям художнього смаку в естетиці постулюється поняття внутрішнього морального відчуття у філософській етиці. Цьому поняттю надається провідна роль в побудові моделі застосування математичних методів в етиці.

Розглядаються різноманітні існуючі математичні моделі, які застосовуються в аналізі явищ культури, зокрема економічні, історичні та запозичені з теорії ігор описи ситуацій. Представлено аргументи на користь того, що дослідження корисно продовжувати саме в руслі теорії ігор. Надалі описується відома в науці Дилема В'язня. Спочатку аналізується математична сторона цього сценарію. Згодом висувається гіпотеза щодо другої, моральної сторони цієї гри та будується відповідна друга матриця. Досліджуються відомі математичні властивості цього сценарію та їх видозміна відповідно до факту існування "моральної" матриці. Розглядаються такі питання як можливі алгебраїчні дії над цими матрицями, їх об'єднання та існування альтернативної сідлової точки тощо.

Постулюється можливість етичного дослідження локальних морально значущих ситуацій відповідно до інструментарію теорії ігор. В наступному розділі описується система моральної градації гравців та їх стратегій як альтернативна звичайній математичній типізації. Представляються певні ключові типи гравців, які дозволяють дослідити існуючі ситуації та деякі риси цілих суспільних груп. Розглядається питання, щодо можливості вичерпного опису всіх можливих ситуацій за допомогою розробленого інструментарію.

Окремий розділ присвячено типу гравця, який має описувати вплив ірраціональних негативних процесів на перебіг подій в суспільному розвитку. Розглядається мотивація цього гравця та можливість розробки контрстратегії.

Застосування математичних методів в етиці нова та незвична сфера наукової діяльності. В цій ідеї є як сильні так і негативні сторони. Не розроблено загальної раціональної методології для впровадження математичних результатів у сферу моралі. В даній статті робляться лише певні спроби представити теоретичні підходи до цієї великої проблеми. Ця ідея дослідження

є надзвичайно цікавим та перспективним міждисциплінарним проектом.

#### Список використаних джерел:

1. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: изд-во "Директ-Медиа", 2008. – 132 с.
2. Вебер Макс. Протестантская этика и дух капитализма. / Макс Вебер. Пер. С немец. – Ивано-Франковск: Ист-Вью, 2002 – 350 с.
3. Гадамер Ганс-Георг. Истина и метод / Ганс-Георг Гадамер, пер. с немецкого Б.Н. Бессонова. – М.: изд-во "Прогресс", 1988. – 695 с.
4. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы / Фёдор Михайлович Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти томах. Том 9-10. – Л.: изд-во "Наука", 1991. – 6026 с.

Іа. А. Petik

#### MATHEMATICAL METHODS IN ETHICS

*Paper views the possibility of application of mathematical methods such as matrix algebra and game theory to analyzing the ethical contexts. Philosophical problems of usage of formal systems in humanities are described in general and analogies with economical mathematics and historical processes modeling are drawn. The moral dimension is proposed to be introduced for some famous scenarios in game theory and the potential of cooperation of this part of mathematics and philosophical ethics is studied. The moral estimation of players and connected hypotheses are then proposed to be introduced. The main new idea of the first chapter of the paper is that it is possible to provide an additional matrix which will estimate the moral events happening in the scenario (at least for some of the scenarios). Every decision of a player will cause not only the changes in strategies of other players and outcomes of the game but also certain precise moral evaluation of the particular action. The famous game theory scenario called prisoner's dilemma is given as a working example of such an approach. Consequently now we can use not only the gradation of players according to their initial strategies but also their "moral type". Paper than centers on exploring of how the moral influences the "material" strategies and decisions and also proposes the basic classification of moral types of players. A separate attention is given to one of such types which should be a mathematical encompassing of the negative sides of human nature in social activities. The paper will be useful for everyone who is interested in ethics, philosophical methodology of ethics, philosophy of mathematics and general relations between formal systems and humanities.*

**Key words:** philosophical ethics, philosophy of mathematics, game theory, prisoner's dilemma, mathematical modeling.

Я. А. Петик

#### МАТЕМАТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ В ЭТИКЕ

*В статье рассматривается возможность использования математических методов, таких как матричная алгебра и теория игр для анализа этических контекстов. Анализируется философская ситуация использования формальных методов в гуманитарных науках в целом и проводятся аналогии с использованием высшей математики в экономической теории и моделировании исторических процессов. Предлагается введение моральной оценки в некоторых известных прямоугольных играх (сценариях) из теории игр и исследуется потенциал этого раздела математики в рассмотрении проблем философской этики. Далее вводится теория моральной градации игроков и некоторые гипотезы связанные с этой концепцией.*

*Статья будет интересна тем, кто занимается философской этикой, методологией этики, философией математики, взаимоотношениями формальных систем и гуманитарных наук.*

**Ключевые слова:** философская этика, философия математики, теория игр, дилемма заключенного, математическое моделирование.

УДК 123.1

К. С. Рассудіна, канд. філос. наук

### ЗДАТНОСТІ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ І ПИТАННЯ ЇЇ СВОБОДИ

*Стаття присвячена проблемі людської свободи в її моральному аспекті. Головне питання полягає у тому, чи схильності і здатності людини є перешкодою для її свободи. Показано, що людська моральність, а також спрямованість на осмислене благо не пригнічують, а очищують свободу і роблять особу по-справжньому незалежною у її самовизначенні.*

**Ключові слова:** свобода, природна схильність, розум, воля, істина про благо.

У XXI ст. небагато хто, напевно, ставить під сумнів тезу, що свобода являє собою важливу і neodмінну властивість людської особи. Таке уявлення формувалося протягом тисячоліть, аж доки, приблизно століття тому, не виявилось на першому плані філософського мислення (напр. в екзистенціалізмі чи персоналізмі). Методи обґрунтування наявності і способів дії свободи варіюються від школи до школи. У даній статті я пропоную поглянути на свободу у співвідношенні і взаємозв'язках з іншими здатностями і схильностями особи. Головна мета, яку я переслідую, полягає у демонстрації того, що навіть ті з них, які, на перший погляд, суперечать ідеї свободи, насправді, проявляються в особі у гармонійному поєднанні з нею.

#### Свобода і природні схильності людини

Насамперед, варто здивуватися до відношення свободи і людської природи. В історичній перспективі не можна оминати позиції Вільяма Оккама і тих змін, які вона започаткувала у розумінні свободи. Як відомо, абсолютизуючи значення свободи, Оккам ствердив, що остання є у стосунку до природи індиферентною (байдужою), а навіть чимсь неприродним. Більш того, сво-

5. Коротаев Андрей, Малинецкий Георгий. Проблемы математической истории / Андрей Коротаев, Георгий Малинецкий. – М.: изд-во "Либрком", 2008. – 208 с.

6. Маккинси Дж. Введение в теорию игр. / Дж. Маккинси. пер. с английского И.В. Соловьева. – М.: изд-во "Государственное издательство физико-математической литературы", 1960. – 420 с.

7. Шелер Макс. Избранные произведения. / Макс Шелер. Серия "Феноменология. Герменевтика. Философия языка" – М.: изд-во "Гнозис", 1994 – 490 с.

8. Foot, Philippa. "Utilitarianism and the Virtues" – *Mind* № 94(2), 1985. – с. 196–209.

Надійшла до редколегії 24.04.19

бода, за Оккамом і тими, хто прийняв його концепцію, протистоїть природі і природним схильностям людини. Якщо свободними є лише ті дії, які виходять із самої волі, то будь-які схильності будуть її детермінувати, а цінності, на які спрямовується людина під час вибору, зменшуватимуть здатність чистого вибору. Так само з чуттєвістю, зокрема пристрастями. Не випадково, за Оккамом, воля зміцнюється всупереч їм. Перешкоджають свободі і чесноти, хіба що вона сама використовує їх для досягнення висунутих незалежно від них цілей [3, с. 226, 301-302].

Слід зауважити, що Кароль Войтила, хоча його концепція свободи ближча до томістичної, так само підкреслює, що свобода в людині відноситься до самої структури особи, а не до природи. Таке твердження зрозуміле, якщо ми приймемо, що свобода означає залежність у динамізації від власного "я". Натомість на рівні природи така залежність, ані в людині, ані в інших живих істотах, не відбувається: "в динамізмі на рівні природи індивідом володіє потенціальність власного суб'єкта, яка над ним панує і формує напрямок динамізації" [9, с. 163]. Проявом такого панування є інстинкт. Особа, як свободна істота, здатна долати диктат інстинктів, здатна



до трансценденції, певного роду подолання природного (така дія, щоправда, є природною для неї, як для індивіда специфічного виду).

Можна сказати, що людська природа перевищує біологічний чи фізичний рівень істот, які не мають розуму й свободи, одним словом – не мають духу. Духовну природу людини, що існує за законами свободи, звісно, можна протиставити природі як сумі матеріального світу, який існує за законами необхідності. Тим не менш, це не означає, що ця духовна природа має бути чужою для будь-яких схильностей, особливо, якщо йдеться про схильності до таких духовних реальностей, як істина і благо. Таку інтуїцію підтверджували представники античних і середньовічних філософських шкіл (напр. Цицерон, Тома Аквінський, а також Отці Церкви), надаючи дослідженням моральності статусу вивчення людської природи [3, с. 300]. Адже сфера моральності – сфера духу – а також свобода становлять суть людини так само, як і прагнення щастя. Тобто, всупереч тому, що стверджують новочасні мислителі, можна знайти гармонію між природою і свободою.

Тут слід згадати про свободу як спонтанність. Спонтанною ми називаємо дію, яка виникає не з зовнішнього примусу, а з внутрішнього принципу, у відповідності до природи. Як приклад можна навести зростання рослин. В такому значенні спонтанність, звісно, не має нічого спільного зі свободою як моральною категорією. Однак, з іншого боку, за Томою Аквінським, свобідно діє той, хто діє згідно з природним інстинктом, збагаченням чеснотами. Такий вид спонтанності являє собою і свободу від зовнішньої необхідності та певного роду залежності від внутрішніх схильностей, тобто від власного "я", а це означає, що розум їй не протистоїть. Ідеться про духовний інстинкт, що виходить з осердя особи, яка знає мету своєї дії, а тому його не слід виключати зі сфери моральності, а навпаки, потрібно розмістити в самому її центрі: така спонтанність народжує свободу. Дослідник католицької моральності С.Т. Пінкерс порівнює описувану спонтанність з віртуозністю музиканта, який легко, з насолодою може імпровізувати. Він насправді свобідний, хоча його свобода базується на вродженому таланті, розвиненому регулярними заняттями [3, 175, 316-318].

Слід зауважити, що Войтила розуміє спонтанність трохи інакше і протиставляє її моральній дії: "Самовизначення ототожнюється зі свідомим міркуванням. А спонтанність – чи навіть рефлексивність дії – можна пояснювати орієнтацією потягу, поєднаного з потенціальністю тіла чи навіть з якоюсь емоційною легкістю" [9, с. 168]. А тому майбутній папа вказує на важливість для розуміння свободи такої категорії як самовизначення і, особливо, своєрідного контролю з боку самого суб'єкта.

### Свобода і здатності індивіда

Говорячи про контроль, ми немовби переходимо з рівня спонтанності і природних схильностей людини до сфери її конститутивних здатностей: волі й розуму. Однак такий перехід певною мірою органічний: адже свобода проявляється на обох рівнях. Придивимось до подальшого розвитку міркувань Войтили. Індивід, стверджує цей мислитель, це суб'єкт, що визначає самого себе, тьось, або той, хто має структуру само-володіння і само-панування. Завдяки ним індивід може переживати свою свободу. Ця остання проявляється в діях, по відношенню до яких дана особа є діячем (агентом). У свою чергу, дія людини може бути свобідною лише тоді, коли сама людина є свобідною.

Здатність самовизначення – це воля, і реалізується вона в актах волі, однак тотожна не ним, а самому індивіду. Сучасна людина може почути у цьому зауваженні Войтили відголосок концепції Сартра. Однак у розумінні польського мислителя самовизначення на-

стає в результаті активного спрямування суб'єкта на цінність. Таке спрямування і є самовизначенням, оскільки людина "сама визначає не лише це спрямування, але через нього визначає й себе" [10, с. 427].

При цьому Войтила зауважує, що людина визначає сама себе, оскільки володіє собою і над собою панує. Визначаючи себе, індивід себе усвідомлює, а також демонструє іншим те, що є водночас суб'єктом і об'єктом свого володіння і панування, тобто здатен самого себе створювати (головно, в моральному вимірі) і контролювати цей процес.

Коротко кажучи, неможна поглибити тему свободи, не звернувшись до питання самоконтролю. Дія свобідної волі – це контрольована дія. Американський філософ Дж. М. Фішер розрізняє два види контролю: керування і регуляцію (*guidance* і *regulative*) [5, 423-451]. Кожен із них має безпосередній стосунок до свободи. В першому випадку, агент розуміє, чим він керується і чого прагне, вирішуючи діяти. В другому випадку, він має здатність вибору, зокрема дії, різної залежно від наявної ситуації. І хоча поняття самоконтролю в європейській традиції асоціюється, передусім, з ученням Декарта, це перше визначення Фішера нагадує твердження Томи Аквінського, а друге – Аристотеля. Одним словом, бачення самоконтролю відповідає як класичним, так і новочасним концепціям свободи.

Говорячи про контроль-регуляцію, Фішер характеризує її як здатність до вибору. Ототожнення свобідної волі і здатності обирати спосіб діяння з-поміж двох чи більше альтернатив мало місце вже за доби античності, однак у XX ст. цей вибір набув вигляду справжнього виклику. Під вибором я маю тут на увазі завершене міркування щодо об'єкта бажання, тобто прийняття рішення не просто про дію, а про дію щодо одного з об'єктів бажання. Як пише Войтила, "те, що ми називаємо волею, пов'язане, передусім, зі здатністю вирішувати, у якій міститься також сила призупинення бажань для здійснення вибору" [9, с. 176]. За Войтилою, у мить зважування альтернатив і вибору, воля виражає себе відчутно сильніше, ніж у звичайному "хочу", суть якого, зрештою, являє.

Саме так, у виборі, свобода виявляється найсильніше. Завдяки наявності альтернатив, воля не зв'язується з об'єктом як з єдиною можливою метою, не детермінується зовнішньо. Тому свобода являється як незалежність від об'єктів у порядку інтенціональності (здатність їх зважувати), однак цей негативний аспект не перекреслює у ній більш важливого – позитивного. Свобода індивіда – це свобода до цінності, свобода для цінностей. Її не можна звести лише до пасивного прийняття цінностей, що над нами тяжіють, адже вона є справжньою на них відповіддю: "не вони, однак, – не об'єкти, не цінності – залучають людину і її волю, а вона сама залучається по відношенню до них" [9, с. 179]. Це висловлювання Войтили особливо близьке до аксіології Д. фон Гільдебранда.

В сучасному світі, утім, наявна тенденція стверджувати, що від волі залежить буквально все – не лише відповідь на цінності, але і саме їх існування. Така позиція призводить до того, що саме вибір, здатність до вибору стає вирішальним чинником при визначенні особовості і конститутивним фактором її формування. Такого погляду не уникнути у випадку відкидання об'єктивного порядку і телеології цього світу, як це зробив Кант. Світ стає недосяжним, а у зв'язку з цим будь-яка спроба відношень із ним перетворюється на насильство, порушення його свободи. У свою чергу, "людина, отож, замкнена в собі і – по суті – її фундаментальне відношення до світу визначає її власний вибір" [7, с. 69]. Джерела такого погляду о. Гжегож Голуб убачає в думці К'єркеґора, в якого людина тільки в результаті власного вибору занурюється в

речі, співіснує з ними, а відсутність вибору означає поступове самознищення людини в бездіяльності і без опори. Вибір – немовби самоствердження суб'єкта в наявності. За доби постмодерну був здійснений ще один крок: за умов відсутності будь-якої основи, саме вибір людини стає вирішальним для світу, вводячи порядок у хаос позбавлених волі речей.

Тож, ми бачимо, що значення вибору підноситься на вершину. Відповідно, щоразу більше сфер "передається в користування" людській здатності вибору. Я маю тут на увазі, передусім, сферу смерті. О. Пьотр Кеневич пише, що захисники легалізації еутаназії не розуміють найважливішого: "головною проблемою є не так часто-та вибору варіанту еутаназії, як саме перетворення еутаназії на варіант" [8, с. 242].

Ми говорили про свободний вибір і його стосунок до волі, тепер звернімо увагу на його зв'язок із розумом. Не без причини філософська думка зазвичай називає свободу рисою саме розумного суб'єкта. В "Нікомаховій етиці" Аристотель показує, що рішення являє собою прагнення спрямоване, після роздумів, до чогось, що не перевершує нашої спроможності [1, с. 103]. Наш вибір визначається дослідженням і судженням розуму. За Томою Аквінським, завдяки судженню, вибір отримує свою форму (причини і мотиви схиляють нас до вибору однієї з альтернатив, а не іншої), хоча активізує його усе ж таки воля. А тому свободний вибір відповідає розуму і співпрацює з ним, певною мірою свободне діяння є практичним судженням [3, с. 341-342].

Може здатися, що концепція Оккама розриває єдність волі й розуму: якщо свобода – це здатність до байдужого вибору, то вона повинна реалізуватися всупереч розуму, його підказкам, його аналізу альтернатив. Однак Оккам не виключає розуму зі сфери вибору, головню, морального: "адже саме у рації, всередині людини, перед лицем її вільної волі оприявнюється воля Бога у вигляді морального обов'язку, що накладається нам з очевидністю" [3, с. 312]. Так, отже, абсолютна свобода стикається з обмеженням у вигляді морального закону, приписів розуму. Ці приписи, утім, базуються не на природі людини, вони – імператив, чистий наказ божественної волі, і тому, радше, стосовно людини, є ірраціональними. А розум покликаний не аргументувати і підтверджувати ці приписи, а їх постулювати, в суто кантівському розумінні цього слова. Приписи мають виконуватися заради них самих, до того ж наказ не втрачає сили навіть, "якби Бога не існувало". Звідси може слідувати наступний крок: моральність може функціонувати, не спираючись на авторитет Бога, а воля, у своєму виборі, може керуватися законом, створеним людиною. Таку самодетермінацію, умовою якої є раціональна здатність законодавства, ми називаємо автономією.

Кілька зауважень на тему значення свободи для розуміння моральності

Тривіальним буде нагадування про те, що свобода передбачає відповідальність. Можна навіть говорити про певний детермінізм свободи: відповідальність, безперечно, слідує за нею як її наслідок. Попри безліч відмінностей у поглядах, про роль відповідальності говорили такі різні автори як Августин Аврелій чи Сартр. Можна стверджувати, що сфера відповідальності пов'язана зі сферою моральності ще більшою мірою, ніж сфера свободи. Особливо гарно висловився на цю тему Гільдебранд.

На думку Гільдебранда, недобре, якщо ми накладаємо на особу відповідальність тільки за ті дії, які перебувають у її безпосередній владі. В такому разі людина не відповідає б, наприклад, за те, що не розвиває своїх чеснот. Але ж, каже німецький етик, ми здатні створити відповідні умови для їхнього розвитку, а також долати усілякі труднощі на його шляху (напр. через

аскетичні практики) [2, с. 303-305]. Зауважу, що саме така, опосередкована, свобода становить вирішальний фактор для моральності. Інакше кажучи, моральна свідомість передбачає усвідомлення відповідальності за свою неідеальність.

Морально свідомою особа у тому ж дусі розуміє роль свободи у сфері афективних відповідей. Прагнення, страх чи любов являють собою певне відношення до об'єкта і виражають своєрідну залежність суб'єкта від нього. Однак свободний індивід має владу або прийняти такі афективні відповіді, або від них дистанціюватися. Таким чином, індивід робить видимим свій світ цінностей, своє розуміння об'єктивних цінностей, адже прийняти можна лише цінне, а дистанціюватися – від протилежного до нього. Якщо особа діє інакше, це може означати принаймні те, що вона є морально не-свідомою. Гільдебранд вказує на те, що в такому разі особа стає залежною від своїх природних схильностей [2, с. 317-318]. Від себе додаю, що тут філософ послуговується іншим уявленням про природу, ніж я. На мою думку, саме прийняття об'єктивних цінностей означає слідування за природою, якщо розуміти її як прагнення істинного блага. Тим не менш, неправильний підхід до цінностей і анти-цінностей, насправді, означає моральну несвободу.

У підсумку можна стверджувати таке: попри те, що афективні відповіді виникають без безпосередньої участі свободи, вони, однак, свідчать про конкретну позицію, яку особа займає щодо об'єкта. Людина має владу приймати відповіді, або дистанціюватися від неї. Коли йдеться про відповіді на конкретні цінності, їхнє прийняття підносить їх на рівень свободної настанови. Роль свободи у формуванні моральної свідомості полягає у тому, що "лише через визнання та поцінування добра відповідь стає нашою власною настільки, що її звершення сповна наділяє нас моральною цінністю та увінчує моральною гідністю" [2, с. 326].

### Свобода vs істина про благо

Аналіз формування сучасного уявлення про свободу показує, що телеологія, тобто давнє, аристотелівське уявлення про доцільність буття, у філософії модернізму часто відкидалося як загроза абсолютній свободі. У мисленні, яке можна назвати соціологічним, ця ідея набула форми прагнення до перетворення суспільства (напр. Руссо, Маркс чи утилітаристи). Категорія доцільності приписувалася матеріальній сфері або сфері природи, разом із детермінізмом. Здавалося, що ті, хто визнає духовну сферу – навіть усього лише як надбудову над базисом – повинні відкинути телеологію на користь свободі.

Однак таке розуміння помилкове, або, принаймні, одностороннє. Якби ми відкинули нашарування позитивізму і поглянули на телеологію з точки зору Томи Аквінського, то не побачили би суперечності між існуванням остаточної мети і широким полем діяльності людської свободи. Таке твердження можна проаналізувати на прикладі природних схильностей людини до блага й істини.

Коли ми говоримо про здатність до вибору, то маємо на увазі інтенціональність волі. Воля завжди готова вирушити назустріч благу, вона не байдужа і не порожня. Показово, що Пол Тейлор, американський вчений, що займається проблемами етики доквілла, маючи погляд на свободу, далекий від традиційного чи християнського, також розуміє її як прагнення до блага. Свобідна істота, не обов'язково людина, на його думку, здатна зберігати своє існування і просуватися до свого блага згідно з законами власної природи. Це благо, однак, Тейлор розуміє обмежено: як свободне вираження свого існування [6, с. 110-112]. Отож, виявляється, що не благо визначає свободу, не вибір із цілого віяла можливих

шляхів його досягнення, а вона сама, свобода, становить вихідну точку, і шлях, і остаточну мету.

Така вітальна, можна сказати, біологічна свобода суперечить, певно, будь-якому філософському її поняттю, а все ж Тейлор пропонує її, і вона щонайкраще пасує до концепції споживацтва. Августо Дель Ноче, італійський політичний філософ, аналізуючи ставлення до свободи у Європі 80-х років ХХ-го ст., зауважує цілковиту її редукцію до можливості гедоністичного споживання і називає таку позицію радше лібертинізмом, ніж лібералізмом. Така свобода характеризує виключно сферу чуттєвого досвіду (напр. сексуальна свобода), і злом виявляється порушення гедоністичних цінностей, перешкоджання свободі насолоджуватися, яке викликає негативні почуття. Дель Ноче вбачає у такому редукціонізмі загрозу не тільки для свободи, її духовного, морального смислу, але й для самої демократії [4, с. 45-46].

Описана вище форма свободи не є, звісно, суто біологічною, адже вона має другу, набагато важливішу рису – орієнтацію виключно на суб'єктивне благо. При такому підході об'єктивного блага просто не існує, так само, як не існує залежності свободи від блага. Ця структура перевертається, і в результаті благо обирається завдяки первинній свободі. А водночас, саме з точки зору об'єктивного блага, людина – це не тільки фізіологія. Це не означає, що суб'єктивні блага не існують, або, що ними потрібно нехтувати, але те, що "суб'єктивне благо має відповідне місце залежно від того, чи не суперечить воно об'єктивному благу, і, тим більше, сприяє його реалізації" [7, с. 74]. У свою чергу, ця реалізація являє собою виявлення істинної свободи.

Якщо йдеться про об'єктивне і суб'єктивне благо, то не можна не згадати й того, що класичне розуміння блага і телеологія підкреслюють, що об'єктивне благо дається нам з необхідністю, натомість ми маємо свободу шукати засоби його досягнення. А отож, хибним є твердження, що через вибір ми надаємо якійсь речі або дії статус блага. Свобода полягає у готовності або відмові прагнути до блага. Зазначене вище вказує на те, що воля виявляється свobodною тільки тоді, коли має здатність обрати благо; відмову від блага можна назвати свobodною тільки тоді, коли дане благо було одним із

варіантів для вибору. А тому можна помітити залежність свободи від блага. В такому ключі мислять ті, хто стверджує, що вада – звичка обирати зло – зменшує нашу свободу. Відповідно, найкращим способом примноження свободи (передусім, моральної) буде аскетизм, що розвиває здатність вибору істинного блага.

Свобідний вибір блага відбувається, отож, у світлі істини. Істина – це, передусім, істина про благо. Таким чином, маємо справу з цікавим парадоксом: "залежність від істини про благо, про людину, виявляється необхідною умовою суб'єктивної незалежності (від динамізмів особи), як і об'єктивної (від об'єктів і їхніх предствлень), тобто умовою свободи і трансценденції особи" [9, с. 54].

Знаючи істину про речі, які пропонуються мені для вибору, я можу зберегти від них незалежність і свobodно вибрати дійсно найкраще. Така залежність свободи від істини не порушує її, а навпаки, вказує на нашу здатність до трансцендування наших прагнень або якогось-небудь зовнішнього тиску. Тільки знаючи істину, я можу панувати над собою і таким чином бути вільною, можу залежати тільки від себе, керувати власними діями і розвивати їх.

#### Список використаних джерел:

1. Аристотель. Никомахова етика / пер. Н. Брагинский, ред. А. Доватур // Сочинения: в 4 т. – Т. 4. – Москва: Мысль, 1983. – С. 53-293.
2. Гильдебранд фон, Д. Етика / пер. О. Городиська. – Львів: Видавництво УКУ, 2002. – 445 с.
3. Пінкерс Т.С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / пер. О. Хома, Е. Чухрай. – Київ: Дух і літера, 2013. – 608 с.
4. Del Noce A. Cristianità e laicità Scritti su "Il Sabato" (e vari, anche inediti) / cur. F. Mercadante, P. Armellini. – Milano: Giuffrè: 1998. – 362 p.
5. Fischer J.M., *The Metaphysics of Free Will*. – Oxford: Blackwell, 1994. – 284 p.
6. Holub G. Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora // Logos i etos. – № 1 (32). – 2012. – S. 105-126.
7. Holub G. Wybór należy do ciebie? – Pomiedzy obiektywnym i subiektywnym rozumieniem dobra // Cywilizacja. – № 10. – 2004. – S.67-75.
8. Kieniewicz P. Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny. Dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, 349 s.
9. Wojtyła K. Osoba i czyn // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. – Lublin: TN KUL, 2000. – С. 43-344.
10. Wojtyła K. Osjbowa struktura samostanowienia // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. – Lublin: TN KUL, 2000. – С. 421-432.

Надійшла до редколегії 12.02.19

K. S. Rassudina

#### THE ABILITIES OF THE HUMAN PERSON AND THE QUESTION OF FREEDOM

*The article deals with the issue of human freedom in its moral aspect. The main question is whether the inclinations and abilities of a person are barriers to his or her freedom. In order to answer this question the author addresses to medieval (Thomas Aquinas) and modern (Karol Wojtyła, Dietrich von Hildebrand, Grzegorz Holub) thinkers.*

*Following Wojtyła the author claims that freedom means the dependence of the dynamization of the person on his or her selfness. The person is able to transcend natural inclinations, but not every inclination that corresponds to human nature interferes freedom. It should be mentioned, at least, the inclination for truth and good. Natural inclinations of a human being do not limit the freedom. To be natural is to be spontaneous, that is to correspond to freedom.*

*Human affects indicate a certain dependence on an object. However, the person has the freedom to accept his or her affective responses or distance himself or herself from them. Self-control also does not deny freedom. Control implies an understanding of person's desires. So, reason conduces a choice, decision making.*

*The moment of choice among multiple alternatives is especially important. It demonstrates both the independence of the will from the objects and the active orientation of the will on value. Freedom is not a passive perception of values, but active engagement in them. Causes and motives cease to be determinants of free action when the reason gives the consent to them, accepting them as its own. Freedom to engage in value should not be confused with the ability to name the value those objects that the will spontaneously desires.*

*It seems that a person's action cannot be free because of its focus on good, besides the true and objective good. Paradoxically, knowledge of the truth of the good becomes a prerequisite for subject's independence. Human morality, as well as the focus on conscious good, do not oppress, but purify freedom and make the person truly independent in his or her self-determination.*

**Key words:** freedom, natural inclination, reason, will, truth about good.

E. C. Рассудина

#### СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ И ВОПРОС ЕЕ СВОБОДЫ

*Статья посвящена проблеме человеческой свободы в ее моральном аспекте. Главный вопрос состоит в том, являются ли склонности и способности человека преградой для его свободы. Показано, что человеческая нравственность, а также направленность на осознанное благо не угнетают, а очищают свободу и делают личность по-настоящему независимой в ее самоопределении.*

**Ключевые слова:** свобода, естественная склонность, разум, воля, истина о благе.

## ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 327.5+341.76

Абдарахман Албрни, аспірант

### ВЕДЕНИЕ ПЕРЕГОВОРОВ: СТРАТЕГИЧЕСКИЕ И ТАКТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ

*В статье определено, что переговоры это процесс взаимодействия нескольких взаимозависимых сторон, целью которых есть достижения собственных интересов. Доказано, что главным достижением в переговорах является принятие соответствующих решений. Отмечено, что на решение проблемы оказывают влияние: отношения между сторонами; возможности и реальное притязания сторон; личные интересы или интересы команды; эффективность внутригрупповых дискуссий при нахождении консенсуса.*

*Выявлено, что вступая в процесс переговоров, его участники используют различные стратегии их ведения, а выбор той или иной стратегии зависит от: условий/конъюнктуры в которой ведутся переговоры; стремления сторон реализовать интересы друг друга (умение слушать и быть услышанным); осмысление и осознание успеха переговоров их участниками.*

*Доказано, что для умелого ведения переговоров необходимо иметь стратегию, которая реализуется в тактиках. Тактика общения представляет собой использование говорящими речевых умений построения диалога в рамках реализуемой стратегии. Отмечено, что тактика это и умение выбирать в конкретной ситуации психологически действенные приемы и умело применять их к данному собеседнику.*

*Выявлено, что целью переговорных приемов является выработка верного и корректного отношения к собеседнику посредством решения следующих задач: налаживание контакта с партнером; организация и формирование приятной атмосферы общения; проявление интереса к взаимным предложениям; установление пожеланий другой стороны; обеспечение "мягкого" перехода к диалогу.*

*Ключевые слова:* переговоры, переговорный процесс, стратегия переговоров, тактика, тактические приемы, техника ведения переговоров, конфликты.

Деловые переговоры сегодня являются важным условием достижения соглашений и принятия решений. Эксперты в области психологии общения и коммуникации отмечают, что прежде, чем садиться за стол переговоров, необходимо выработать четкую стратегию и тактику их ведения.

В основном, переговоры предназначены для того, чтобы с помощью взаимного обмена взглядами/мнениями/убеждения приобрести отвечающее интересам обеих сторон договоренности и достичь результатов, которые бы устроили всех его участников.

Переговоры – это менеджмент в исполнении и реализации: они состоят из выступлений, заявлений, высказываний, спитчей, вопросов и ответов, возражений и доказательств. Поэтому, переговоры могут протекать легко или напряженно, партнеры или договариваются между собой без труда, или с большими оговорками принимают решения, или вообще не приходят к единодушию. Для каждого переговоров необходимо разрабатывать и применять специальную тактику и технику их ведения.

Деловые переговоры и встречи осуществляются в вербальной форме. Безусловно, это требует от участников общения не только соответствующей коммуникации и диалога, но и следования этике речевого общения. Важную роль играет и невербальное общение, то есть: жесты, мимика, телодвижения, жестикуляция, которыми мы сопровождаем речь. Особую важность знание невербальных аспектов общения приобретает при ведении переговорных процессов с иностранными партнерами, представляющими иные культуры и религии. И самое главное, заключено в умении слушать собеседника, постоянно проявлять к нему внимание, поддерживать, стимулировать, одобрять и таким образом, отмечать положительные качества партнера. Так, Джон Д. Рокфеллер утверждал, что "умение общаться с людьми – это товар, и я заплачу за него больше, чем за что-либо другое на свете" [3].

**Анализ публикаций.** Вопросами ведения переговоров занимаются такие ученые как: П. Мицич, О. Моргештерн, Дж. Т.Неш, Дж. Фон Нейман, М. Маккомб, Г. Райффа, Т. Саати, Томас Дж. Питерс, Роберт Уотерман, Р.Чалдини.

**Изложение основного материала.** Словосочетание "вести переговоры" (negotiate) происходит от латинского "negotiatius", и относится в прошедшем времени, к понятию "negotiani", которое означает "вести биз-

нес". Так первоначальный смысл имеет решающее значение в понимании процесса переговоров, так как это не просто – договориться. Часто их целью есть расширение, продолжения, развитие сотрудничества с партнерами. Потому что договориться всегда можно, но часто применяемые методы приводят к тому, что в дальнейшем едва ли стороны захотят продолжать сотрудничество [2].

Переговоры представляют собой процесс взаимодействия нескольких взаимозависимых сторон, целью которых есть достижения собственных интересов. Главным достижением в переговорах является решение проблемы. В то же время на решение проблемы оказывают влияние:

- отношения между сторонами;
- возможности и реальное притязания сторон;
- личные интересы или интересы команды;
- эффективность внутригрупповых дискуссий при нахождении консенсуса и др. Поэтому переговоры не сводятся просто к коммуникации, а призывают учитывать специфику механизмов переговоров [1, с.70].

Практика показывает, что основные правила при проведении принципиальных переговоров требуют:

- быть "мягкими" в отношениях с людьми и "твердыми" в решении вопросов;
- продолжать переговоры независимо от уровня доверия друг к другу;
- концентрации, сосредоточения и заострения внимания на интересах, а не на позициях;
- исследовать, взвешивать и обдумывать взаимовыгодные варианты;
- разрабатывать альтернативные варианты выбора решений;
- настаивать на применении объективных способов, критериев и оценках при их выработке [2, с.36].

Как правило, препятствия для участников переговоров являются не исключением, а типичным фактом. Во время переговоров часто встречаются ситуации, где стороны: эмоционально реагируют друг на друга; ведут себя нетипично; открыто или скрытно манипулируют. Поскольку такие проявления "манипулятивных технологий" расстраивают планы, вызывают ощущение беспомощности, разочаровывают и приводят к возрастанию напряженности. Часто такие ситуации используются противоположной стороной для усиления влияния на оппонента, когда расчет идет на подчинение и в

такие моменты проверяется сила и настойчивость. Кроме того, такие сложные ситуации используются для получения новой информации или для поиска альтернатив. Основные способы выхода из таких ситуаций это:

- правильное использование времени (например – затягивание переговоров);
- использование различных точек зрения;
- совместное использование/выработка альтернатив;
- внесение ключевых (диаметрально противоположных) предложений, резко меняющих течение событий;
- лимитирование количества вопросов для обсуждения;

- конвертация конфликта в конструктивное русло [5].

Фактом является то, что зачастую переговоры заканчиваются, так и не успев начаться. Причины: отсутствие убедительной, взвешенной и четко продуманной стратегии, нацеленной на достижение позитивного результата. Часто, из-за невнятности первых фраз, незначительности или их категоричности, показывающей исходно непримиримую позицию, у договаривающихся сторон формируются устойчивые препятствия, устранить которые практически невозможно.

Еще одной важной причиной является то, что вступая в процесс переговоров, его участники используют различные стратегии их ведения. Так, выбор той или иной стратегии зависит от:

- условий/конъюнктуры в которой ведутся переговоры;
- стремления сторон реализовать интересы друг друга (умение слушать и быть услышанным);
- осмысление и осознание успеха переговоров их участниками [8].

Традиционно стратегия включает в себя:

основательное изучение личностных характеристик и особенностей будущего собеседника по переговорам, его деловых интересов, отличительных способов ведения переговоров;

- организация благоприятного климата для переговорного процесса, наличие своих предложений и аргументации, эффективных приемов воздействия на собеседника;
- оценка "путей отступления";
- ослабление и нейтрализация замечаний в свой адрес;
- "эффективное завершение переговоров" [8].

Особым индикатором и значением в реализации стратегии имеет начало переговоров. На начало переговоров оказывает влияние ряд факторов, среди которых важную роль играет внешний вид представителей сторон: речь идет не столько об одежде, сколько о первом впечатлении, о человеке – общей культуре.

Следующим условием, что благоприятствует успеху в переговорах, является умение читать невербальную (неречевую) информацию. Фактически подделывать язык телодвижений практически невозможно, так как опытный переговорщик мгновенно увидит несоответствие между жестами, мимикой, микросигналами и сказанными словами.

Кульминационным моментом общения является аргументация и доказательство. Кроме того, высокий уровень аргументации требует профессионального владения надлежащей техникой и тактикой.

Целью переговорных приемов является выработка верного и корректного отношения к собеседнику посредством решения следующих задач:

- налаживание контакта с партнером;

- организация и формирование приятной атмосферы общения;
- проявление интереса к взаимным предложениям;
- установление пожеланий другой стороны;
- обеспечение "мягкого" перехода к диалогу.

Для умелого ведения переговоров необходимо иметь стратегию, которая реализуется в тактиках. Тактика общения представляет собой использование говорящими речевых умений построения диалога в рамках реализуемой стратегии [8]. Кроме того, тактика – это умение выбирать в конкретной ситуации психологически действенные приемы и умело применять их к данному собеседнику.

Определяющими факторами в процессе ведения переговоров есть:

- умение общаться с деловым партнером;
- понимание психологии другого человека и его интересов [6].

Это умение главенствует не только на деловых переговорах: если человек умеет побуждать к деятельности других людей, то он состоит в качестве руководителя.

Как правило, в основе человеческого поведения лежат желания: поэтому эти желания необходимо понять, затем "вынудить" собеседника чего-то пожелать. Психологи объясняют, что человек, который пытается бескорыстно служить другим людям, приобретает огромное преимущество. Человеку, способному поставить себя на место других людей и понять ход их мыслей, нет необходимости беспокоиться о своем будущем [6].

Тактики, или речевые приемы ведения переговоров, разнообразны, их существует около сотни. Рассмотрим наиболее общеизвестные из них [6].

Так, речевой прием "странения" – от слова "странный", суть которой заключается в том, что будничное, трафаретное рассматривается в неожиданно новом ракурсе. Эта тактика используется тогда, когда переговоры заходят в "безысходность" из-за невозможности найти взаимоприемлемое решение. Тактика странения позволяет по-новому взглянуть на проблему и дать тем самым новый импульс дальнейшему развитию переговорного процесса.

Например, прием выдвижения "неожиданно новых гипотез/ предположений" так же, как и предыдущий прием, используется в неблагоприятных ситуациях, когда переговоры заходят в тупиковую ситуацию. Формирование и выработка новых идей может быть и целенаправленным, оно является необходимым элементом работы современного инновационного менеджера.

Широко применяемая психологами тактика – композиционного построения диалога с опорой на "закон края". Психологами замечено, что лучше всего запоминаются начало и конец речи. Поэтому начало и конец беседы должны содержать стратегически важную информацию и отвечать "принципу удовольствия" [6]. Это предполагает:

- адекватное использование лексики и выражений важных позиций в заключительных фразах и положительных эмоциях;
- ожидание (убежденность) на дальнейшие встречи и сотрудничество. Важно отметить, что оптимизм начальных и заключительных фраз вне зависимости от реально достигнутого результата также важная деталь современной успешной речевой стратегии.

Так, показ жизненно важной практики и значимости информации используется при внесении рекомендаций, инициатив при обсуждении проектов, планов, программ. При этом нужно помнить о необходимости иллюстрации утверждений и о сохранении чувства меры и такта.

Например, тактика "открытых или восполняющих вопросов"[6] используется в том случае, если для одной из сторон важно выявить точку зрения адресата на тот или иной вопрос. Открытыми называются вопросы, на которые предполагается получить развернутые ответы: например, как должно осуществляться наше дальнейшее сотрудничество? что вы думаете по этому поводу? Как правило, такие вопросы задаются во время обмена мнениями для получения какой-либо информации от партнера.

Тактические приемы закрытых или уточняющих вопросов связаны с начальным этапом переговоров. Такие вопросы в известной степени подавляют собеседника, подчеркивая лидерство говорящего. Часто такие вопросы используются в серии так называемых "пулеметных вопросов".

При этом, известный югославский специалист в области деловой коммуникации П. Мицич советует, что следует избегать задавать вопросы, на которые собеседник может ответить "нет". Если в начале беседы уже прозвучало "нет", в конце ее, как утверждают психологи, гораздо сложнее будет принять позитивное решение [2, с.107].

Продуктивный диалог не может состоять из одних закрытых вопросов и односложных ответов. Закрепление речевой инициативы только за одной стороной нарушает принцип гармонизации диалогического общения. Тактика "частичного согласия" используется для "мягкого" возражения собеседнику с целью придать конструктивный тон беседе. Применение этого приема нейтрализует негативную установку возражающего. Доверие к компетентности адресата, его авторитету помогает сохранить доброжелательную интонацию спора (примерами такой тактики есть аргументация такими комбинациями как: "вы абсолютно правы, но ..."; "однако ..."; "в то же время..."; "с одной стороны, мы согласны с вашими доводами, но, с другой стороны, .."; "конечно, вы правы, но как специалист вы понимаете, что ...) [7, С.99].

Такой тактический прием называют приемом Сократа [7, С.100], где сначала соглашаются с собеседником, а затем не оставляют от его утверждений камня на камне. Такая форма возражения/протеста как бы делает упор на беспристрастность и объективность, а процесс обсуждения вопроса – не вызывает негативной реакции оппонента.

Тактический прием "ссылки на факты" является мощной позицией в споре и рассчитывает на серьезную подготовку и высокий профессионализм при ее использовании. Кроме того, факты являются сильнейшими аргументами, а применение цифр, графиков,

схем, таблиц, диаграмм в споре переводит переговоры в заинтересованный диалог, где лидерство сохраняется за более компетентным и подготовленным из участников. Легко быть убедительным, если владеешь необходимой информацией, и наоборот, любые риторические приемы и тактики окажутся неэффективными, если отсутствует доказательная база.

Одним из последних достижений в области менеджмента является тактический прием, получивший название "человеческий фактор". Его автор Том Питерс, утверждает, что отношение к потребителям как к людям, а к персоналу организации – как к важному ресурсу развития помогает увеличить показатели работы [4]. В процессе переговоров этот прием реализуется в виде реплик, учитывающих психологию личности (например, переговорщик ценит удобство, комфорт, легкость обращения, надежность, качество и т.п.).

Выводы. Переговоры, – с одной стороны, это важная часть деятельности человека ведения аргументированного диалога, с другой – сложный процесс принятия совместных решений. Применяя тактические приемы во время переговорного процесса стороны, обладая высоким уровнем взаимопонимания и культуры, творческим и профессиональным потенциалом достигают поставленных целей, принимают совместные решения, тем самым избегают конфликтных ситуаций.

#### Список использованных источников:

1. Лікарчук Н. В. Базові семіотичні моделі комунікації/Н. В. Лікарчук//Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 22: Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. – 2015. – Вип. 16. – С.69-74. – Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnp\\_u\\_022\\_2015\\_16-15](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnp_u_022_2015_16-15)
2. Мицич, П.П. Как проводить деловые беседы : Сокр. пер. с серб.-хорв. / Предраг Мицич; [Общ. ред., предисл., послесл. В. М. Шепеля]. – 2-е изд., стер. – М. : Экономика, 1987. – 207 с.
3. Рева В. Е. Деловое общение. [Электронный ресурс]. URL: [http://window.edu.ru/window\\_catalog/pdf2txt?p\\_id=13913&p\\_page=16](http://window.edu.ru/window_catalog/pdf2txt?p_id=13913&p_page=16) (дата обращения: 02.02.2019).
4. Томас Дж. Питерс Роберт Уотерман В поисках совершенства. Уроки самых успешных компаний Америки [http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=6885519](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6885519) В поисках совершенства: Уроки самых успешных компаний Америки / Том Питерс, Роберт Уотерман-мл.: Альпина Паблишерз; Москва; 2011.
5. Чалдини Р. Психология влияния. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Chiald/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Chiald/_Index.php)
6. Шостром Э. Человек-манипулятор: внутреннее путешествие от манипуляции к актуализации. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/shost01/index.htm> (дата обращения: 10.03.2019).
7. Шульц О. Е. Практика сократовского диалога в диалогизации // Психотерапия, практическая и консультативная психология – сплетение судеб: Материалы Международного Конгресса. – Киев. – 4-7 октября 2012 // Ежемесячный научно-практический журнал Психотерапия. – Москва, 2012. – № 12. – С. 99-101.
8. McCombs M. The agenda setting approach // Handbook of Political Communication / D. Nimmo & K. Sanders (eds.). Beverly Hills (CA), 1981.

Надійшла до редколегії 24.03.19

Албрні Абдрахман

#### ВЕДЕННЯ ПЕРЕГОВОРІВ: СТРАТЕГІЧНІ І ТАКТИЧНІ ПРИЙОМИ

*В статті визначено, що переговори це процес взаємодії декількох взаємозалежних сторін, метою яких є досягнення власних інтересів. Доведено, що головним досягненням в переговорах є прийняття відповідних рішень. Відзначено, що на рішення проблеми впливають: відношення між сторонами; особисті інтереси або інтереси команди; ефективність внутрішньої групової дискусії при знаходженні консенсусу.*

*Визначено, що вступаючи в переговори його учасники використовують різноманітні стратегії ведення переговорів, а вибір тієї чи іншої стратегії залежить від: умов в яких ведуться переговори; намагання сторін реалізувати інтереси один одного(вміння слухати і бути почутими); осмислення й усвідомлення успіху переговорів їх учасниками.*

*Доведено, що для умілого ведення переговорів необхідно мати стратегію, яка реалізується у тактиці. Тактика спілкування базується на умінні побудувати діалог в рамках задуманої стратегії. Відмічено, що тактика це вміння вибирати в конкретній ситуації психологічно дієві прийоми й уміло застосовувати їх.*

*Виявлено, що метою переговорних процесів є вироблення "вірного" і коректного відношення до співрозмовника за допомогою вирішення таких задач: налагодження контакту з партнером, організація і формування сприятливої атмосфери спілкування; забезпечення "м'якого" переходу до діалогу.*

**Ключові слова:** переговори, переговорний процес, стратегія переговорів, тактика, тактичні прийоми, техніка ведення переговорів конфлікту.

Albrni Abdarahman R A

## NEGOTIATION: STRATEGIC AND TACTICAL ADMISSION

*In the article it is definite that the negotiations are the process of interaction of several interdependent parties whose purpose is to achieve their own interests. It is Proved that the main achievement in the negotiations is the adoption of appropriate decisions. It is Noted that the solution of the problem is influenced by: relations between the parties; The possibility and reality of the parties' claims; Personal interests or interests of the team; Effectiveness of intra-group discussions in finding consensus.*

*It has been Revealed that when entering the negotiation process, its participants use different strategies of their management, and the choice of a strategy depends on: the conditions/structure in which negotiations are conducted; Aspiration of the parties to realize each other's interests (ability to listen and be heard); Comprehension and realization of success of negotiations by their participants.*

*It is Proved that for skillful negotiations it is necessary to have a strategy which is realized in tactics. Communication Tactics is the use of speaking speech skills to build a dialogue within the framework of the implemented strategist. It is Noted that this tactic and the ability to choose in a particular situation psychologically effective techniques and skillfully apply them to this interlocutor.*

*It has been Revealed that the purpose of negotiations is to develop a correct and proper attitude to the interlocutor by solving the following tasks: establishing contact with a partner; Organization and formation of pleasant atmosphere of communication; A manifestation of interest in mutual proposals; Establishing the wishes of the other party; Providing a "soft" transition to dialogue.*

**Key words:** Negotiations, negotiation process, negotiation strategy, tactics, tactical techniques, negotiation technique, conflicts.

УДК 32.001.(075.8)

О. І. Ткач, доктор політичних наук, професор

## ІНСТИТУТ ПРЕЗИДЕНТСТВА ЯК СУБ'ЄКТ КОНЦЕПТУАЛЬНОЇ ВЛАДИ В ДЕМОКРАТИЧНИХ ПОЛІТИЧНИХ СИСТЕМАХ

*У статті розглядаються особливості моделі інституту президентства як досвід інститутів США. Проаналізовано поняття: політика президента, вирішення політичних конфліктів. Розглянуто політичні передумови та чинники політичних стратегій президентціалізму. взаємозв'язок інституту президента як суб'єкта концептуальної влади і демократичної політичної системи, як її об'єкта. Показується, що реальна модель політичної системи містить олігархічний і антиолігархічний компоненти, кожний з яких може стати переважним. Концептуальне регулювання політичної системи, збереження її демократичної визначеності, є найважливішою задачею президентської влади. Використання теоретичних моделей Д. Істона, теорії потреб А. Маслоу і теорії соціальної мобільності П. Сорокіна дозволило виявити статичний і динамічний параметри політичної системи, оптимізація яких дає можливість підтримувати еволюційний характер політичного розвитку.*

**Ключові слова:** політика, політична консолідація, концептуальна влада, інститут президентства, концепція державного ладу, демократична політична система.

**Вступ.** Посада президента є основним, але лише одним зі складених елементів інституту президентства. Для того щоб цей інститут зайняв належне місце в політичній системі, необхідна ефективна конституційна база президентства і широка суспільно-політична підтримка президентської влади. В Основному законі та інших правових нормах мають бути максимально чітко і повно визначений статус глави держави, його повноваження і межі цих повноважень. Набуття президентською владою інституціонального характеру неможливе без ретельної правової регламентації взаємин президента з урядом, парламентом, місцевими органами влади. Інститут президентства припускає також наявність налагодженої організаційно-управлінської структури президентського апарату, ефективної процедури прийняття рішень, морально-етичних норм для тих, хто займає вищу офіційну посаду в державі.

Залишаючись у рамках своїх конституційних повноважень, президент може активно використовувати весь потенціал своєї посади й ефективно вирішувати проблеми суспільного розвитку. Досвід інституту президентства і правові норми, що виявили свою доцільність у практиці, безсумнівно, корисні в процесі формування нової політичної системи в Україні.

Складність вирішення даної проблеми полягає в тому, що незалежно від цілеспрямування політичних акторів, що тлумачать про демократію, в будь-якому суспільстві з різною потужністю, але одночасно діють декілька альтернативних концепцій демократії. У той же час, юридично кодифікована і панує якась одна з них. Саме тому політична влада звичайно вимушена діяти антидемократичним чином щодо альтернативної концепції. Інститути державної влади завдяки стійкості, мобільності та ресурсоємності можуть підтримувати і насаджувати навіть ті норми і цілі, які не цілком відповідають інтересам суспільства, як цілісності, або навпаки – інтереси окремих, звичай найбільш активних індивідумів і соціальних груп не враховуються та навіть при-

носяться в жертву цілому. Виникає значний дисбаланс інтересів, що загрожує існуванню демократичного суспільного ладу. Отже, виникає завдання вироблення об'єктивних показників, якими має керуватися глава держави, щоб оцінювати сприятливі або несприятливі тенденції в політичній системі.

**Мета статті та завдання.** Метою статті є здійснення теоретико-методологічного аналізу сутності інституту президента як суб'єкта концептуальної влади в демократичних політичних системах, виявити структуру концептуальної влади, її роль та місце у політичній системі суспільства, виявити тенденції та проаналізувати роль процесів олігархізації у функціонуванні демократичних політичних систем, розкрити концептуальні функції інституту президентства у західних демократичних політичних системах.

**Виклад основного матеріалу.** Дослідження президентської влади здійснюється за аспектами: конституційно-правовим, визначаючи місце і роль інституту президента в системі конституційного права (В. Шаповал, Ю. Тодика та ін.); повноваження президента в системі інститутів державної влади (Ф. Рудич, В. Шаповал, Г. Щедрова); історико-аналітичним (В. Ярошенко та ін.); електорального (А. Білоус, К. Ващенко та ін.). Таким чином, президентська влада досліджується тільки в межах ідеальної моделі політичної системи. Тим часом, в умовах демократичної трансформації посттоталітарного соціуму, рамки об'єкта повинні бути істотно розширені. Невірний вибір моделі державного ладу знижує ефективність політичного управління і загрожує демократії. Тут виникає задача вироблення надійних критеріїв політичного управління, що зв'язують реальні потреби суспільства з обраною моделлю конституційного устрою.

Основи конституційного ладу частини демократичних систем є втіленням ідей цілої низки мислителів: А. Гамільтона, Т. Джефферсона, Дж. Мілля, Ш.Л. Монтеск'є, М. Фрідмана. Вони виглядають як єдність лівого

політичного курсу, основним елементом є демократія, та правої економічної лінії, основною складовою є підтримка приватної власності, ринку, свободи торгівлі. Цю концепцію демократії і політичного управління визначають як олігархічну, тому що в її основі є індивідуальний матеріальний інтерес [1, с.9].

Група антиолігархічних доктрин розроблялася Ж. Боденом, Ж.-Ж. Руссо, А. Гамільтоном. Загальний зміст їхніх ідей полягає в тім, що жорсткий поділ людей на еліту і масу має бути замінено на основі загальних базових інтересів. Якщо соціального компромісу домогтися не вдається, фундаментом державного ладу можуть стати радикальні антиолігархічні концепції Т. Кампанелли, Т. Мора, Р.Оуена, А. Сен-Симона, Ж.-Ж. Руссо [2, с.7].

Найважливіший аспект діяльності гаранта демократичності державного ладу полягає в забезпеченні балансу між олігархічними й антиолігархічними інтересами політичних агентів.

Отже, в галузі вивчення інституту президентства існують вади: задача адаптації обраної демократичної моделі державно-політичного устрою країни (конституційного ладу) до мінливих суспільних потреб і виявлення місця і ролі інституту президентства в цьому процесі.

За умов системної кризи, посилення ролі президента як голови держави є необхідною умовою збереження цілісності політичної системи. Якщо політична система має демократичний характер, то критерій ефективності авторитарної діяльності президента – наявність балансу між олігархічною й антиолігархічною активністю всіх політичних агентів, якщо припиняються підстави для посилення централізму, ступінь авторитарності повинен знизитися. Мобілізаційний і екстрактивний ресурси суспільства можуть бути ефективно використані лише за умови, що політик врахує якість "людського матеріалу", потребу у відчутті власної гідності людини, а також переважного типу політичної участі. У стабільній фазі існування системи, інститут президента (правовий) та інститут президентства (політичний) збігаються. Досвід західних (західних, ліберально-демократичних) політичних систем свідчить, що функція підтримки демократичної моделі політичної системи є обов'язком президента. При цьому президент відіграє роль або глави виконавчої влади (політичного менеджера вищого рангу), або формального глави держави, або ці функції поєднує [3, с.21].

За умов політичної кризи президент уживає заходів до збереження демократичного ладу суспільства. Комплекс цих заходів включає функцію підтримки демократичного характеру політичної системи.

В контексті європейської республіканської практики відбувся процес формування виконавчої влади в США. На першому етапі американської державності не тільки законодавча, але і виконавча влада були зосереджені в одному представницькому органі – Континентальному Конгресі. Одноособового глави держави в ту пору не існувало, а Конгрес вибирав з числа своїх членів президента, функції якого обмежувалися лише головуванням на засіданнях.

Досить швидко більшість політичних діячів молодого американської республіки дійшли висновку про неефективність діяльності Конгресу по виконанню законів і про необхідність поділу законодавчої і виконавчої влади. При цьому делегати Конституційного конвенту зібранихся в 1787 р. у Філадельфії для прийняття федеральної Конституції США, зробили історичний вибір між монархією і республікою. Більшість американців, тільки що покінчивши з пануванням британської монархії, були рішуче налаштовані проти створення в себе вищої ви-

конавчої влади в особі монарха, нехай навіть з обмеженими повноваженнями. Після дебатів серед творців американської Конституції взяло гору уявлення, що вища виконавча влада має бути єдиною, тобто зосередитися в руках одного, а не декількох посадових осіб. Таким чином, у побудові федеральної виконавчої влади США затвердився принцип єдиноначальності.

США стали першою країною у світі, де виникла посада президента, що об'єднала в одній особі главу держави і главу уряду. Крім того, саме в США зародився інститут президентства як один з найважливіших інститутів політичної системи. На відміну від інших держав того часу, де виконавча влада повсюдно мала монархічний, спадкоємний характер, у США главу держави стали обирати в ході загальних виборів.

Стівен Гровер Клівленд (англ. Stephen Grover Cleveland, першим ім'ям не користувався) (1837-1908) – перше президентство, 22-й і потім 24-й президент США. Президент США, який обирався на 2 терміни з чотирирічною перервою (1885-1889, 1893-1897) [4, с.12].

З початку політичної діяльності К. Клівленд зблився з Демократичною партією. У 1865 намагався бути обраним на місце прокурора, але програв другу, республіканцю Лаймену К. Бассу. Уже будучи адвокатом, Гровер Клівленд був обраний шерифом одного з округів штату Нью-Йорк. У 1870-х роках міська влада у Буффало ставала корумпованішою. Коли республіканці висунули кандидатів з сумнівною репутацією, демократи побачили можливість отримати голоси за чесного кандидата. Клівленд був обраний мером Буффало та вступив на посаду 2 січня 1882 р. Клівленд став відомим, дякуючи боротьбі з корупцією за межами Буффало. У 1870 з підтримкою друга Оскара Фолсома, Клівленд був обраним на пост шерифа округу Ері на посаду 1 січня 1871. Ця робота була більш примітивною, ніж адвокатська діяльність, але давала стабільний і високий заробіток і залишала більше вільного часу для насолоди життям. На цій посаді Клівленду доводилося виконувати і вкрай неприємні обов'язки: він кілька разів особисто виконував вироки засудженим до смертної кари через повішення. У нього була можливість доручити це своєму заступнику, заплативши йому 10 доларів, але він нею не скористався. Через участь у справах політичних супротивників надалі називали Клівленда "Катом з Буффало". У зв'язку зі зростаючою репутацією Клівленда, посадові особи демократичної партії розглядали Г. Клівленда як можливого кандидата на посаду губернатора штату Нью-Йорк. Репутація чесного прихильника реформ, який розкриває факти корупції і безгосподарності й у такий спосіб зберігає гроші платників податків, зробила його кандидатом від демократичної партії на майбутні вибори губернатора Нью-Йорка.

На виборах Г. Клівленд отримав 535 318 голосів проти 342 464 голоси за республіканця Чарлза Дж. Фолгера. У перші два місяці на посту губернатора Клівленд наклав 8 вето на рішення палат Нью-Йорку, бо був проти зайвих, на його думку, витрат. Він не побоювався виступити проти корумпованого панування Темені Хол та штабу демократичної партії в Нью-Йорку. Прямий та чесний підхід до справ Клівленда дав йому народну підтримку, але також неприязнь окремих фракцій власної партії, наприклад, організації Таммані Хол у місті Нью-Йорк. З іншого боку, Теодор Рузвельт та інші республіканці-реформісти надали підтримку Г. Клівленду у проведенні законів з реформування муніципальної влади. У 1896 р. повинні були відбутися чергові президентські вибори.

Прихід на посаду глави держави. Г. Клівленда двічі обирали главою держави з перервою між термінами



президентства. Вперше в історії США обраний у 1885-1889 р. двадцять другим президентом США, Г. Клівленд був змушений пропустити наступні чотири роки через перемогу в чергових виборах іншого кандидата. Однак у 1893-1897 р. він знову очолює країну і стає 24 Президентом США [5, с.7].

Наприкінці 60-х рр. Г. Клівленд став членом Демократичної партії і як її представник брав участь у виборах шерифа округу Ері. Одержавши перемогу, він у 1871-1873 р. підтримував за допомогою поліції правопорядок, допомагав судовим приставам, керував в'язницею і боровся зі злочинністю (до речі, особисто здійснив кілька смертних вироків).

Після закінчення служби Г. Клівленд повернувся додому до м. Буффало і разом із двома друзями відкрив адвокатський офіс. У ньому він працював вісім років, не забуваючи при цьому пропагувати серед населення програму і політичний курс Демократичної партії. Особливу активність виявляв під час проведення трьох президентських кампаній, привселюдно підтримуючи кандидатів-демократів.

Однак його зусилля на федеральному рівні виявилися безрезультатними, президентами США стали кандидати від Республіканської партії. Щоб компенсувати моральну невдачу, К. Клівленд запропонував свою кандидатуру на виборах мера м. Буффало і згодом – губернатора штату Нью-Йорк.

Клівленд 11 місяців працював мером і 2 роки – губернатором штату (до 6 січня 1885 р.). На посаді губернатора Г. Клівленд виявився здатним адміністратором, незалежним від партійних пристрастей. Коло його обов'язків було досить широким. Доводилося стежити за дотриманням конституції штату, керувати міліцією, контролювати, використовуючи право вето, діяльність законодавчих зборів, стежити за ощадливою витратою бюджетних засобів.

За кілька місяців до закінчення терміну губернаторства з'їзд Демократичної партії висунув Клівленда кандидатом у президенти. Одержавши на дев'ять з невеликим відсотків голосів більше, ніж представник Республіканської партії, він, уперше після Громадянської війни, став президентом-демократом, і 4 березня 1885 р. переїхав до Білого дому. Його супроводжувала молодша сестра Роуз, якій до одруження Г. Клівленда довелося виконувати обов'язки першої леді.

У 1884 р. Демократична партія запропонувала його кандидатом на пост президента і перемогла незначною більшістю голосів. У період першого президентства Г. Клівленда (1885-1889 рр.) була спроба відмовитися від *spoils system* (зміни всіх чиновників після виборів Президента); покладено межу надмірному зростанню пенсій. Клівленду було 48 років, коли він 4 березня 1885 зайняв пост президента. Г. Клівленд був єдиним президентом від Демократичної партії, що вибирався між 1860 і 1912 роками – під час повного панування республіканців.

У 1888 р. Демократична партія висунула Г. Клівленда на другий термін. Проте перемогу одержав республіканець Б. Гаррісон, який набрав понад 58% голосів виборників. Закінчивши службу, екс-президент зі своєю дружиною залишив 4 березня 1889 р. Білий дім, повернувся до Нью-Йорка і відновив адвокатську практику [6, с.9].

Після розчарування 1888 р. Клівленд спочатку вирішив цілком сконцентруватися на своїх фінансових інтересах. За підтримки фінансистів працював на Уолл-Стріті. Але ставлення до політики Гаррісона щодня підсилювала його переконаність у тім, що сам він набагато більше підходить для посади президента. Нарешті він зважився виставити свою кандидатуру, щоб врятувати націю від республіканської безгосподарності і ко-

рупції, а також від срібної валюти. Він навчився на помилках останніх виборів, через те, що цього разу промовами, листами і газетною кампанією ретельно заробляв собі підтримку різних фракцій партії. Завдяки концентрованим акціям своєї передвиборної кампанії він вже в першому турі конвенту в Чикаго в 1892 р. був обраний кандидатом. Клівленд сприйняв висунання як особисту спокуту. Щоб завершити тріумф, був, нарешті, готовий вести передвиборну боротьбу. Він обмежився декількома промовами, проте писав численні відкриті листи. Спритно уникав теми срібла, про яку в партії існували різні думки, і на перший план ставив тариф.

Керівництво Демократичної партії, ознайомившись з запропонованим Клівлендом курсом розвитку країни, особливо у валютно-фінансовій сфері, вважало за доцільне знову висунути його кандидатом у президенти у 1892 р. на з'їзді в м. Чикаго.

Одержавши 62,4% голосів виборників і залишивши Б. Гаррісона на другому місці, Клівленд став двадцять четвертим керівником країни і, переїхавши в Білий дім, розпочав виконувати 4 березня 1893 р. обов'язки. Цей рік був затьмарений економічною кризою, що почалася через непродуману митну і валютно-фінансову політику попереднього президента США.

Клівленд здобув блискучу перемогу, але його другий термін був менш успішним, ніж цього очікували. Він був затьмарений найбільшою економічною кризою попередньої американської історії. У період з 1893 по 1897 р. закрилися 600 банків і більш 15 000 підприємств збанкрутували. Безробіття зросло до 20%. Особливо постраждали Південь і Захід. У результаті швидкого падіння цін на сільськогосподарські продукти фермери усе глибше впадали в борги і втратили власність.

Для ліквідації наслідків кризи або хоча б зменшення його впливу на економіку країни Клівленду довелося терміново приймати низку важливих рішень. Одним з них стало скасування, незважаючи на протести в Конгресі, прийнятого раніше закону про широкі закупівлі срібла для карбування монет.

За твердженням президента, використання у грошових операціях більш дешевих, ніж золоті, срібних доларів знецінює національну валюту і перешкоджає необхідному для розвитку економіки і міжнародної торгівлі повновальному золотому запасу країни.

Вважаючи, що проблема митних податків стала однією з причин кризи 1893 р., усі присвячені тарифам нові закони він підписувати відмовлявся, але вето не накладав. Протистояння з Конгресом зменшило популярність президента, через так званий "Пульманівський страйк" 1894 р.

28 жовтня 1886 р. президент очолив церемонію відкриття в Нью-Йорку подарованою Францією Статуї Свободи.

1 травня 1893 р. урочисто відкрив у Чикаго Всесвітню виставку, присвячену 400-річчю подвигу Х. Колумба.

Демократичний з'їзд у 1888 р. знову висунув кандидатуру Клівленда, але не підтримав законопроект Міллса. Клівленд програв битву за Білий дім Б. Гаррісону, хоча і отримав підтримку значної кількості виборців. Клівленд став кандидатом у президенти в першому турі на партійному з'їзді у Чикаго у 1892 р. Здійснюючи кампанію на партійній платформі, яка обіцяла перегляд тарифів, він легко переміг Гаррісона. На посаді президента прославився своїм прагненням покласти кінець "патерналізму", відмовляючи штатам у фінансовій підтримці і навіть ветеранам війни – у виплаті пенсій. Клівленд був президентом, що частіше своїх попередників накладав вето на законопроекти. Під час свого першого терміну президентства здійснював політику обмеження

державних витрат і зниження протекціоністських тарифів. В зовнішній політиці він дотримувався курсу Вашингтона, Джефферсона та Монро, тобто політики нейтралітету. Клівленду доводилося часто протистояти Сенатові, контрольованому республіканцями.

У 1892 р. Г. Клівленд здобув перемогу в президентських виборах. Основні напрямки його політики зводилися до зниження тарифів, зниженню податків і підтримці золотого стандарту. Під час другого терміну Клівленда було створено, 4 січня 1896, штат Юта. Клівленд був єдиним президентом від Демократичної партії, що вибирався між 1860 і 1912 рр. – під час повного панування республіканців. Незважаючи на ворожість до сильного уряду, він розумів роль президента занадто слабкою і намагався зменшити нерівність між виконавчою владою і Конгресом. У принциповому конфлікті із сенатом домігся, щоб закон про перебування в посаді, що давав Конгресові право контролю на звільнення чиновників президентом, був скасований у березні 1887 р. Г. Клівленд виявляв ініціативу, щоб досягти політичних цілей. За час перебування на посаді президента 304 рази ветоував законопроекти.

Основні досягнення для держави. Головними досягненнями Клівленда-президента вважають успішне продовження реформи держслужби, широке використання раціональних митних тарифів і стабілізацію національної валюти. Клівленд в зовнішній політиці, як і раніш, відкидав експансію і тому не ратифікував підготовлений попереднім президентом договір про анексії Гавайських островів і дотримував строгого нейтралітету у відносинах з Кубою, де розгорілося повстання проти іспанського панування.

Відстоюючи доктрину Монро про невтручання європейських держав у справи США, Клівленд допоміг врегулювати Венесуельську кризу, яка виникла з приводу кордону з британською колонією Гвіану. Ще одним доказом мудрої зовнішньополітичної діяльності Г. Клівленда стала угода з Англією і Німеччиною про архіпелаг Самоа, що гарантують його автономію під протекторатом трьох держав. Наклав понад 100 вето на законопроекти, прийняті в ході першої сесії Конгресу. Багато з цих законопроектів стосувалися пенсій і зазвичай автоматично приймалися Конгресом. Найбільш жорсткою була позиція Клівленда з питання про зниження тарифів, завищення яких він вважав поступкою груповим інтересам і основним джерелом небезпечного переповнення скарбниці [8, с.5].

Двома великими фінансово-політичними питаннями його президентства були срібний стандарт і питання мита. Економіка страждала від гострого недоліку грошей, тому поряд із золотим долларом був уведений срібний, вартістю на 20 відсотків нижче. Наслідком цього стало приватне накопичення золотих долларів і постійне зменшення золотого резерву союзу. Як захід проти підриву валюти Клівленд зажадав скасування срібного долара, але зазнав невдачі в Конгресі. Могутні сили, особливо з аграрного Півдня і Середнього Заходу США, бажали інфляційної грошової політики за допомогою повного дозволу срібного долара, щоб усунути хронічний недолік грошей і надборги у фермерському господарстві.

В зовнішній політиці у 1887 р. США отримали морські права на гавайський Перл-Харбор. З ініціативи держсекретаря Блейна в 1889 р. був скликаний Панамериканський конгрес – для обговорення американських перспектив у Латинській Америці. Національні лідери, однак, виявляли нерішучість. Так, розбіжності в Конгресі перешкодили анексії Санто-Домінго і створенню морських баз на Кубі, Гаїті, Венесуелі, США втратили ініціативу в спорудженні каналу на

Панамському перешийку, яке розпочала Франція. Гровер Клівленд виявляв себе переконаним супротивником політики експансіонізму.

Основні невдачі періоду президентства через те, що відмовився звільнити державних службовців з числа республіканців, а призначенням двох жителів півдня членами кабінету викликав неприязнь багатьох республіканців. Наказавши у 1887 р. військовому відомству повернути захоплені бойові прапори конфедератів південним штатам, ще більш налаштував проти себе "сіверян". Невдала митна реформа, внаслідок опору сенату.

Отримав визнання за позицію з питання про зниження тарифів, завищення яких він вважав поступкою груповим інтересам і основним джерелом небезпечного переповнення скарбниці. Ощадливе управління привело фінанси США в блискучий стан. Президент і його адміністрація допомагали здійснювати низку загальнонаціональних заходів. У тому числі входження в Союз семи нових штатів і проведення двох так званих земельних перегонів, які мали значення для розвитку фермерства і сільського господарства. У цих перегонах десятки тисяч американців із усіх районів країни поїхали до штату Оклахома, щоб встигнути одержати там в особисту власність ділянки землі, які були попередньо викуплені урядом в індіанських племен.

Він домігся скасування невинуватого високих пенсійних виплат ветеранам Громадянської війни і сформував федеральну комісію з боротьби з масштабними зловживаннями і розбазарюванням коштів у залізничному бізнесі. Завдяки цьому дохідна частина бюджету перевищила до кінця першого терміну його президентства видаткову складову на 100 млн долларів.

Президент активно продовжував розпочату декілька років назад реформу державної служби. Приділяючи увагу удосконалюванню судової системи, він здійснив масштабні кадрові зміни в окружних та Верховному судах США.

Найважливішою подією став підтриманий президентом закон про нові права на землю індіанців: виконавча влада одержала можливість розподіляти общинну територію резервацій між усіма людьми племені з наступною передачею ділянок у власність землевласників і наданням їм громадянства США.

Був критикований за відмову звільнити державних службовців з числа республіканців, викликав критику республіканців призначенням двох мешканців півдня членами кабінету; наказав у 1887 р. військовому відомству повернути захоплені бойові прапори конфедератів південним штатам, налаштував проти себе мешканців Півночі.

"Він був надто великим президентом, людиною, яка не лише правильно цінувала гідність його вищої посади, але і додав їй гідності. Контраст між президентом Клівлендом і нинішнім мешканцем Білого дому екстраординарний; це – контраст між архангелом і Відсутньою ланкою. Клівленд був усім, чим повинен бути президент; Рузвельт – усім, чим не повинен бути президент – він покриває всю землю" (Автобіографія Марка Твена, Том 3)

Громадське життя після президентства. Він повернувся до Нью-Йорка і відновив свою адвокатську практику, але після прийняття протекціоністського закону Мак-Кінлі про тарифи в 1890 р. почався загальнонаціональний рух за повторне висунення Клівленда.

Найвідомішими промовами були: Перша інавгураційна промова 4 березня 1885 р.; Друга інавгураційна промова 4 березня 1893 р.; 20 липня 1895 р. президент в промові закликів Великобританію до ухвалення арбітражного рішення за американської участі. Він

обґрунтував свою вимогу тим, що "Сполучені Штати сьогодні практично незалежні на континенті і що їхня воля є законом".

Звернення до Конгресу США 8 січня 1894 р "Пенсійні виплати ветеранам Громадянської війни"; звернення до Конгресу США "Реформа державної служби"; промова щодо Закону про нові права на землю індіанців;

Промова на відкритті монумента Статуї Свободи в Нью-Йоркському порту у 1886 р.

Приватне життя. Будучи холостяком, Г. Клівленд одружився лише у віці 49 років, 2 червня 1886 р. Г. Клівленд був єдиним в історії президентом США, який одружився в Білому Домі (в день весілля Клівленду було 49 років, його обранці – 21, причому наречений знав наречену з пелюшок). Під час своєї першої виборчої кампанії Клівленда переслідували чутки про батьківство позашлюбної дитини. Після обрання холостяк Клівленд, який не зміг впоратися з величезним господарством Білого дому, одружився з Френсіс Фолсом (1886); він був другим (після Джона Тайлера) президентом, хто одружився на посаді, і єдиним, хто мав весілля у Білому домі. Першою леді стала Френсіс Клара Фолсом, яка знала чоловіка з раннього дитинства. Її батько, адвокат Оскар Фолсом, чимало років дружив з майбутнім президентом. Обмежений вільний час проводив із друзями за покером, на полюванні і риболовлі.

Після інавгурації президента Мак-Кінлі Клівленд у приватному житті мешкав зі своєю родиною в Принстоні, в якому як попечитель університету підтримував тісний контакт із Вудро Вільсоном, майбутнім президентом. Але як голова союзної організації страхових компаній і насамперед як публіцист Клівленд продовжував брати участь у громадському житті. Будинок був куплений у 1896 р. і названий на честь друга, що допомагав у покупці, Вестлендом. У ньому Гровер і Френсіс виховували своїх дітей, пережили смерть своєї першої дочки Рут і тішилися народженню двох синів. У вільний час пенсіонер займався реконструкцією будинку і журналістикою, зустрічався з одно партійцями, із Теодором Рузвельтом. Був членом ради з опіки Принстонського університету і Національної асоціації. Клівленд помер від серцевої недостатності 24 червня 1908 р. і був похований на цвинтарі у Принстоні. Його вдова кілька років продовжувала жити в маєтку і потім у віці 49 років удруге вийшла заміж за Т. Престогона, професора археології Принстонського університету. Померла Френсіс 29 жовтня 1947 р. у місті Балтіморі.

Відомими висловлюваннями є: "Що б ти не робив – говори правду. Проблема не в теорії, а в обставинах. Ніхто ніколи не потрапив на шибеницю за порушення духу закону. Народний уряд для досягнення успіху має покладатися на розум, мораль, справедливість і зацікавленість народу". У 1893 р. "час уже відкинути колишні канони заступницького піклування з боку уряду і засвоїти новий стереотип відносин: це народ повинен радісно і віддано надавати підтримку урядові, а аж ніяк не навпаки". На зміну позиції "пасивної бездіяльності" прийшла позиція "активного панування". Гасло Державна служба – державна відповідальність стало лейтмотивом політичної кар'єри. Найкращі результати роботи уряду, у якому є децима роботи кожного громадянина, значною мірою залежать від належного обмеження чисто партійної упертості і діяльності і правильного почуття часу, коли розпалення партійних пристрастей потрібно об'єднати з патріотизмом громадян. "Кожен громадянин доручає країні невтомно контролювати своїх чиновників, справедливо і правдиво оцінювати їхню відданість своїй справі і тій користі, що вони приносять.

У такий спосіб народна воля впливає на всю систему нашого громадянського суспільства – муніципальну, штату і федеральну; і це – ціна нашої свободи і нашої натхненної віри в республіку".

Геніальність наших інститутів, потреби наших людей у їхньому повсякденному житті й увага, яку потрібно приділяти заселенню нашої території і розробці її ресурсів, диктують необхідність ретельно уникати будь-якого відхилення від тієї зовнішньої політики, що виправдала наша історія, традиції і процвітання нашої республіки.

**Висновки.** Спеціального аналізу вимагають такі прояви, як особливі повноваження президента в умовах надзвичайного стану, взаємини глави держави з різними суспільно-політичними групами і засобами масової інформації, стилі політичної поведінки президентів і норми їхньої відповідальності за свої дії, розгляд оптимальних варіантів організації роботи апарату президента, процедури передачі владних повноважень від одного президента до іншого, професійних і особистісних характеристик президентів. Проблематика, пов'язана з аналізом інституту президентства, велика і різноманітна, має потребу в подальших дослідженнях.

Незважаючи на те, що статус глави держави є універсальним, функціонування цілого ряду моделей "президентства виявляє залежність від різних політичних режимів і різних систем державного правління. За авторитарних режимів президентська влада часто здобуває риси режиму особистої влади. У демократичних країнах глава держави служить одним з ведучих гарантів непопорушності конституційних основ політичної системи.

Не менш важливо і те, що кожному типі державного правління відповідає тип президентства з його особливими рольовими функціями. За умов президентської республіки президент, сполучаючи повноваження глави держави і глави уряду, має бути ефективним політичним лідером, що безпосередньо керує урядовою політикою. За напівпрезидентської республіки президент, не будучи главою уряду, нерідко виступає у відповідальній ролі арбітра у відносинах між кабінетом міністрів і парламентом. Парламентарна республіка наділяє президента статусом "першого громадянина", що має високий моральний авторитет і представляє свою країну в офіційних актах державної влади. Однак за будь-яких моделей президентства глава держави несе відповідальність за збереження законності, злагоди і стабільності в суспільстві.

Процес створення правлячої команди складається з внутрішніх та зовнішніх аспектів. Внутрішні полягають у логіці передвиборних угод з політичними силами всередині передвиборчої кампанії, а зовнішні – у міркуваннях щодо розширення соціальної бази підтримки правлячої команди. Отже, при формуванні правлячого кабінету лідер, який досяг на виборах або в інший спосіб такого права мусить керуватися при доборі кадрів своєї команди професійними, політичними та психологічними критеріями.

Загрозою політичній модернізації є неадекватність функціонування демократичних інститутів і механізмів.

#### Список використаних джерел:

1. King, "Life and public services of Grover Cleveland". – Нью-Йорк, 1885.
2. Parker, "The writings and speeches of Grover C." – Нью-Йорк, 1892.
3. Nevins, Allan. Grover Cleveland: A Study in Courage (1932) Pulitzer Prize-winning biography.
4. Гровер Клівленд – Інавгураційна реч, 1885. Grover Cleveland – Inaugural Address, 1885.
5. Інавгураційні речі Президентів США. Харків: Folio, 2009. – С.153-157.
6. Осадчук І. Ю. Порівняльний аналіз президенціалізації систем правління у Білорусі та Казахстану : автореф. дис. ... канд. політ. наук :

23.00.02 / Осадчук Ігор Юрійович ; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 2014. – 20 с.

7. Парно Л. Д. Інституційні чинники ефективності функціонування уряду за напівпрезидентської республіки (на прикладі Франції) : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / Парно Леся Дмитрівна ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2015. – 21 с.

8. Сидорчук О. В. Вплив напівпрезидентської форми правління на демократичну консолідацію постсоціалістичних політичних режимів (на прикладі Польщі, Росії та України) : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / Сидорчук Олександр Володимирович ; НАН України, Ін-т політ. і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса. – Київ, 2016. – 15 с.

Надійшла до редколегії 26.02.19

О. І. Ткач

#### INSTITUTE OF PRESIDENCY AS A CONCEPTUAL POWER IN DEMOCRATIC POLITICAL SYSTEMS

*Formulation of the problem: The features of model of presidentialism in modern terms, possibility of application of presidentialism in democracy are analysed in the article. Analysis of concept: politics, decision of political conflicts. The political factors of political strategies of presidentialism are considered, of institute of the president, as subject of conceptual power and democratic political system, as its object is investigated. It is shown, that the real model of political system contains oligarchic and antioligarchic components, each of which can become prevailing.*

*Purpose of the research: The purpose of the article is to carry out a theoretical and methodological analysis of the essence of the presidency as a subject of conceptual power in democratic political systems, to identify the structure of conceptual power, its role and place in the political system of society, to identify trends and to analyze the role of the processes of oligarchization in the functioning of democratic political systems, to uncover conceptual functions of the institution of presidency in western democratic political systems. The conceptual management of political system, preservation its of democratic definiteness, is a major task of presidential power. Using theoretical models D. Easton, E. Sedov, theory of needs A. Maslow and theory of social mobility of P. Sorokin has allowed to reveal static and dynamic parameters of political system, which optimization enables to support evolutionary character of political development. There are several alternative concepts of democracy. At the same time, one of them is legally codified and reigns. That is why political power is usually forced to act in an anti-democratic way on an alternative concept. Institutions of state power, thanks to sustainability, mobility and resource intensiveness, can support and even impose those norms and goals that are not entirely in the interests of society as integrity, or vice versa – the interests of individual, usually the most active individuals and social groups are not taken into account and even sacrificed in general. There is a significant imbalance of interests that threatens the existence of a democratic social system. Consequently, the task arises to develop objective indicators, which should be guided by the head of state, in order to assess the favorable or unfavorable tendencies in the political system. The purpose of the article and the task.*

*Research methods: The following research methods were used to address the issues set in the article: general scientific methods – descriptive, hermeneutic-political, systemic, structural-functional, comparative, institutional-comparative; general logical methods – empirical, statistical, prognostic modeling and analysis; special methods of political science. The preference was given to the method of political-system analysis, by which the common and distinctive characteristics of the basic components of soft power strategies were identified, reflecting existing political, public, information and other challenges and global development. For empirical research, the factual basis was used, which was compiled by an expert survey of Ukrainian specialists-political scientists. Practical and systematic methods were used to analyze the system of relations from four perspectives: influence presidents power. Functional and general historiographical methods were also used. Methods of analysis and synthesis allowed exploring the features. In order to implement these methods, such methodological techniques as analogy, comparison, generalization and extrapolation were used. The method for analyzing the situation (studying documents, comparing, etc.) was used to study international and political processes in the USA, exploratory methods (in particular, content analysis) for the analysis of high-level documents and speeches, which in turn helped identify and outline the trends in foreign policy of the countries of the region.*

*Conclusions. The experience of western (Western, liberal-democratic) political systems suggests that the function of supporting the democratic model of the political system is the responsibility of the president. In this case, the president plays the role of either the head of the executive (political manager of the higher rank), or the formal head of state, or these functions combine. In the context of the political crisis, the president takes steps to preserve the democratic system of society. The complex of these activities includes the function of supporting the democratic nature of the political system*

**Key words:** politics, model of politics, political consolidation.

О. И. Ткач

#### ИНСТИТУТ ПРЕЗИДЕНТСТВА КАК СУБЪЕКТ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ ВЛАСТИ В ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

*В статье анализируются особенности модели института президента в США в современных условиях, возможности применения президентства в развитии демократии. Проанализированы понятия: демократическая политика президента, решение политических конфликтов. Рассмотрены политические факторы политических стратегий института. Концептуальная власть является специфической разновидностью политической власти, которая заключается в осуществлении политического руководства, определении стратегических приоритетов политического развития и параметров функционирования политической системы.*

**Ключевые слова:** политика, политическая консолидация, концептуальная власть, институт президентства, институт президента, концепция государственного порядка, демократическая политическая система, антиолигархические концепции.

## НАШІ АВТОРИ

**Абдарахман Албрні** – аспірант кафедри державного управління філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Вербицький Володимир Володимирович** – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Вергелес Костянтин Миколайович** – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова (м. Вінниця, Україна).

**Виговський Леонід Антонович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціально-гуманітарних наук та фізичного виховання Хмельницького університету управління та права (м. Хмельницький, Україна).

**Гудима Ігор Петрович** – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри мовних та гуманітарних дисциплін Донецького національного медичного університету (м. Кропивницький, Україна).

**Калач В'ячеслав Михайлович** – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

**Кобетяк Андрій Романович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри електронної безпеки, публічного управління та адміністрування Житомирського державного технологічного університету (м. Житомир, Україна).

**Кобзева Ірина Олександрівна** – кандидат педагогічних наук, докторант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди (м. Харків, Україна).

**Кудин Олександр Олександрович** – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ ім. О. О. Богомольця (м. Київ, Україна).

**Кузев Валерій Валерійович** – кандидат філософських наук, науковий співробітник Приазовського державного технічного університету (м. Маріуполь, Україна).

**Лозко Галина Сергіївна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та суспільних дисциплін Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини (м. Умань, Україна).

**Петік Ярослав Олександрович** – магістр філософії, провідний інженер відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії Наук України (Київ, Україна).

**Предко Олена Іллівна** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**Рассудіна Катерина Сергіївна** – кандидат філософських наук, вчений секретар Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського (м. Київ, Україна).

**Сало Ганна Вікторівна** – аспірантка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ, Україна).

**Соколовський Олег Леонідович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

**Ткач Олег Іванович** – доктор політичних наук, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

**Щебет Едуард Ігорович** – студент 2 року навчання ОР "магістр" спеціальність "релігієзнавство" філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

# СОФІЯ

## ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(13)

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Ум. друк. арк. 9,1. Наклад 300. Зам. № 219-9454.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.  
Підписано до друку 26.06.19

Видавець і виготовлювач  
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка 14, м. Київ, 01030

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28

e-mail: vpc\_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02