

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2022.20

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Національний університет біоресурсів
та природокористування України

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет,
вул. Володимирська, 60, м. Київ-33, 01033, Україна;
☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
27.06.22 (протокол №14)

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,
ВПЦ "Київський університет".
Свідоцтво внесено до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна;
☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

Редакційна колегія

Борейко Юрій Григорович, д-р філос. наук, доц.,
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
Вергелес Костянтин Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
Конта Ростислав Михайлович, д-р іст. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Оболевич Тереза, д-р філософії (PhD), проф.,
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)
Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Рогінська Марія, д-р філософії (PhD), ад'юнкт,
Краківський педагогічний університет, Польща
Тормахова Анастасія Миколаївна, канд. філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Харьковченко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

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 й редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Абу Алруб Емад Методологія дослідження толерантності між арабським і українським суспільствами	4
Вергелес К. М., Нетецька Є. В. Сутнісні прояви сучасних проблем національної ідентичності на прикладі православ'я: джерелознавчий аналіз	10
Заєць Д. В. Компаративістський аналіз організаційної культури релігійних і комерційних інституцій	16
Карацюба О. І. Діяльність Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань у 2021 році	19
Козар К. В. Мізогінія та апологія фемінного у біблійній християнській традиції	25
Кондратьєва І. В., Фенно І. М. Рослинна образність в естетиці культових практик Вірменської Апостольської Церкви	28
Максименко І. Г. Проблеми віри й розуму у філософській думці мислителів доби Київської Русі	32
Марченко А. О. Релігія і права людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму	36
Мельниченко А. О. Протиставлення поняття "міф" і "політичний міф": релігієзнавчо-філософських погляд	41
Нестерова М. І. Свобода совісті: сутність і нові контекстуальні смисли	45
Примак О. В. Особливості релігійного тлумачення концепту "абсолют" у роботі Я. Е. Голосовкера "Імагінативний абсолют"	50
Сарапін О. В. Питання теорії релігії у творах Мирослава Поповича радянського періоду	55

ФІЛОСОФІЯ

Вергелес К. М., Віштак І. В., Майданевич Л. О. Філософсько-правовий аналіз поняття "академічна доброчесність"	58
Павлова О. Ю. Культурні практики простору та пам'яті: досвід топографії та культурного ландшафту (на матеріалах Меморіального центру Голокосту "Бабин Яр")	62
Рогожа М. М. Стратегії збереження місць пам'яті в контексті досліджень культурної спадщини	66
Туренко В. Е. Особливості експлікації любові представниками другої софістики	69
Наукові повідомлення	74
Наші автори	82

RELIGIOUS STUDIES

Alrub Abu Emad
The Methodology of Tolerance Research Between Arabic and Ukrainian societies..... 4

Vergeles Konstantin, Netetska Eugenia
Essential manifestations of contemporary problems of national identity on the example of Orthodox:
a source science analysis..... 10

Zaiets Dimitriy
Comparative analysis of the organizational culture of religious and commercial institutions 16

Karatsiuba Oleksandra
Activities of the International Alliance on freedom of religion and belief 19

Kozar Kateryna
Misogyny and Apology of the Feminine in the Biblical Christian Tradition..... 25

Kondratyeva Iryna, Fenno Iryna
The Plant Imagery in the Aesthetics of the Cult Practice of the Armenian Apostolic Church..... 28

Maksymenko Ihor
Problems of faith and reason in the philosophical thought of thinkers of Kievan Rus..... 32

Marchenko Andrii
Religion and human rights in discourse and practice of cultural relativism and universalism 36

Melnychenko Anna
Opposing the concepts of "myth" and "political myth": religious studies and philosophical viewpoint 41

Nesterova Mariia
Freedom of conscience: essentiality and new contextual meanings 45

Prymak Olha
Religious interpretation' peculiarities of the "absolute" concept
in the work of E. Golosovker "imaginative absolute" 50

Sarapin Alexander
Questions of the theory of religion in the works of Myroslav Popovich of the soviet period..... 55

PHILOSOPHY

Vergeles Kostiantyn, Vishtak Inna, Maidanevych Leonid
Philosophical and legal analysis the concept of "academic integrity" 58

Pavlova Olena
Cultural practices of space and memory: experience of topography and cultural landscape
(on the materials of Babyn Yar Holocaust Memorial Center)..... 62

Rohozha Mariya
Strategies of keeping of places of memory within cultural heritage studies..... 66

Turenko Vitalii
Features of explication of love by representatives of the second sophistic 69

Scientific reports 74

Our authors 82

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК: 316.722+316.647.5]:327:001.89(=411.21=161.2)
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.1

Емад Абу Алруб, докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-4286-3640
e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ МІЖ АРАБСЬКИМ І УКРАЇНСЬКИМ СУСПІЛЬСТВАМИ

Досліджено питання методології для дослідження толерантності між арабами та українцями, зокрема комунікації у різних галузях суспільства, є вельми актуальним з огляду на глобалізацію світу. Значущість досліджуваної проблеми полягає в тому, що на сучасному етапі розвитку міжнародних відносин між Україною та арабськими країнами спостерігаються зростання міграційних процесів, котрі спричинені воєнними, економічними, політичними, релігійними та культурними чинниками. У цьому контексті розглянуто проблему міжрелігійних взаємин, що потребує глибшого вивчення релігійних писемних джерел із метою отримання об'єктивних знань. Такий метод уможливорює формування правильного світогляду, що в перспективі сприяє подальшій толерантизації суспільства. Одним із методів розв'язання поставленої задачі є студіювання християнських мотивів в ісламі із застосуванням порівняльного аналізу відомостей, які містяться у святих книгах. Зокрема, вивчення оповідей про народження Ісуса Христа у Святій книзі Кур'ан, їх порівняння з аналогічним сюжетом із Біблії та тлумачення мають особливе значення для налагодження релігійного діалогу.

Ключові слова: методологія, толерантність, писемні джерела, християнство, мусульманство, оповідь, діалог.

Постановка проблеми. Необхідність налагодження комунікації, зокрема релігійної толерантності в українському та арабському суспільствах, потребує особливої уваги. Шляхи пошуку засобів релігійного взаєморозуміння на засадах гуманізму є актуальною проблемою в умовах глобалізації, яка відповідає викликам сучасного світу, а розв'язання зазначеного питання вимагає розробки належних наукових парадигм.

Аналіз останніх досліджень. Проблема методології у вивченні практики толерантності задля налагодження взаєморозуміння між арабами та українцями є об'єктом численних українських і зарубіжних дослідників: Ф. Туранли "Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення" (1999), Ф. Туранли "Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан" (2000), Я. Полотнюк "Священна книга ісламу" (2006), Емад "Коран як джерело віровчення ісламу" (2006), Л. Владиченко "Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності" (2007), А. Колодний "Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні" (2008), Ю. Кочубей "Іслам на Заході: сучасні проблеми" (2009), Ю. Кочубей "Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація" (2011), Є. Харьковщенко "Релігійна палітра України: сучасна ситуація" (2017), О. Гуцуляк "Ісламський фактор в філософії традиціоналізму" (2015), А. Емад "Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження" (2022) та ін.

Мета дослідження полягає в отриманні об'єктивного знання із застосуванням відповідної методології дослідження писемних джерел і наукових праць задля формування правильного світогляду та поглиблення толерантності та взаєморозуміння між арабами та українцями.

Виклад основного змісту. Значущість досліджуваної теми обумовлена тим, що в теперішній час з об'єктивних причин, а саме – неналежної міграційної політики держав, нерозв'язаних соціальних проблем, воєнних конфліктів, а також внутрішньополітичної ситуації спостерігається масова міграція людей до країн Європи, зокрема України. Серед мігрантів є чимало переселенців з арабських країн, які потребують підтримки для

інтеграції в новому суспільстві проживання. З приводу цього питання відомий сходознавець Ю. Кочубей зазначає, що "Європа давно знає мусульман – відтоді як вони вступили у контакт з християнськими державами, були і війни, і мирне співжиття"¹, чим підтверджує давню історію виникнення та розвитку взаємин між двома цивілізаціями. У своєму дослідженні вчений зазначає, що однією з причин появи мігрантів-мусульман в Україні був занепад союзу імперії та інших країн соціалістичного табору. Варто підкреслити, що з XVII ст. у Європі почалося наукове студіювання християнсько-мусульманських відносин, зокрема їхньої культури, і з цією метою було створено чимало бібліотек. Для вивчення цих стосунків в умовах сучасних глобалізаційних процесів, які супроводжуються воєнними конфліктами, потрібно передусім "...шукати відповідь на нові виклики, які поставило життя, не порушуючи священних приписів Св. Корану і Сунни Пророка. Найефективнішою реакцією на виклики сьогодення, коли світ поступово глобалізується, захоплюючи і сферу духовного життя народів, може бути, на нашу думку, спільна участь європейців і мусульман у пошуку відповіді на ці виклики. Єдиним правильним шляхом досягнення згоди, на наше переконання, може бути тільки рівноправний "діалог цивілізацій"². З метою налагодження такого діалогу необхідна робота вчених, зокрема "...зусилля мусульманського світу, зокрема й у галузі теології, налагодити нормальні стосунки і співжиття із послідовниками християнства"³. Коментуючи думку Ю. Кочубея, зазначимо, що він проголошує один із фундаментальних методологічних принципів розв'язання проблем, пов'язаних із забезпеченням міжкультурного діалогу, зокрема релігійної толерантності між українським і арабським суспільствами. Водночас зазначимо, що в умовах глобалізації, яка пе-

¹Кочубей Ю. Іслам на Заході: сучасні проблеми // Спадщина Омеляна Пріцака. Матеріали міжнародної конференції. Київ : ТОВ "Аратта", 2009. С.131.

² Там само, с. 132, 134, 137–138.

³Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 53. Львів, 2011. С.122–126.

редусім спричинена економічними чинниками, але поступово охоплює усі сфери суспільного життя, включаючи релігійні відносини, визнання толерантності є важливою передумовою у налагодженні міжкультурного і міжконфесійного діалогу¹. У цьому контексті А. Колодний зазначає, що "...своє ставлення до інших людей українця вимірює не їхньою конфесійністю, світоглядними орієнтаціями, а їхньою діяльністю. Тому він толерантний навіть до атеїста. Аргумент при цьому звучить приблизно такий: "Дарма, що він не молиться Богу, але він заслужив собі місце на тому світі справами своїми"². Варто сказати, що така особливість менталітету українців є свідченням прояву доброзичливого ставлення до представників інших культур і релігій.

Проблеми поширення ісламської релігії в Європі, зокрема у середовищі освічених людей, присвятив своє дослідження український філософ-мислитель О. Гуцуляк, у якому розповідає про сповідання європейськими інтелектуалами східної релігії, про значний вплив ісламу в контексті розвитку філософії примордиального традиціоналізму, а також аналізує суперечки, що існують у суспільстві на світоглядному рівні³. Зазначимо, що визнання ісламської релігії представниками інтелігенції в країнах з іншим віросповіданням зумовлено необхідністю відповідного рівного знання для об'єктивного розуміння основних засад і умов поклоніння у мусульманстві. Водночас причиною виникнення суперечок є недостатньо глибоке наукове вивчення ісламської релігії, необхідне для розвитку толерантності між представниками арабів-мусульман і християн в суспільствах певних регіонів.

У попередніх дослідженнях нами було визначено, що головними цінностями взаємин у теперішньому глобалізованому світі є толерантність, людяність та рівність. Крім того, проаналізувавши поняття толерантності, було виявлено, що вона є невід'ємним чинником у налагодженні та розвитку взаємовідносин між людьми, а надто між суспільствами різних релігійних світоглядів⁴. Вельми великого значення набуває методологія дослідження порушеної теми з метою здобуття неупередженого наукового знання через просвітництво, на основі якого можлива толерантизація як окремої людини, так і соціуму загалом, відповідно до їхніх вірувань.

З приводу цього питання інший сходознавець Ф. Туранли у своїх роботах підкреслює, що одним із методів дослідження означеної теми, що ґрунтується на порівняльно-змістовому аналізі, є вивчення певних паралелей з біблійними мотивами у Святому Письмі мусульман – Кур'ані задля об'єктивного пізнання монотеїстичних релігій та їхніх духовних цінностей^{5*}. Такий

компаративістичний розгляд відомостей, котрі містяться в оригінальних священних текстах, сприяє всебічному дослідженню та отриманню об'єктивного знання про релігії та взаємозв'язок між ними⁶. Адаже в текстах названої Книги з великим пієтетом розповідається про діву Мер'ем⁷ (євангельську Марію) та її сина Ісуса (Ісуса), посланцю Всевишнього Господа, про народження Ісуса і творення Ним чуда⁸. З приводу цього в тексті Біблії говориться про таке: "Ангел увійшов до Неї⁹, сказав: радуйся, Благодатна! Господь із Тобою, благословенна Ти в жонах. Вона ж, побачивши його, стривожилася від слів його і міркувала, що б то значило це привітання. І сказав їй ангел: не бійся, Маріє! Бо Ти знайшла благодать у Бога. І ось зачнеш в утробі і народиш Сина, і наречеш ім'я Йому Ісус" (1: 28–31)¹⁰. Отже, інформація про діву Марію та обставини народження Ісуса, які містяться в обох названих текстах, є свідченням зазначеної події та взаємозв'язку між священними писаннями монотеїстичних релігій.

Продовжуючи дослідження означеної теми, варто наголосити, що, за підрахунками, у Кур'ані ім'я 'Ісус (المسيح / Ісус Спаситель) згадується 33 рази!, що може бути зіставлено з 33-ма роками життя Ісуса згідно з Євангелієм. Ім'я Марії згадується 32 рази, слово "християнин" (نصارى) 36 разів, "люди, які сповідують Біблію (أهل الكتاب)" 31 раз. Загалом про християнство у Святій Книзі мусульман говориться 138 раз¹¹.

матеріали IX міжнар. конф. 11–13 трав. 1999 р. / ред. кол. М. Бандрівський та ін. Л.: Логос, 1999. Кн. II. С.180–182.

*Висловлюю щире вдячність доктору історичних наук, професору Національного університету "Києво-Могилянська академія" Туранли Фергад Гардашкан Оглу за надану можливість використання оригінальних матеріалів з його особистого фонду-бібліотеки та консультації для цього дослідження.

⁶ Абу Алруб Емад Мустафа. Коран як джерело віровчення ісламу / Дні науки філософського факультету. Міжнародна наукова конференція (12–13 квітня 2006 року). Ч. III. К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. С. 103–106. 157 с.

⁷ Саме 19 суре Кур'ану, котре складається з 98 аєтів називається "Мер'ем":

لَقُرْآنُ الْكُرْآنِمْ، وَفَیْ رَبِّهِ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْخَرْمَیْنِ الشَّرِیْفِیْنِ، الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا یَجُوزُ بِنِعْمَةِ الْمَدِیْنَةِ، عَامَ ۱۴۳۵ جری، ص. ۳۰۵، ۲۱۶، ۶۰۴ ص.

Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан // Історія релігій в Україні: праці Х-ї міжнар. наук. конф., (Львів, 16–19 травня 2000 року) / ред. кол. В. Гаюк та ін. Л.: Логос, 2000. Кн. II. С. 182.

⁸ Туранли Фергад. Християнські мотиви в Ісламі... С.180. У перекладі з мови оригіналу, тобто з арабської на українську, використовуємо свій варіант, зокрема дотримуємося правильних фонетичних назв. Крім того, також здійснений фрагментарний академічний переклад Кур'ану українською мовою, що включає приблизно одну п'яту частину всього тексту під назвою: Коран. Дослідження, переклад (фрагмент) і коментарі Валерія Рибалкіна. К.: Стило, 2002. 272 с. Інший переклад був здійснений за літочисленням Гіджри (2013 р.) у 1434 році "Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою" здійснений переклад з арабської на українську мову смислів Преславного Корану (переклав з арабської Михайло Якубович). Подаємо бібліографічний опис зазначеного видання: Преславний Коран: переклад смислів українською мовою. Переклав з арабської Михайло Якубович. Королівство Саудівська Аравія. Медіна Мунаввара. Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою. 977 с.

⁹ Ідеться про ім'я Діви – Марія.

¹⁰ Від Луки Святе Благословення. Біблія – Книга священного писання Старого та Нового Завіту. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. С. 1147.

¹¹ Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан... С. 182.

¹Владиченко Л. Д. Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності // Релігійна свобода. 2007. № 12. С. 136–142.

²Колодний А. Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні. Українське релігієзнавство. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. № 47. Київ, 2008. С. 6.

³Гуцуляк Олег. Ісламський фактор в "філософії традиціоналізму" // Традиція і традиціоналізм: Альманах 2014–2015. Вінниця: ТОВ "Нілан-НТД", 2015. С. 42–57.

⁴Емад Абу Алруб. Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упродовження. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 1 (19). Київ, 2022. С. 5–11.

⁵ Туранли Фергад. Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення // Історія релігій в Україні:

Далі, продовжуючи вивчення християнських мотивів в ісламській релігії, ми виявили, що в дев'ятнадцятій сурі (سورة مريم) книги Кур'ан назване саме ім'ям матері Ісуса Христа – "Мер'ем" (Марія)¹. У цій сурі, зокрема у 1–37 айєтах², ідеться про священника Заккерію (Захарію), який опікувався малолітньою Мер'ем, яку батьки за обітницею присвятили Храмові в Ієрусалимі. Оповідь про Захарію, що міститься в Кур'ані, повністю збігається з тим, що відомо про Нього з Євангелія³ від Луки, а саме: Захарія благає Господа "виявити своєму рабові милість і дарувати йому та родові Якуба (біблійного Якова) нащадка" (1: 1–80)⁴. Священник стурбований, адже його дружина досі безплідна, він сам уже в літах, а близьким родичам загрожує не отримати з його роду наставника, а це може підштовхнути їх до обрання неістинного шляху (Суре 19: 2–6). Зіставимо цю інформацію з відомостями з Євангелія від Луки, де говориться: "Обоє вони⁵ були праведні перед Богом, виконуючи всі заповіді і настанови Господні бездоганно. У них не було дітей, бо Єлисавета була неплодна, і обоє були вже похилого віку. Одного разу, коли він за чином своєї церкви служив перед Богом, за звичаєм священства, йому випало покадити, увійшовши до храму Господнього, а вся безліч народу молилася зовні під час кадиння. Тоді з'явився йому ангел Господній, стоячи праворуч жертovníка кадильного. Збентежився Захарія, побачивши його, і страх напав на нього. Ангел же сказав йому: не бійся, Захаріє, бо почута молитва твоя, і жінка твоя Єлисавета народить тобі сина, і наречеш ім'я йому Іоан; і буде тобі радість і втіха, і багато хто народженню його зрадіє, бо він буде великий перед Господом; ні вина, ні хмільного напою не питиме, і Духа Святого сповнитися ще від утробі матері своєї" (1: 6–15)⁶. Варто зазначити, що в цьому біблійному оповіданні, крім інформації про обставини народження дитини в Марії, також ідеться про ставлення її сина Ісуса до алкогольних напоїв, що співвідносно з подібною канонічною нормою в ісламській релігії.

У наступних айєтах оповідається, що Господь Всевишній Аллаг сповістив про те, що дарує Захарії (кораничне Заккерія) сина, ім'я якого буде Яг'їа (біблійне Іоанн). На це він відповідає: "Мій Господи! Чи насправді матиму сина? Жінка ж моя безплідна, а сам я дожив до межі глибокої старості" (Суре 19: 7–8). З цим фрагментом з Кур'ану ми зіставляємо фрагмент з Євангелія "Від Луки Святе Благословення": "І сказав Захарія ангелові: з чого я пізнаю це? Бо я старий, і жінка моя постарілася у днях своїх" (1: 18)⁷. В обох Книгах оповідається, що Захарія засумнівався у своїй спроможності мати сина, на що Господь його розраджує: "але Мені легко те робити, як раніше, коли ти був нічим, то теж створив Я тебе з нічого" (Суре 19:9). Але священник і надалі не вірить, зважаючи лише на свій фізичний стан, а не від-

даючи належне волі самого Творця, і тому вимагає знамення на ознаку сказаного. Відповідь Захарія отримав такого змісту: "Твоє знамення є те, що в абсолютно здоровому стані не спілкуватимешся з людьми протягом трьох ночей та днів" (Суре 19:10). Про це ж говориться і в Євангелії від Луки, щоправда, термін мовчання, тобто "німого жаху перед Господом-Творцем", є більш тривалим: "І ось ти будеш мовчати і не матимеш можливості говорити до того дня, коли збудеться це, за те, що ти не повірив словам моїм, котрі збудуться свого часу" (1: 20)⁸. Згідно з християнським Святим Письмом, вражений Захарія вийшов зі святині до людей, не міг до них говорити і залишався німим (1: 22)⁹. У Святій книзі Кур'ану, проте, говориться, що, вийшовши до людей, Заккерія ще промовив до присутніх у храмі: "Зранку і ввечері згадайте свого Господа" (Суре 19:11). Отже, порівняльний аналіз та зіставлення відомостей, що містяться в оригінальних священних текстах, дозволяє підтвердити, що обидві Святі книги – Євангеліє та Кур'ан – говорять про найважливіші обставини події. Водночас конкретизація деталей залишається на людський розсуд¹⁰.

Одразу ж за айєтами про Заккерію оповідається про те, як Аллаг (الله) промовляв до вже наявного Яг'їа (Іоанна, якого християни називають "Предтеча", "Хреститель") такими словами: "Надійно зберігай Святе Писання, дотримуйся Його законів. Він обдарований щедрістю від Господа ще тоді, коли був малим. Було йому передано милість і чистоту. Він був захищений від гріхів" (Суре 19:12). У Євангелії від Луки мовиться те ж саме: "І ти, дитя, пророком Всевишнього напечешся, бо йтимеш перед лицем Господа, щоб приготувати путі Йому. Дати зрозуміти спасіння людям Його у відпущенні гріхів їхніх, з ласкавого милосердя Бога нашого, яким відвідав Схід (Христос – Месія) з неба, просвітити тих, що в темряві й тіні смертній сидять, спрямувати ноги наші на шлях миру" (1: 76–79)¹¹. Яг'їа шанував своїх батьків і не зазнавався, не був надмірно гордовитим і гнівливим, дотримувався Божих законів, керувався у житті релігійними моральними цінностями (Суре 19: 13–14). Далі в наступних айєтах уже говориться безпосередньо про сина Мер'ем Ісу. Господь благословляє його: "Мир йому! У день народження, у день смерті та в день воскресіння" (Суре 19:15). Ось як оповідається про його матір: "Згадай у святій Книзі Мер'ем теж. Був час, коли вона залишила сім'ю (тобто сім'ю свого опікуна Заккерія) і розташувалася у місці у східному напрямку" (Суре 19:15–16) з метою віддалитися для молитви і віддатися послухові Господа. Під час усамітнення Аллаг промовляє до неї: "Між Ними і Собою провела завису. А ми посилали до неї Духа Святого. Він (тобто ангел Джебраїл, біблійний Гавриїл) з'явився до неї у вигляді досконалої людини. Мер'ем казала йому, що вона більше вповає на захист Милосердного Господа, ніж на нього: "Якщо ти (тобто ангел) богобоязний, тоді не доторкайся до мене". Дух відповів: "Я лишень посланець Господа. З'явився сповістити про те, що даруватиму тобі чистого хлопця" (Суре 19: 17–19)¹².

¹ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، وَفَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْأَحْرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ، الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ نَبِيُّهُ الْمَدِينَةِ، عَامَ ١٤٣٥ هـ، ص: ٦٠٤، ٣١٦، ص.

Слово "суре" – назва кожного розділу, означає "ряд каміння, цеглин у високій стіні".

² Слово "айє, айєт" – означає фраза або фрагмент фрази Кур'ану.

³ Інджіль (الإنجيل) – назва Євангелії в Кур'ані (Ömer Faruk Harman. İncil, İslâm Ansiklopedisi, 22. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 270–276).

⁴ Від Луки Святе Благословення... С. 1146.

⁵ Ідеться про Захарію та його жінку на ім'я "Єлисавета".

⁶ Від Луки Святе Благословення... С. 1146.

⁷ Там само.

⁸ Від Луки Святе Благословення... С. 1146–1147.

⁹ Від Луки Святе Благословення... С.1147.

¹⁰ Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан... С. 183.

¹¹ Від Луки Святе Благословення... С.1148.

¹² Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан... С. 183–184.

Про цю ж подію, яку християни називають Благовіщенням, говориться у Євангелії: "Шостого ж місяця був посланий від Бога ангел Гавриїл у галилейське місто, яке називається Назарет, до Діви, зарученої з мужем на ім'я Йосиф, з дому Давидового; ім'я ж Діви – Марія.

У наступному аїеті "Дух" (ангел Джебраїл) промовляє: "Так, сказав Господь твій: "цього робити Мені легко. Створюватимемо його одним чудом та милістю для людей". І ця справа була вирішена" (Суре 19:21). Далі ж оповідається, що діва Мер'ем "була здивована словам ангела і віддалялася водночас до далекого місця" (Суре 19:12). Те ж саме розповідається у Євангелії. Ангел проголошує: "...бо не буває безсилим у Бога ніяке слово. Тоді Марія сказала: Я – раба Господня. Нехай буде Мені за словом Твоїм. І відійшов від Неї ангел" (1:37–38)¹. У цих текстах бачимо різницю між двома оповіданнями щодо обставини проголошення ангелом про народження Ісуса та спілкування з цього приводу з Марією. У Кур'ані говориться про те, що Мер'ем усамітнюється з ангелом після покори волі Аллага, а в Євангелії одразу ж після визнання слова Господа ангел залишає Марію. Продовжуючи розгляд цієї думки, зазначимо, що в 23-му аїеті вже говориться, що «Біль пологів привів її до місця під фініковим деревом й вона тут сказала: "Краще було би, якби померла я до цього часу і забулась би!" З-під низу поруч дух промовив їй: "Ти не розчаруйся, Господь твій створив з нижнього боку ручай води"» (Суре 19: 23–24) щоб утамувати спрагу й охолодити зболіле тіло. У наступному фрагменті ангел продовжує супроводжувати Мер'ем та говорити про те, як збирати плоди з дерева хурми, а також не розмовляти з людьми на знак посту заради милостивого Аллага (Суре 19: 25–26). Згідно з певними тлумаченнями, у цьому аїеті йдеться саме про народження немовляти 'Іси; про те, як ангел вчить вижити Мер'ем із немовляти у пустелі, а також, що Господь проголосив його своїм посланцем². У Євангелії ж народження Ісуса описане не натяками: "Коли ж вони були там, надійшов час родити їй; і народила Сина Свого Первістка, і сповила Його, і поклала Його в ясла, бо не було їм місця в гостиниці" (2: 6–7)³. Також привертає увагу те, що в 27-му аїеті 19-ї сури Кур'ану підкреслюється, що коли Мер'ем привела свого сина до свого народу, то люди нарікали на неї, що вона вчинила нечувану, неймовірну річ, тоді як вона з порядної родини – її братом був Гарун (тобто рід Мер'ем походить від благочестивого першосвященника Аарона, брата Мойсея, якого араби називають Муса). Батьки Мер'ем теж благочинні люди – Імран і Гунне (Анна), і тіткою була добропорядна жона Заккерії (тобто Єлисавета, мати Іоанна Предтечі, якого араби називають Яг'їа і про народження якого розповідається на початку сури "Мер'ем"⁴. Зі змісту цього аїету стає зрозуміло, що мусульмани сумнівалися в тому, чи можливе народження дитини в непорочній. На це мати 'Іси запитала їх: "Чи можливо, щоб дитина, яка лежить у яслах, могла розмовляти?" Коли ж пролунали заперечення: "Ні, неможливо!", тоді сам Іса відповів їм з ясел: "Я – раб Аллага, він дав мені Писання і зробив мене пророком"

¹ Від Луки Святе Благословення... С.1147.

² Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан... С. 184.

³ Від Луки Святе Благословення... С.1148.

⁴ İslamiyet ve Hıristiyanlık. Türkiye Gazetesi Ansiklopedi Servisi tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, İhlâs Gazetecilik Holdig A.Ş., 1997. S. 25–26, 320 s.; Туранли Фергад. Назв. праця. С. 184.

(Суре 19: 31). І далі йдеться: "Проголосив мене благословенним скрізь, де перебуватиму. Заповідав мені молитися і милостиню давати, поки живий. Заповідав мені шанувати матір свою і не створив мене розгніваним чи сердитим. Дарував мені блаженство у дні народження, смерті та воскресіння" (Суре 19: 31–33)⁵.

З приводу цього варто сказати, що Євангеліє не містить згадки про те, чи розмовляв Ісус, будучи немовлям. Християни вважають, що люди без заперечень прийняли як чудо народження немовляти в непорочній, зокрема в названій книзі говориться: "І сказав їм ангел: не бійтеся; я благовіщу вам радість велику, яка буде всім людям. Бо нині в місті Давидовому народився для вас Спаситель, Який є Христос Господь. І ось вам знамення: ви знайдете сповите Немовля, Яке лежатиме в яслах. І раптом з'явилося біля ангела численне воїнство небесне, яке славилло Бога і викликувало: слава у вишніх Богу на землі мир, у людях благовоління! Коли ангели відійшли від них на небо, пастухи сказали один одному: підемо до Вифлеєма і подивимось, що там сталося, про що сповістив Господь. І, поспішивши, прийшли і знайшли Марію та Йосифа, і Немовля, Яке лежало в яслах" (2: 10–16)⁶. І для них актуальним у розповіді про Різдво є власне поклоніння волхвів-мудреців – носіїв земного розуму, визнання ними Божественної мудрості, яку нездатний осягнути людський розум, але до якої слід поставитися з вірою, як це зробили пастухи за покликком ангела (2: 17–20)⁷. Отже, якщо в переказі Кур'ану йдеться про те, що люди спершу сумнівалися в чуді народження 'Іси, сина Мер'ем, то в переказі Євангелія говориться про беззастережне прийняття Різдва, про яке було провіщено людям через пророків.

Варто зазначити, що Кур'ан, стверджуючи чудесне народження Іси, засуджує неправдиве твердження, що "Іса є богом" (Суре 9: 30–31)⁸. Його стан за Кур'аном подібний до стану Адама, який був створений з праху Словом Божим (Суре 3: 59)⁹. Але одночасно говориться "Син Мер'ем, Іса – "Істинне слово", через котре сумнівалися і відокремилися", розділилися за поглядами на особу Іси: одні говорили, що він є Син Аллага, інші казали, що він разом з Аллагом є Господь, треті виступали з твердженням, що він є одним із трьох іпостасей Всевишнього (Суре 19: 34, 37)¹⁰. У Кур'ані підкреслюється: "Месія Іса, син Мер'ем, є лише посланцем Аллага, Слово, яке було передано Мер'ем від Нього, то є Дух від Нього. Віруйте Аллагу і Його пророкам." (Суре 4: 171)¹¹. І наводяться у цій книзі слова самого Іси: "Покло-

⁵ لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٣٠٧ . ٦٠٤ .
Туранли Фергад. Там само ; .

⁶ Від Луки Святе Благословення... С. 1149.

⁷ Від Луки Святе Благословення... С. 1149

⁸ لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ١٩١ – ١٩٢ . ٦٠٤ .
Туранли Фергад. Назв. праця. С. 185 ; .

Назва сури التوب، що означає звільнення від гріхів за волею Аллага і неповернення до них.

⁹ لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٥٧ . ٦٠٤ .
Туранли Фергад. Там само ; .

Назва сури عمران، що означає "сім'я благословеного роду, тобто люди, котрі обирали собі шлях пророків".

¹⁰ لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٣٠٧ . ٦٠٤ .
¹¹ لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ١٠٥ . ٦٠٤ .

найтесть Аллагу, Господові моему та Господу вашому" і засуджується прирівнювання Іси до нього (Суре 5: 72)¹. У Євангелії теж наведені подібні слова: "Ісус сказав йому у відповідь: відійди від Мене, сатано; написано: Господу Богу твоему поклоняйся і Йому Єдиному служи" (4: 8)². Отже, зіставний аналіз відомостей, котрі містяться в оригінальних текстах названих священних книг, дає змогу глибше зрозуміти обставини народження Ісуса Христа, зокрема благословенний родовід самої Марії. Також виявити спільні та відмінні риси, котрі свідчать про взаємозв'язок між вищезгаданими релігіями, а отримана достовірна інформація сприяє формуванню позитивного світогляду й толерантному розвитку взаємин між представниками християнської та мусульманської релігій.

Висновки. Підсумовуючи, варто зазначити, що в умовах глобалізації сучасного світу, яка насамперед має економічний характер, але поступово охоплює усі галузі суспільного життя, включаючи духовну, практика толерантності є важливим чинником у налагодженні міжрелігійного, зокрема культурного діалогу. Одним із фундаментальних методологічних принципів розв'язання проблем, пов'язаних із забезпеченням такого дискурсу, а саме – релігійної толерантності між українським і арабським суспільствами, є налагодження рівноправної комунікації. Вирішення цього питання, зокрема й розвитку толерантності між арабським і українським суспільствами, потребує застосування відповідної методології дослідження з метою отримання об'єктивних знань для забезпечення міжкультурного діалогу на сучасному етапі розвитку суспільства.

Запропонована інтерпретація оповіді про Різдво Ісуса Христа за даними двох Святих книг – Кур'ану та Біблії, дає змогу більш об'єктивно побачити спільні та відмінні риси між такими могутніми релігіями сучасності, як Християнство та Іслам, а отже, спрямувати подальші дослідження у напрямку виявлення основ для взаєморозуміння цих двох монотеїстичних світових релігій.

Список використаних джерел

1. Абу Алруб Емад. Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 1 (19). Київ, 2022. С. 5–11.
2. *Islamiyet ve Hıristiyanlık*. Türkiye Gazetesi Ansiklopedi Servisi tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, İhlâs Gazetecilik Holdig A.Ş., 1997. S. 25–26, 320 s.
3. Ömer Faruk Harman. İncil, İslâm Ansiklopedisi, 22. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı. 2000. S. 270–276.
4. Абу Алруб Емад Мустафа. Коран як джерело віровчення ісламу // Дні науки філософського факультету // Міжнародна наукова конференція (12–13 квітня 2006 року). Ч. III. К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. 157 с.
5. Від Луки Святе Благословення. Біблія – Книга священного писання Старого та Нового Завіту. Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1403 с.
6. Владиченко П. Д. Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності // Релігійна свобода. 2007. № 12. С. 136–142.
7. Гуцуляк Олег. Ісламський фактор в "філософії традиціоналізму" // Традиція і традиціоналізм: Альманах 2014–2015. Вінниця : ТОВ "Нілан-НТД", 2015. С. 42–57.
8. Кочубей Ю. Іслам на Заході: сучасні проблеми // Спадщина Омеляна Прицака. Матеріали міжнародної конференції. Київ : ТОВ "Аратта", 2009. С. 131.

Назва *سورة النساء*, що означає "жінки", говорить про соціальні проблеми жінок у складних умовах, зокрема внаслідок війн.
¹ لَقْرٰنَ الْكْرِيْمِ وَفَقَّ بِلَهِّ تَعَالٰى مِنْ خٰدِمِ الْحَزْمِيْنَ الشَّرِيْفِيْنَ الْمَلِكِ عِنْدَ اللّٰهِ بِنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ اَلْ سُوْدُو وَلَا يَجُوْزُ بِنِعْمَةِ الْمَدِيْنَةِ عَامَ ١٤٣٥ هِجْرِيْ ص. ١٢٠. ٦٠٤ ص.

Назва *سورة المائدة*, що означає "трапеза, застілля, зосібна говорить про недоліки у врівуванні".

² Від Луки Святе Благословення... С. 1151–1152.

9. Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардинська декларація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 53. Львів, 2011. С. 122–126.

10. Колодний А. Проблеми толерантності міжконфесійних відносин в Україні // Українське релігієзнавство. № 47. Київ, 2008. С. 5–12.

11. Коран // Дослідження, переклад (фрагмент) і коментарі Валерія Рибалкіна. К. : Стило, 2002. 272 с.

12. Преславний Коран: переклад смислів українською мовою. / Пер. з арабської Михайло Якубович. Королівство Саудівська Аравія. Медина Мунаввара. Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувоу. 977 с.

13. Полотнюк Я. Священна книга ісламу // Зарубіжна література: Матеріали до вивчення літератур зарубіжного Сходу: Хрестоматія / Упоряд. Л.В. Грицик. К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. С. 416–425.

14. Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан // Історія релігій в Україні : праці X-ї міжнар. наук. конф., (Львів, 16–19 травня 2000 року) / ред. кол. В. Гаюк та ін. Л. : Логос, 2000. Кн. II. С. 182–187. 286 с.

15. Туранли Фергад. Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення // Історія релігій в Україні : матеріали IX міжнар. конф. 11–13 трав. 1999 р. / ред. кол. М. Бандрівський та ін. Л. : Логос, 1999. Кн. II. 248 с.

16. لَقْرٰنَ الْكْرِيْمِ وَفَقَّ بِلَهِّ تَعَالٰى مِنْ خٰدِمِ الْحَزْمِيْنَ الشَّرِيْفِيْنَ الْمَلِكِ عِنْدَ اللّٰهِ بِنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ اَلْ سُوْدُو وَلَا يَجُوْزُ بِنِعْمَةِ الْمَدِيْنَةِ عَامَ ١٤٣٥ هِجْرِيْ ٦٠٤ ص.

Reference

1. Emad Abu Alrub (2022). Relihiyna tolerantnist' v ukrayins'komu suspi'l'stvi: nabutyu dosvid, uprovadzheniya. Sofiya. Humanitarno-relihiyevnavchyy visnyk. № 1 (19). Kyiv.
2. Islamiyet ve Hıristiyanlık (1997). Türkiye Gazetesi Ansiklopedi Servisi tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, İhlâs Gazetecilik Holdig A.Ş.
3. Ömer Faruk Harman (2000). İncil, İslâm Ansiklopedisi, 22. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
4. Abu Alrub Emad Mustafa (2006). Koran yak dzherelo virovchennya islamu / Dni nauky filosofsk'oho fakult'etu. Mizhnarodna naukova konferentsiya (12–13 kvitnya 2006 roku). CH. III. K. : Vydavnycho-polihrafichnyy tsentr "Kyivivs'kyy universytet".
5. (2004). Vid Luky Svyate Blahoslovennya. Bibliya – Knyha svyashchennoho pysannya Staroho ta Novoho Zavitu. Kyiv : Vydannya Kyivivs'koyi Patriarkhiyi Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy Kyivivs'koho Patriarkhatu.
6. Vladychenko L. D. (2007). Rozvytok khrystyano-musul'mans'kykh vidnosyn v konteksti relihiynoyi tolerantnosti // Relihiyna svoboda.
7. Hutsulyak Odeh (2015). Yslamskyy faktor v "fylosofiy tradytsyonalizma" // Tradytsiya i tradytsionalizm: Al'manakh 2014 – 2015 / Instytut filozofiyi imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Vinnytsya : TOV "Nilan-NTD".
8. Kochubey Yu. (2009). Islam na Zakhodi: suchasni problemy // Spadshchyna Omelyana Pritsaka. Materialy mizhnarodnoyi konferentsiyi. Kyiv : TOV "Aratta".
9. Kochubey Yu. (2011). Islams'ka relihiyna dumka i problemy suchasnosti: Mardins'ka deklaratsiya // Visnyk L'vivs'koho universytetu. Seriya filolohichna. Vyp. 53. L'viv.
10. Kolodnyy A. (2008). Problemy tolerantzatsiyi mizhkonfesyinykh vidnosyn v Ukraini. Ukrayins'ke relihiyevnavstvo. Viddilennya relihiyevnavstva Instytutu filozofiyi im. H.S. Skovorody NAN Ukrainy. № 47. Kyiv.
11. Koran.(2002). Doslidzhennya, pereklad (frahment) i komentari Valeriya Rybalkina. K. : Stylos.
12. Preslavnyy Koran: pereklad smysliv ukrayins'koyu movoyu (2013). Pereklav z arabs'koyi – Mykhaylo Yakubovych. Korolivstvo Saudivs'ka Araviya. Medina Munavvara. Tsentri imeni Korolya Fahda z druku Preslavnoho Suvoyu.
13. Polotnyuk Ya. (2006). Svyashchenna knyha islamu // Zarubizhna literatura: Materialy do vvychennya literatur zarubizhnoho Skhodu: Khrestomatya / Uporyad. L.V. Hrytsyk. K.: Vydavnycho-polihrafichnyy tsentr "Kyivivs'kyy universytet".
14. Turanly Ferhad (2000). Opoivid' pro narodzhennya Isusa Khrysta u svyatyi Knyzi Kur'an // Istoriya relihiy v Ukraini [Tekst] : pratsi KH-yi mizhnar. nauk. konf., (L'viv, 16–19 travnya 2000 roku) / red. kol. V. Hayuk [ta in.]; In-t relihiyevnavstva – fil. L'viv. muzeyu istoriyi relihiyi, L'viv. vid-nya In-tu ukr. arkhoehrafiyi ta dzhereloznavstva im. M.Hrushevs'koho NAN Ukrainy, Vid-nya relihiyevnavstva In-tu filozofiyi im. H. Skovorody. Kn. II. L. : Lohos.
15. Turanly Ferhad (1999). Khrystyans'ki motyvy v Islami: deyaki aspekty, istoriosofichne osmyslennya // Istoriya relihiy v Ukraini [Tekst] : materialy IX mizhnar. konf. 11–13 trav. 1999 r. / red. kol. M. Bandrivs'kyy [ta in.]; In-t relihiyevnavstva – fil. L'viv. muzeyu istoriyi relihiyi, L'viv. vid-nya In-tu ukr. arkhoehrafiyi ta dzhereloznavstva im. M. Hrushevs'koho NAN Ukrainy. Kn. II. L. : Lohos.
16. Al-Quran Alkarimu' (1435). Waqf lillah taalaa min khadim Alharamayn Alshsharifayni' Aalmaalik Eabd Allah bin Eabd Aleaziz Al Sueud wala jajuz bayeuhu' Almadianati'.

Надійшла до редколегії 01.06.22

Emad Abu Alrub, doctoral student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE METHODOLOGY OF TOLERANCE RESEARCH BETWEEN ARABIC AND UKRAINIAN SOCIETIES

The issue of methodology in research of tolerance between Arabs and Ukrainians, particularly, their communication in different fields of society, is rather relevant in the modern conditions of globalization. The significance of the research lies in the fact that the present stage of development of international relations between Ukraine and Arabic countries is marked by the increase of migration processes caused by military, economic, political and cultural factors. In this context, there arises the problem of inter-religious relations, which requires more profound study of religious sources with the view of acquiring objective knowledge. This method enables the formation of right outlook, which consequently leads to further toleranzation of societies. One of the methods of solving the outlined problem is the study of Christian motives in Islam with the comparative analysis of facts mentioned in the Holy Books. Particularly, the study of the stories about the birth of Jesus Christ in the Holy Book of Coran, their comparison with the similar story in the Bible, and their interpretation bear significance in the setting of religious dialogue.

Keywords: methodology, tolerance, writing sources, Christianity, Islam, story, dialogue.

УДК: 323.1:281.9
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.2

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова, Вінниця, Україна
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

Є. В. Нетецька, канд. філол. наук, асист.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
e-mail: netetsky@gmail.com

СУТНІСНІ ПРОЯВИ СУЧАСНИХ ПРОБЛЕМ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПРИКЛАДІ ПРАВОСЛАВ'Я: ДЖЕРЕЛОЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Виявлено, що релігійні процеси, які відбуваються в Україні останнім часом, усе більше спонукають до всебічного філософсько-релігієзнавчого аналізу взаємозв'язку національного і релігійного, етнічного і конфесійного, ментального і сакрального, політичного й ідеологічного тощо, позаяк саме ці зв'язки є істотними чинниками становлення державності, національної ідентичності, духовної самотності та релігійної визначеності народу, що й викликає нині підвищений інтерес вітчизняних дослідників: від філософів, істориків, психологів до соціологів, етнографів, лінгвістів тощо. Досліджено сутність специфіки національної ідентичності загалом, православ'я зокрема, яка розкривається через всебічний, глибинний аналіз основних доміант православного віровчення, серед яких – антропологічна ідея, що пронизує всю християнську онтологію і гносеологію, та вчення про кафоличність й етнофілітизм.

Визначено, що саме ці проблеми постійно перебувають під пильною увагою науковців та неодноразово ставали предметом фахових досліджень минулого та професійних пошуків сучасних вітчизняних і зарубіжних учених. У сучасній Україні спостерігається зростання кількості досліджень, зокрема в лоні історії православ'я, його віровчення та обрядів, а також його взаємодії з державою та суспільством. Широкий і різноманітний спектр релігієзнавчих тематик є доволі значним та значущим у сьогоденні. Усе це зумовлено тим, що православ'я історично було й залишається панівним релігійним фактором у нашій країні і саме воно може претендувати називатись автохтонною (ментально вкоріненою) релігією в Україні.

Ключові слова: православ'я, релігія, кафоличність, етнофілітизм, національна ідентичність.

Усебічний аналіз православ'я є доволі різноплановим та актуальним саме сьогодні, тому і здійснюється в різних площинах, а саме: релігієзнавчій; історичній; політичній; культурологічній та інших. Отже, повний обсяг усієї літератури, де розглядаються історичні, богословські, економічні, соціальні, культурні та інші аспекти функціонування православ'я, є достатньо великим і нараховує десятки монографій та не одну сотню статей.

Мета статті полягає у всебічному порівняльному аналізі різних джерел, які розглядають цю проблему.

Цю ситуацію одним із перших помітив та почав вивчати один із сучасних дослідників православ'я в Україні О. Саган. Він в одному з розділів "Православна проблематика в дослідницьких здобутках українських релігієзнавців" колективної монографії "Релігієзнавство України" [28] здійснює досить ґрунтовний аналіз усієї історіографії дослідження з цієї проблематики.

Як показує минулий історичний досвід, становлення українського православознавства відбувалося і відбувається на тлі гострої необхідності ідентифікації національної специфіки українського православ'я щодо російського. Наприклад, у перших друкованих публікаціях про православ'я в Україні більшість дослідників так чи так торкаються проблем російського феномену. Зокрема, досліджуючи саме українське православ'я, науковці розглядали історію останнього як постійне змагання за незалежність від РПЦ [див.: 3; 12; 13]. Таким чином відбувається стале зосередження на головній проблемі міжконфесійного конфлікту та міжконфесійного діалогу, здобутті автокефалії українським православ'ям [40], більшість учених намагались обґрунтувати та відстояти права української церкви перед небезпекою їх втрати з боку РПЦ.

Це, у свою чергу, зумовило те, що більшість із цих робіт характеризувались певною необ'єктивністю та не були достатньо аргументованими, оскільки політичні

пріоритети доволі часто відігравали панівну роль. Більшість дослідників були заангажованими на певній церкві, і саме це ставило церкву "поза повноцінним та критичним аналізом її внутрішньої та зовнішньої діяльності" [29]. Але завдяки цим творам вдалося подолати "сито імперських шовіністичних схем", започаткувати самостійну наукову позицію, яка збігалася би з основними принципами академічного релігієзнавства.

Проте академічний (чисто науковий) підхід у дослідженні цього питання, а саме проблеми сутності ідентифікації національного в православ'ї, має певну специфіку. У висвітленні цієї проблеми не можна ігнорувати погляди богословів, хоча академічне релігієзнавство передбачає всебічний аналіз сутності самого феномену, філософського змісту та з'ясування всіх історичних і культурних контекстів цього явища. Його належність до певної традиції у вивченні історичного процесу його розвитку виходить із загальнонаукових вимог об'єктивності, історизму, позаконфесійності, діалектичності.

Проблема сутності національної ідентифікації в православ'ї мало досліджувалась у релігієзнавчій літературі минулих років, оскільки радянська ідеологія накладала так зване "табу" на опрацювання багатьох релігійних тем. До головних заборонених тем належали ті, які відзначають специфіку будь-якого релігійного напрямку, зокрема православ'я, а особливо українського православ'я. Тривалий час більшість радянських релігієзнавців були змушені здійснювати свої наукові пошуки в межах атеїстичної ідеології та критики богословських ідей. Представники академічного богослов'я розглядали цю проблему переважно за кордоном, де найчастіше існувало однобічне бачення, звіди і конфесійна заангажованість, надання переваги вивченню джерел з історії богословської думки певної конфесії.

Радянська політична система в поодиноких випадках дозволяла дослідження окремих релігієзнавчих

проблем, зокрема вивчення історії та ідеології православ'я, хоча це й відбувалося у межах марксистських атеїстичних концепцій. Незважаючи на явну заідеологізованість, як це слушно зауважує професор А. Колодний [15, 2], релігієзнавчі дослідження радянської та перших років пострадянської доби все-таки заслуговують на увагу дослідників.

Незважаючи на "атеїстичність" цього періоду, можна виокремити низку праць, які, безперечно, мали неупереджений достовірний характер щодо цієї конфесії, тому вони не втратили своєї актуальності і сьогодні. Серед них: В. Бондаренко [5], М. Гордієнко [9], Ю. Калінін [14], М. Копаниця [16], М. Красніков [17], В. Кувакін [18], П. Курочкін [19], М. Новіков [22], О. Шишкін [38], М. Філоненко [35] та ін.

Своєрідність радянських часів виражалась і в тому, що доступ до наукової літератури закордонних (діаспорних) авторів був строго обмежений. Незважаючи на це, відомі історики широко вивчали історію православних церков. Їхні дослідження містять неоціненний фактичний і методологічний матеріал із зазначених проблем. Досліджуючи праці цих учених, можна дійти висновку, що в деяких авторів часто абсолютизувалася роль православної церкви, узагалі релігії у соціальному і культурному розвитку українського народу [4]. Проте, незважаючи на постійний тиск марксистсько-ленінського вчення у процесі дослідження релігії радянської доби, в Україні все-таки сформувалась потужна школа православознавців. Тому з розвалом СРСР вітчизняному релігієзнавству вдалося доволі швидко заповнити прогалину, що утворилась у дослідженні релігійних традицій національних особливостей.

Ця специфічна ситуація у дослідженні заборонених тем змінилася зі здобуттям Україною незалежності, саме тоді, коли виникла гостра потреба заповнити штучно породжений радянською ідеологією інформаційний вакуум. Починають відроджуватись релігієзнавчі студії серед академічних учених та серед університетських дослідників.

Виняткове місце в цьому процесі посіли роботи науковців кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної Академії Наук України, Інституту історії НАН України та ін. Головними надбаннями сучасного релігієзнавства є колективні монографії науковців: "Релігія в духовному житті українського народу", "Українська церква між Сходом і Заходом", "Історія релігії в Україні. В 10-ти томах" (особливо тт. 2, 3, 10) [24; 26], у яких постають та розв'язуються питання історії православ'я його особливостей розвитку.

Саме ці дослідження і дали фактичний поштовх для створення в Україні нової галузі релігієзнавства – етнології релігії, яка вивчає взаємозв'язок етнічних та релігійних детермінант. Базовою з етнології релігії є праця Л. Филипович [34]. Цей напрям дослідження релігії є далекосяжним з огляду на те, що, як зазначає О. Розумна, "релігія дає не тільки універсальні, а насамперед етнічні форми осмислення людиною глибоких основ буття", адже "кожному народові характерна своєрідна форма розуміння трансцендентного, через призму якого етнос сприймає, організовує та відтворює світ" [27, с. 13].

У різних дослідженнях ідеться про особливості помісних православних церков, і найчастіше авторами є

самі представники цих церков, тому у своїх наукових розвідках вони активно здійснюють пошуки своєї ідентичності. Не винятком є й російське православ'я в часи його відокремлення від материнської церкви хтхтр бажанні бути незалежним від Константинополя. Ідентичний етап у становленні своєї історії пережило і українське та македонське, чорногорське та болгарське православ'я. Православ'я тим і відрізняється від католицизму, що має чіткі національні форми, прояви, тісно пов'язане з культурою народу, серед якого проповідує.

Глибинний релігієзнавчо-філософський аналіз усіх національних православних церков ґрунтується на сутності поняття "етноконфесійної ідентичності культури" як специфічної конфігурації прояву культури та етносу, який неодмінно повинен мати свій релігійно встановлений спосіб буття, а представники повинні мати свою етноконфесійну свідомість [11]. Ця особливість культури має бути представлена специфікою національної ментальності. Оскільки особливим є те, що етноконфесійні риси надзвичайно тісно пов'язані з особливостями релігійності – "бо ж від того, наскільки глибоко засвоєні догмати і канони віровчення, залежить рівень проникнення в цю сферу народних "привнесень" [30, с. 25].

Увесь так званий етноконфесійний зріз релігійності і культури того чи іншого народу досліджується в Україні здебільшого на теоретичному рівні, хоча ми маємо і напрацювання історичного матеріалу, у якому не так яскраво представлений сучасний контекст та практичний вимір. Актуальними питаннями залишаються й ті, які пов'язані між собою, наприклад, національна і конфесійна свідомість, як покращити міжконфесійні відносини представників одного чи різних етносів.

Серед усіх вище згаданих проблем, можна виділити і дослідження ролі церкви в етнонаціональному розвитку, базовим джерелом цього аналізу послужила колективна монографія "Релігія і нація в суспільному житті України й світу", написана співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАН України [25]. Саме в ній центральне місце посідають проблеми історичної розбудови церков в умовах сучасних глобалізаційних трансформацій, а також визначення ролі і місця церкви у справі духовного самовираження етносу та вплив релігії на формування нації.

Серед праць українських дослідників ми знаходимо й ті, у яких, поряд із розглядом загальнотеоретичних проблем, фокус робиться на українському контексті [39]. Відомі вчені акцентують свою увагу на проблеми взаємодії етносу і релігії, коли ті у процесі історичної трансформації та в умовах сучасних суспільно-політичних реалій зазнають суттєвих змін. Висвітлюються тісний взаємозв'язок понять національного та релігійного в процесі сучасного українського державотворення, тенденції розвитку сучасних етнонаціональних та релігійних процесів, причини та сутність міжцерковного конфлікту. Зокрема, проблеми етноконфесійної ситуації та міжконфесійного конфлікту глибоко досліджує С. Здіорук в своїх працях [11].

Велика увага сучасними вченими була приділена чи не головній проблемі – взаємовпливу релігії і політики. Тому ще в 2000 р. побачила світ колективна монографія І. Кураса, М. Рибачука, М. Кириюшка, П. Фещенка "Релігія і політика в сучасній Україні" (К., 2000), де проводиться добротний аналіз соціальних та особистісних умов взаємодії політики і релігії, проблеми політизації

церковного буття та аналізу християнського відродження в контексті релігійно-ідеологічної ситуації в Україні.

Простежується також зростання зацікавленості до православної проблематики, а особливо до цілісного впливу національних чинників на становлення православності. На жаль, сьогодні суттєво поменшало наукових досліджень у цій царині з боку академічних релігієзнавців, адже саме вони і дали фундаментальний поштовх у розвитку цієї тематики [36, с. 136–158], але серед представників інших наук істотно зріс попит та інтерес до дослідження православ'я. Саме воно нині виступило на передній план наукових досліджень істориків, етнологів, етнографів, філологів, соціологів та православних богословів.

Теоретико-методологічні рефлексії щодо історії, особливо в процесі дослідження сучасного стану православ'я у світі, яскраво представлені в різноплановості богословських магістерських, кандидатських і докторських дисертацій, які виконуються і потім захищаються в православних семінаріях та академіях.

Наслідком таких інтересів стало відновлення видання "Труди КДА", що видавалися з 1860 року, де і світські, і богословські дослідники обговорюють актуальні проблеми. Фундаментальною сторінкою в історії дослідження православ'я можна вважати відкриття православного Богословського порталу [<http://theology.in.ua>], де першим головним редактором був науковець, філософ Ю. Чорноморець.

Важливим джерелом у дослідженні національних проявів православ'я стали деякі наукові і науково-популярні журнали: "Вісник НАН України", "Соціологічні дослідження", "Національна безпека і оборона", "Людина і світ", "Українське релігієзнавство", "Релігійна панорама", "Релігійна свобода", "Людина і політика", "Релігія та Соціум". Вони присвячують свої сторінки аналізу релігійної ситуації у світі, зокрема Росії та Україні, напрямом її еволюції, новітнім проявам релігії, їх характеристики, визначенню рівня релігійності населення, а також проблемі церковно-державних відносин. Корисними для дослідження процесу відродження українського православ'я є аналітичні статі в газетах "День", "Урядовий кур'єр", "Дзеркало тижня", "Молодь України", "Голос України".

Утім, серед усіх згаданих досліджень мало тих, які присвячені вивченню вселенського православ'я, а також етноконфесійних особливостей окремих його гілок, наприклад РПЦ, з українського погляду. Можна частково погодитись із висновком О. Сагана, що "загальною рисою української історіографії на православну тематику, за невеликим винятком, можна назвати її описовість, а також регіональну й фахову роздрібність" [29]. Слід також зазначити, що зовсім немає праць, у яких було б зроблено всебічний аналіз тих процесів, які відбувалися і відбуваються в інших помісних церквах, у вселенському православ'ї, де висвітлювалися б закономірності розвитку православ'я як єдиного організму.

Однією із небагатьох праць вітчизняних дослідників православ'я є праця О. Сагана "Вселенське православ'я" [28]. Існують також і ті дослідження, які стосуються історії окремих помісних церков, оскільки саме в них і розглядаються особливості обрядової діяльності та процес інституалізації церкви в процесі набуття ними автокефалії [8], хоча практичного вивчення взаємозв'язку національного і релігійного в бутті цих церков не відбулося.

Велику кількість досліджень та наукових статей в українському науковому просторі можна умовно розділити на три великі групи: 1) Історична – історія становлення та розвитку помісних церков. 2) Історіософська – особливості православ'я як віросповідного напрямку християнства. 3) Філософська – процеси у релігійному житті країни через призму синкретизму етнічного та релігійного, виявлення загальних закономірностей релігійного процесу.

У коло цих інтересів потрапляють монографії, статті та дисертаційні дослідження Б. Андрусишина, В. Бондаренка, І. Богачевської, С. Головаценка, С. Здіорука, А. Зінченка, В. Єленського, А. Колодного, П. Краляка, О. Крижановського, Г. Кулагіної, А. Марцишака, І. Мозгового, Г. Надтоки, П. Панченка, В. Пащенко, І. Преловської, П. Сауха, М. Стадника, Н. Стоколос, В. Ульяновського, Л. Филипович, Є. Чальцевої, Є. Харьковченка, Н. Шип, О. Шуби, Л. Шугаєвої, Л. Конотоп та інших науковців, де здійснено змістовний аналіз процесів формування етноконфесійної специфіки культури та обрядово-культурної сфери релігійного комплексу в контексті формування національної ідентичності.

Саме з наукової точки зору це й дозволяє пояснювати всі ті активні процеси "онаціональнення" православ'я в умовах його розвитку в різних націокультурних середовищах та довести правомірність понять "грецьке", "грузинське", "українське" православ'я тощо.

Сутнісні проблеми конфесійної самоідентифікації, сприйняття релігійних інституцій у масовій свідомості стали предметом аналізу в працях М. Бабія, О. Бучми, В. Єленського, А. Колодного, О. Сагана, Є. Харьковченка П. Яроцького, Л. Конотоп. Питання взаємозв'язку етнічного та релігійного самовизначення, всієї глибинної ролі релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації ґрунтовно проаналізовані в працях С. Здіорука, Л. Филипович, М. Козловця, О. Шуби.

Істотний вплив на формування нової моделі Українського націотворення мають праці авторів, які займалися вивченням локальних цивілізацій, зокрема А. Тойнбі, М. Данилевський, О. Шпенглер, С. Гантінгтон та ін. Не менш значимими є й праці наших попередників починаючи з І. Вишенського і закінчуючи Т. Зіньківським та І. Франко.

В їхніх дослідженнях ми знаходимо всебічний аналіз етноконфесійної специфіки релігії, культури, розгляд питань формування етноконфесійних спільнот. Також у них простежується критичний аналіз богословських процесів національних взаємовідносин, які розглядаються як об'єкт релігійного відображення. Глибокий аналіз цих праць дає можливість детально зрозуміти процес взаємозв'язку етнічного і релігійного на прикладі українського православ'я, тобто спробувати змоделювати український варіант цих відносин.

Список російських дослідників цивілізації, зокрема православної, ролі церкви в історії Росії нараховує сотні імен, серед яких варто відзначити таких істориків і філософів, як М. Карамзін, А. Хомяков, М. Данилевський, Ф. Достоевський, В. Соловйов, Федоров, В. Розанов, М. Бердяєв, М. Булгаков, М. Лосський, А. Карташев, Л. Карсавін, І. Ільїн, Б. Вишеславцев, П. Флоренський, А. Лосєв та інші.

Уся сучасна російська наукова література певною мірою робить спроби розкрити різні характеристики російської цивілізації, її особливості та якості. Головний акцент тут переноситься на моральні, духовні, етнокультурні та конфесійні складові. Характерною рисою цих досліджень є те, що вчені, які характеризу-

ють сучасну російську цивілізацію процес її становлення, здебільшого звертають свою увагу на православну складову. Відтак досить часто поняття "російська цивілізація" включає в себе лише етнічних росіян, хоча ця модель поширюється і на інші етноси, які живуть на території сучасної Російської Федерації, що є неприпустимим, оскільки не всі, хто проживає в сучасній РФ, вважають себе належними до цього етносу.

Аналізуючи стан православ'я в російській літературі, слід зазначити, що проблем доволі багато. Росіяни зрозуміли та стали активними в усвідомленні своєї долі, історії, мови, своєї місії і покликання.

Проте нині проблема "російськості" православ'я в Росії є актуальною в плані національного самоусвідомлення і самоідентифікації не лише росіян, а й інших слов'янських народів. Науковці, богослови, державні та громадські діячі Росії активно обговорюють включення саме релігійного фактора у процес духовного відродження країни. Для цього в Росії на допомогу покликана реанімована доктрина "Руського мира" в основу якої покладена специфічна концепція "Москва – третій Рим", уварівська триада "Православність. Народність. Самодержавство", ідея богообраності російського народу, особливої місії Російської православної церкви тощо. Саме ця доктрина запропонована одночасно двома російськими сторонами – РПЦ і державою. Ця доктрина активно нав'язується росіянам (і не лише) як єдиний спосіб збереження російського народу, його унікальності та його культурної неповторності. У цій ситуації важливо звернути увагу на маніпулятивність проблеми взаємодії релігійного і національного, а особливо на ту форму та спосіб її розв'язання на теренах Росії.

Серед усіх сучасних ідеологів Російської православної церкви особливо визначається нинішній патріарх Московський і всієї Русі Кирил [11], який у своїх проповідях та друкованих працях досить активно розвиває та поширює ідеологічну доктрину РПЦ крізь призму ідеї "Святої Русі", поширює так зване "повноцінне патріотичне виховання в церкві" [6]. Слід також нагадати, що саме патріарх Кирил, ще перебуваючи на митрополичій кафедрі Смоленська та Калінінграда, робив все можливе для зміцнення ролі та реального впливу офіційної позиції РПЦ на велике коло принципів питань. Також саме він є одним з авторів "Основ соціальної концепції РПЦ", де розвитку питання національної ідентичності та релігії було призначено цілий II розділ "Церква і нація" [33]. У цьому розділі йдеться про те, що в церкві немає національностей, тобто мовиться про принцип універсальності церкви та рівності людей, а з іншого боку – ставиться вимога допомагати своїм "братом по вірі", що з самого тексту стає зрозуміло, що цими "братами" є "православні росіяни" та прибічники РПЦ [33], хоча сьогодні не зовсім зрозуміло, яку саме антихристиянську позицію займає патріарх Кирил в умовах війни росії проти України.

Серед головних активістів процесу "усвідомлення" непростих проблем співвідношення релігії і нації в останні роки стали бувший речник РПЦ священник Всеволод Чаплін [36], митрополит Іларіон (Алфєєв) [1], а в попередні – нині покійний митрополит Санкт-Петербурзький і Ладозький Іоан (Сничєв), який досить активно пропагував ідеї "руського мира" [32].

У цьому питанні нашим релігієзнавцям є чому повчитися у наших істориків, які вміло і об'єктивно науково протистоять ідеологічно містифікованій російській псевдоісторії, протиставляючи псевдофактам конкретно-

історичні, достовірні факти, при цьому не ігноруючи реальні надбання справжніх істориків та релігієзнавців самої Росії, їхніх неупереджених ідей та реальних наукових здобутків, серед яких варто відзначити О. Верховського [7], А. Митрофанову [20], І. Можайську [21], В. Чеснокову [37.], О. Яхонтову [41].

У зв'язку з подіями, що відбуваються в стосунках України з Росією у різних сферах, зокрема й у площині релігійній, не дивно спостерігати агресивні ідеологічні та адміністративні наступи РПЦ на стабілізацію та процес творення ПЦУ. Таким чином, тема російського православ'я в Україні посіла чи не перше місце в процесі суспільного обговорення українськими вченими та богословами.

На основі вищевикладеного можна дійти таких висновків: вивчення проблеми вияву національної ідентичності в православ'ї залишається актуальним. Особливо тепер, коли в сучасній Україні здійснюється процес становлення національної ідентичності, надто – зважаючи ще й на те, що ті реальні зрушення, які відбуваються всередині православ'я, великою мірою впливають на формування української національної ідеї загалом.

У сучасній вітчизняній науковій та богословській літературі продовжуються дослідження етноконфесійної специфіки релігії, культури, питання формування етноконфесійних спільностей та національної самоідентифікації, здійснюється критичний аналіз богословських інтерпретацій походження різних народів та їх національних відносин.

Досліджуються питання процесу взаємодії релігії та політики, ідеології та релігії, але, як свідчить аналіз наявної літератури, специфіка саме російського православ'я, його агресивної сутності та національно-шовіністичної спрямованості мало вивчена, слабо проаналізована вітчизняними науковцями.

Більшість вітчизняних дослідників цікавиться формуванням українського православ'я, хоча поза увагою залишається російське, яке через особливу увагу патріарха Московського Кирила до православ'я в Україні активно пропагується, уявляється як єдино можливе й істинне, яке покликано представляти духовні інтереси всіх слов'янських народів, а тому особливо потребує найретельнішого дослідження та науково-критичного переосмислення з метою протистояння його тиску на Україну й українців та формування саме української ідентичності в процесі розбудови своєї державності і власної єдиної об'єднаної Помісної Православної Церкви України.

Список використаних джерел

1. *Алфеев Иларион*, епис. Венский и Австрийский. Православное свидетельство в современном мире. Доклады, интервью, слова. – СПб. : Изд-во Олега Обышко, 2006. 416 с.
2. *Андреева Л. А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток. М. : НИЦ "Ладомир", 2007. 304 с.
3. *Андрієвський А.* Українське православ'я: втрата самобутності // Людина і світ. 1993. № 4/5. С. 38–42.
4. *Афанасьев Н.* Церковь Духа Святого. Киев : Центр православной книги, 2005. 480 с.
5. *Бондаренко В. Д.* Эволюция современного православного богослов'я. К. : Знання, 1988. 48 с.
6. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. Минск : Белорусская Православная Церковь, 2009. 592 с.
7. *Верховский А.* Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг. М. : Центр "Сова", 2003. 316 с.
8. *Гараджа В. И.* Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М. : ИНФРА-М, 2005. 348 с. (Классический университетский учебник).

9. Гордиенко Н. С., Курочкин П. К. Особенности модернизации современного русского православия. М.: Знание, 1978. 64 с.
10. Гундяев Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Церковь и время. 2011. № 1. С. 7–18.
11. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття: монографія. К.: Знання України, 2005. 552 с.
12. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження. Дрогобич, 1990. 92 с.
13. Ісиченко Ю. Українське православ'я: час вибору // Прапор. 1990. № 12. С. 136–159.
14. Калинин Ю. А. Критика философско-идеалистических основ современного православия. К.: Вища школа, 1987. 104 с.
15. Колодний А. Релігієзнавство демократичної України // Українське релігієзнавство. 2001. № 20. С. 3–12.
16. Копаниця М. М. "Соціальна етика" в руському православ'ї. К.: Знання, 1982. 48 с.
17. Красников Н. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. К.: Высшая школа, 1988. 179 с.
18. Кувакин В. Религиозная философия в России. М.: Мысль, 1980. 308 с.
19. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М.: Мысль, 1971. 270 с.
20. Митрофанова А. Политизация "православного мира". М.: Наука, 2004. 293 с.
21. Можайскова И. В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России (Опыт метаисторического исследования): в 4 ч. М., 2001.
22. Новиков М. П. Православие и современность. М.: Из-во МГУ, 1965. 251 с.
23. Релігієзнавство України: монографія: в 2-х кн. Кн. 2. Релігієзнавча наука років незалежності / за ред. А. Колодного. К.: Укр. асоціація релігієзнавців, 2010. 258 с.
24. Релігія в духовному житті українського народу. К.: Наукова думка, 1994. 203 с.
25. Релігія і нація в суспільному житті України і світу / за ред. Л. Филипович. К.: Наукова думка, 2006. 286 с.
26. Релігія і церква років незалежності України / за ред. А. Колодного. К.: Дрогобич, 2003. 540 с.
27. Розумна О. П. Аскетичний ідеал в українській православній проповіді XVII століття: релігієзнавчо-філософський аналіз: дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Розумна Оксана Петрівна. К., 2004. 184 с.
28. Саган О. Вселенське православ'я. К.: Світ знань, 2004. 912 с.
29. Саган О. Православна проблематика в дослідницьких здобутках українського релігієзнавства (90-ті роки XX – початок XXI століть) // Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. Українське релігієзнавство. 2006. № 40. С. 145–161.
30. Саган О. Помісна Православна церква: проблеми і прогнози конститування / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга друга: Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С. 136 – 158.
31. Саух П. Ю. Православная мораль в её научном осмыслении // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины: сборник. Ч. 1 / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого. М.: ИД "МедиаПром", 2010. 757 с.
32. Снычев Иоанн, митроп. Санктпетербургский и Ладожский. Русский узел. Статьи. Беседы. Обращения. СПб.: Царское дело, 2000. 405 с.
33. Социальная концепция Русской Православной Церкви / ред.: Митроп. Смоленский и Калининградский Кирилл. М.: Даниловский благовестник, 2001. 192 с.
34. Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. К.: Світ знань, 2000. 333 с.
35. Филоненко Н. В., Ребало В. А. Православие и современность. К.: Вища школа, 1982. 88 с.
36. Чаплин В., протоиер. Русская Православная Церковь, права человека и дискуссии об общественном URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=89>. – Назва з екрану.
37. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX в. М.: Академический Проект, 2005. 304 с. (Серия "Окна и зеркала").
38. Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка "обновленческого" раскола Русской православной церкви. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1970. 365 с.
39. Шуба О. Релігія в етнопонаціональному розвитку України. К.: Криница, 1999. 324 с.
40. Яроцький П. Феномен київського православ'я // Віче. 1992. № 4. С. 36–42.
41. Яхонтова Е. С. Православная церковь как социальный институт в современном информационном пространстве: монографія. СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2008. 133 с.

References

1. Alfeev Ylaryon, epys. Venskyi y Avstryyskiy. Pravoslavnoe svydetelstvo v sovremennom myre. Doklady, ynterviu, slova. – SPb.: Yzd-vo Oleha Obysheko, 2006. – 416 s.
2. Andreeva L. A. Sakralyzatsiya vlasty v ystoriy khrystyanskoj tsyvylyzatsiy. Latynskiy Zapad y pravoslavniy Vostok / L. A. Andreeva. – M.: NYTs "Ladomyr", 2007. – 304 s.
3. Andriievskiy A. Ukrainse pravoslavia: vtrata samobutnosti / A. Andriievskiy // Liudyna i svit. – 1993. – № 4/5. – S. 38 – 42.
4. Afanasev N. Tserkov Dukha Sviatoho / Protolyerei Nikolai Afanasev. – Kyev: Tsentr pravoslavnoi knyhy, 2005. – 480 s.
5. Bondarenko V. D. Evoliutsiia suchasnoho pravoslavnoho bohoslavia / V. D. Bondarenko. – K.: Znannia, 1988. – 48 s.
6. Byt vernym Bohu. Knyha besed so Sviatishym Patryarkhom Kyryllom. – Mynsk: Belorusskaia Pravoslavnaiia Tserkov, 2009. – 592 s.
7. Verkhovskiy A. Politycheskoe pravoslavye: russkye pravoslavnye natsionalisty y fundamentalisty, 1995-2001 hh. / A. Verkhovskiy. – M.: Tsentr "Sova", 2003. – 316 s.
8. Haradzha V. Y. Sotsyolohiya relyhy: Ucheb. posobyie dlia studentov y aspyrantov humanyarnykh spetsyalnostei / V. Y. Haradzha. – 3-e yzd., pererab. y dop. – M.: YNFRA-M, 2005. – 348 s. – (Klassycheskiy unyversyetskyy uchebnyk).
9. Hordyenko N. S. Osobennosti modernyzatsyy sovremennoho russkoho pravoslavyia / N. S. Hordyenko, P. K. Kurochkin. – M.: Znanye, 1978. – 64 s.
10. Hundiaev Kyryl, Patryarkh Moskovskiy y vseia Rusy. Doklad na Arkhyereiskom Sobore Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy / Kyryl Hundiaev // Tserkov y vremia. – 2011. – № 1. – S. 7 – 78.
11. Zdiuruk S. I. Suspilno-relihiini vidnosyny: vyklyky Ukraini KhKhI stolittia: [monohrafiia] / S. I. Zdiuruk. – K.: Znannia Ukrainy, 2005. – 552 s.
12. Ivanyshyn V. Ukrainka Tserkva i protses natsionalnoho vidrodzhennia. – Drohobych, 1990. – 92 s.
13. Isichenko Yu. Ukrainse pravoslavia: chas vyboru / Yu. Isichenko // Prapor. – 1990 – № 12. – S. 136 – 159.
14. Kalynyn Yu. A. Krytyka filyosofsko-ydealystycheskykh osnov sovremennoho pravoslavyia / Yu. A. Kalynyn. – K.: Vyshcha shkola, 1987. – 104 s.
15. Kolodnyi A. Relihiieznavstvo demokratychnoi Ukrainy / A. Kolodnyi // Ukrainse relihiieznavstvo. – 2001. – № 20. – S. 3 – 12.
16. Kopanytsia M. M. "Sotsialna etyka" v ruskomu pravoslavii / M. M. Kopanytsia. – K.: Znannia, 1982. – 48 s.
17. Krasnykov N. Sotsyalno-etycheskye vozzreniia russkoho pravoslavyia v XX veke / N. Krasnykov. – K. Vysshiaia shkola, 1988. – 179 s.
18. Kuvakyn V. Relyhyznaia filyosofyia v Rossyy / V. Kuvakyn. – M.: Mysl, 1980. – 308 s.
19. Kurochkin P. K. Evoliutsiia sovremennoho russkoho pravoslavyia / P. K. Kurochkin. – M.: Mysl, 1971. – 270 s.
20. Mytrofanova A. Polytzatsiia "pravoslavnoho myra" / A. Mytrofanova. – M.: Nauka, 2004. – 293 s.
21. Mozhaikova Y. V. Dukhovniy obraz russkoi tsyvylyzatsiy y sudba Rossyy (Opyt metaystorycheskoho yssledovaniia) [Tekst]: v 4 chastiakh / Y. V. Mozhaikova. – M.: [b. y.], 2001.
22. Novykov M. P. Pravoslavye y sovremennost / M. P. Novykov. – M.: Yz-vo MHU, 1965. – 251 s.
23. Relihiieznavstvo Ukrainy [Tekst]: monohrafiia: v 2-kh knykh. – Kn. 2. – Relihiieznavcha nauka rokv nezalezhnosti / Za redaktsiieiu A. Kolodnoho. – K.: Ukr. asotsiatsiia relihiieznavstv, 2010. – 258 s.
24. Relihiia v dukhovnomu zhytti ukrainkoho narodu. – K.: Naukova dumka, 1994. – 203 s.
25. Relihiia i natsiia v suspilnomu zhytti Ukrainy i svitu / za red. L. Fylypovych. – K.: Naukova dumka, 2006. – 286 s.
26. Relihiia i tserkva rokv nezalezhnosti Ukrainy / za red. A. Kolodnoho. – K.-Drohobych, 2003. – 540 s.
27. Rozumna O. P. Asketychnyi ideal v ukrainkii pravoslavniy propovidi XVII stolittia: relihiieznavcho-filosofskiy analiz: dys... kand. filos. nauk: 09.00.11 / Rozumna Oksana Petrivna; Kabinet Ministriv Ukrainy, Natsionalnyi aharnyi un-t. – K., 2004. – 184 s.
28. Sahan O. Vselenske pravoslavia / O. Sahan. – K.: Svit znan, 2004. – 912 s.
29. Sahan O. Pravoslavnna problematyka v doslidnytskykh zdobutkakh ukrainkoho relihiieznavstva (90-ti roky XX – pochatok XXI stolit) / O. Sahan // Akademichne relihiieznavstvo Ukrainy: istoriia i sohodennia. Ukrainse relihiieznavstvo. – 2006. – № 40. – S. 145 – 161.
30. Sahan O. Pomisna Pravoslavnna tserkva: problemy i prohnozy konstytuiuvannia / O. Sahan, S. Zdiuruk // Ukraina relihiina. Kolektyvna monohrafiia. Knyha druha: Prohnozy relihiinoho zhyttia Ukrainy. – K., 2008. – S. 136 – 158.
31. Saukh P. Iu. Pravoslavnnaia moral v ee nauchnom osmysleniy // Voprosy relyhy y relyhyovedeniia. Вып. VI: Antolohiia otechestvennoho relyhyovedeniia: Relyhyovedeniye Ukrainy [Tekst]: sbornyk. Chast 1: / sost. y obshch. red. Iu. P. Zueva, A. N. Kolodnoho, L. A. Fylypovych, V. V. Shmydta, P. L. larotskoho. – M.: YD "MedyaProm", 2010. – 757 s.

32. Snychev Yoann, mytrop. Sanktpeterburzhskiy y Ladozhskiy. Russkiy uzel. Staty. Besedy. Obrashcheniya. – SPB.: Tsarskoe delo, 2000. – 405 s.

33. Sotsyalnaia kontsepsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy / red.: Mytrop. Smolenskiy y Kalanynhradskiy Kyryll. – M.: Danylovskiy blahovestnyk, 2001. – 192 s.

34. Fylypovych L. Etnolohiia relihii: teoretychni problemy, vitchyzniana tradytsiia osmyslennia / L. Fylypovych. – K.: Svit znan, 2000. – 333 s.

35. Fylyonenko N. V. Pravoslavnye y sovremennost / N. V. Fylyonenko, V. A. Rebkalov. – K.: Vyshcha shkola, 1982. – 88 s.

36. Chaplyn V., protyer. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov, prava cheloveka y diskussii ob obshchestvennom ustroistve [Elektronnyi resurs] / V. Chaplyn. – URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=89>. – Nazva z ekranu.

37. Chesnokova V. F. Tesnym putem: Protsess votserkovleniia naseleniia Rossii v kontse KhKh v. / Valentyna Fedorovna Chesnokova. – M.: Akademicheskii Proekt, 2005. – 304 s. – (Seriia "Okna y zerkala").

38. Shyshkyn A. A. Sushchnost y krytycheskaia otsenka "obnovlencheskoho" raskola Russkoi pravoslavnoi tserkvy / A. A. Shyshkyn. – Kazan: Yzd-vo Kazanskoho un-ta, 1970. – 365 s.

39. Shuba O. Relihiia v etnonatsionalnomu rozvytku Ukrainy / O. Shuba. – K.: Krynytsia, 1999. – 324 s.

40. Iarotskiy P. Fenomen kyivskoho pravoslavia / P. Yarotskiy // Viche. – 1992. – № 4. – S. 36 – 42.

41. Iakhontova E. S. Pravoslavnaia tserkov kak sotsyalnyi ynstytut v sovremennom ynformatsyonnom prostranstve: monohrafiia / E. S. Yakhontova. – SPB: YVĖSĖP, Znanye, 2008. – 133 s.

Надійшла до редколегії 05.06.22

Konstantin Vergeles, Doctor of Science in Philosophy, Prof.
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine,
Eugenia Netetska, PhD, Assist.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ESSENTIAL MANIFESTATIONS OF CONTEMPORARY PROBLEMS OF NATIONAL IDENTITY ON THE EXAMPLE OF ORTHODOX: A SOURCE SCIENCE ANALYSIS

The religious processes taking place in Ukraine recently are increasingly encouraging a comprehensive philosophical and religious analysis of the relationship between the national and religious, ethnic and confessional, mental and sacred, political and ideological, etc., since these connections are essential factors in the formation of statehood, national identity, spiritual identity and religious certainty of the people, which is causing the increased interest of domestic researchers: from philosophers, historians, psychologists to sociologists, ethnographers, linguists, etc. The essence of the specificity of national identity in general, Orthodoxy in particular, is revealed through a comprehensive, in-depth analysis of the main dominants of the Orthodox creed, among which is the anthropological idea that permeates the entire Christian ontology and epistemology.

These problems are constantly under the close attention of scientists and have repeatedly become the subject of professional research of the past and professional searches of modern domestic and foreign scientists. In modern Ukraine, there is an increase in the number of studies, particularly in the history of Orthodoxy, its beliefs and rituals, as well as its interaction with the state and society. A wide and diverse range of religious topics is quite significant and significant today. All this is due to the fact that Orthodoxy has historically been and remains the dominant religious factor in our country, and it is it that can claim to be called an autochthonous (mentally rooted) religion in Ukraine.

Keywords: Orthodoxy, religion, Catholicism, ethnophilism, national identity.

УДК: 339.138
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.3

Д. В. Заєць, магістр
Київський Національний Університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-0826-293X
e-mail: vlad.nemesis123@gmail.com

КОМПАРАТИВІСТСЬКИЙ АНАЛІЗ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ РЕЛІГІЙНИХ І КОМЕРЦІЙНИХ ІНСТИТУЦІЙ

На основі різноманітних джерел проаналізовано структури організаційної культури, як комерційного, так й релігійного напрямку. Детально розглянуто вже відомі прецеденти, коли організаційна культура комерційної структури набуває ознак релігійної; також розглянуто причини, наслідки та механізми такої метаморфози. В основу покладено твердження про те, що ідеї щодо організації певної структури незалежно від її стратегічних цілей за своєю суттю схожі та цілком ідентичні як комерційній, так і релігійній структурі. Розуміння суті своєї структури, сходинок, на яких вона перебуває, автоматично допоможе побудувати організаційну культуру своєї організації та не вдається до токсичності та окультистності, яка призводить до негативних наслідків: втрати якісних кадрів унаслідок низької мотивації її членів, що пізніше може призвести до руйнації організації загалом. Щоб збудувати успішну організаційну культуру, розумно вдається до напрацювань минулого, що були втілені в релігійних організаціях.

Ключові слова: організаційна культура, структура, комерційні, релігійні, культ.

Постановка проблеми. Низка головних причин є в тому, що в деяких іпостасях організаційна культура набуває вигляду деструктивного культу, і це є великою проблемою для психічного здоров'я людей, як це було, наприклад, в 90-ті роки на теренах України (й пізніше). Результатом такого перебування є понівечена особистість, апатія і байдужість до будь-яких зовнішніх дратівників; руйнування певної моделі світосприйняття, яка існувала дотепер, ставить особистість в екзистенційному плані "у розбитого корита", що потребує довгої співпраці з представниками закладів охорони здоров'я.

Аналіз досліджень і публікацій. Актуальність цієї теми обумовлена розвитком та поширенням приватних корпорацій, які так чи так підпорядковують життя окремого працівника корпоративним правилам, які називають організаційною культурою. В окремих випадках імплементуються релігійні елементи, які перетворюють організаційну культуру підприємства на культ. Крім деяких джерел, які де-факто є статтями в бізнес журналах [1; 2], ця проблема більше ніде не була висвітлена належним чином. З огляду на це, **мета** цієї статті – визначити ступінь кореляції організаційної культури релігійних та комерційних структур.

Виклад основного матеріалу. Підприємство, компанія, стартап, корпорація – незалежно від розміру, напряму чи навіть типу всі вищеназвані структури є лише різними формами організації, яка об'єднує людський ресурс спільною метою. Спільна мета може коригуватися залежно від перерахованих аспектів, але за своєю суттю усі вони певним чином відповідають комерційним цілям організації. Тобто йдеться про корпоративну культуру, або, як її називають у низці джерел, – організаційну культуру.

За визначенням кембриджського професора Едгара Генрі Шейна, "організаційна культура – це та, що містить в собі низку ознак, зокрема й "патерни базових норм (уявлень)", які члени групи набули з часом, навчаючись успішно справлятися з внутрішніми та зовнішніми організаційно релевантними проблемами" [3, с. 111].

Також Е. Г. Шейн вважає, що корпоративна культура проявляється на трьох рівнях: артефактів, цінностей та усталених норм.

Перший рівень – це поверхневі елементи (дрес-код, манера спілкування, особливості робочого процесу, символіка, корпоративи тощо).

Другий – проміжний – виявляється і настановляється "зверху", являє собою перманентний дискурс,

що був "взятий на озброєння" задля виконання певної цілі, і який, у свою чергу, охоплює більшість процесів й елементів у компанії; практично виявляється в ідеях та діях співробітників. Залежно від досягнення поставленої мети цінності може бути відкинута чи вони стануть частиною корпоративної культури, тобто перейдуть на наступний рівень.

Третій – найбільш глибинний рівень. Простежується в етично-моральних аспектах, соціальних, що відповідають належності індивіда до групи; корелюють ставлення індивіда до тих або інших явищ, вибудовують певний когнітивно-емоційний алгоритм для будь-яких ситуацій. Є насамперед апріорними (їх існування забезпечено певними успіхами організації) та непохитними. Звичайно, індивід з іншої культурної групи привносить свої елементи, але вони приймаються / відштовхуються залежно від їхньої ефективності.

Найбільш цікавим є те, що названі вище рівні та типи організаційної культури є всеохопними, а їхні корні простягаються ще до первісних культів. Тобто ідеї щодо формування організаційної культури існували завжди, і релігійні культури були першими феноменами, у яких ці ідеї знайшли практичне втілення.

Пізніше, з появою інших структур (політичних, комерційних тощо) ідеї, що були притаманні релігійним структурам, переходять у секулярну площину, підлаштовуючись під її потреби та цілі. У випадку з предметом статті (комерційні організації) відбувається підміна цілей: замість духовного збагачення кінцевою метою стає матеріальне.

Як відомо, релігійні організації зазвичай розрізняють за чисельністю та станом їх імплементации в суспільство та за зростанням впливу на нього: секта, деномінація, церква. Приблизно за тим самим принципом розподіляються комерційні організації: стартап, скейлап, корпорація. Очевидно, що найбільша різниця полягає в ключових метриках ефективності: для релігійних організацій це кількість послідовників та її визнання з боку суспільства, інших релігійних організацій; для комерційних – прибутковість та масштаби ринку.

На етапі стартапу/секти організаційна культура підкріплена такими цінностями: бажання змін і впливу; ставка на унікальність та винятковість, що підтверджується протиставленням себе всім іншим конкурентам на ринку (з цією тезою цілком доречно згадується концепція релігійних ринків Пітера Бергера), невелика чисельність групи. Деміургом усіх трьох рівнів на цьому етапі організаційної культури є засновник організації, котрий окреслює

© Заєць Д. В., 2022

її основну ідею, створює особливий психологічний клімат і фактично закладає фундамент організаційної культури; інші члени організаційної культури повністю визнають виключність та оригінальність ідей лідера.

Наступний етап скейлапу/деномінації характерний суттєвими змінами в організаційній культурі, що насамперед пов'язані з її першими успіхами. Це насамперед позначається на кількісному зростанні організації й змінами в її структурі: з'являються перші **ретельно** окреслені "артефакти" (перший рівень): обряди й ритуали, символи, ієрархічна система тощо. З'являються перші апологети та місіонери, які беруть участь у життєдіяльності організації.

Третій етап характерний уже закріпленням основних позицій, отриманням вагомим авторитету на ринку і, відповідно, повним визнанням з боку інших гравців. Організаційна структура на цей момент уже доволі децентралізована, є власний інститут формування необхідних кадрів. Організаційна культура на даний момент є остаточно сформованою і залежно лише від стратегічних цілей робить спроби імплементації інших ціннісних орієнтирів. Найцікавіше на цьому етапі відбувається на першому рівні: міфологізація засновників (культ), імплементація продуктів до масової культури. Щодо останнього – доречно згадати Різдво, яке стало елементом секулярної (світської) культури й знайшло собі "комерційний" символ з боку напою Кока-кола. В Японії існує дещо схожа традиція – сімейне поїдання курки KFC на Різдво. Слід сказати, що ці феномени відображають комерціалізацію релігійних свят, і ця тенденція поступово зростає (тоталітарна секта).

Після розглядання етапів еволюції організації слід перейти до аналізу рівнів організаційної культури.

На рівні артефактів убаачається багато запозичень організаційної культури в релігійної. Це:

- сакралізація засновника організації і подальше перетворення його на символ – гарним прикладом слугує Полковник Сандерс, засновник KFC;
- фетишизм – дуже поширена річ, хоча вона більше впливає не на членів організаційної культури, а на споживачів. Наприклад, техніка бренду Apple. У цьому разі фетишизм обумовлюється не надприродними якостями об'єкта, а живим соціальним образом, який стає реальним після взаємодії з об'єктом. Іншими словами, об'єкт – магічний провідник до ідеального світу;
- наявність ритуалів/обрядів, особливих свят. Наявність випробувальних термінів/екзаменів як "офіційний" бік ініціації; "неофіційний" зазвичай обмежується першим корпоративом (який, у свою чергу, має функцію кількох ритуалів). Постійні наради без особливої на це необхідності також переходять до ритуальної сфери задля початку робочого процесу, заспокоєння перед важливим проектом тощо (інтесифікаційні ритуали). Тематика особливих для організаційної культури свят пов'язана з днем заснування кампанії або з життєдіяльністю засновника.

- сленг або особлива корпоративна мова: організаційній культурі задля створення особливого ставлення членів до певних феноменів використовують евфемізми: "У Disney, наприклад, співробітники є "учасниками", а "клієнти" – "гості". І, перебуваючи в парку, ви "на сцені". Коли атракціон виходить з ладу, ви кажете код "101" [1].

Другий, ціннісний, рівень безпосередньо впливає на взаємовідносини всередині організаційної культури, формує необхідну для досягнення *n*-цілей структуру та норми поведінки. Будь-яка організаційна культура зосереджена на встановленні однакового психологічного

клімату для всіх учасників: усуненні суперечностей у міжособистісних та трудових відносинах, імплементації індивідів в єдину людську екосистему, створенні чіткої та прозорої ієрархічної системи.

Попри це, важливу роль відіграє особливість лідера, його психологічні характеристики: залежно від цього структура більш або менш ієрархічна, має агресивний експлуатаційний характер або, навпаки, сприятиме зростанню та всебічному розвитку члена. Доречно згадується типологія релігійних організацій Еріха Фромма: згідно з його концепцією, вони поділяються на тоталітарні та гуманістичні.

Перші вирізняються вкрай чіткою ієрархічною структурою, а займана посада є головним аргументом щодо авторитету її носія; члени зазвичай обмежені у своїх правах та думках; відбувається процес агресивного насадження панівного нарративу, що впливає на позаорганізаційне життя (воно вкрай обмежується та регламентується) і навіть на цілком особисте (гігієна, сон, їжа, ставе життя). Члени використовуються як ресурс, а фундаментом влади є страх. Мотивація базується цілком на методі "кнути". На цій тезі згадується система фінансових покарань, що поширена в багатьох закладах харчування. Звичайний стан членів таких організацій є депресивним, часто із суїцидальними ідеями, варіюючись до вкрай ейфоричного, межуючи з фанатизмом; нетривалість перебування в організації – також один із побічних ефектів. З причини штучно створеної соціальної та інформаційної бульбашки, в організації бракує плюралізму думок, який є її рушієм, особливо в критичних ситуаціях. З боку релігійних організацій такий тип управління поширений в навколохристиянських сектах (також деякі елементи є у кришнаїтів).

Організації гуманістичного типу спрямовані насамперед на розвиток члена, бажання стати для нього наставником. Для того щоб мати певний авторитет в організації, необов'язково обіймати керівну посаду (акцент на знанні та особистих якостях). Повністю відсутній примусовий характер, мотивація базується на методі "пряника". Атмосфера помірної свободи та доступ до різних позицій формують сприятливий інформаційний та соціальний клімат, котрий всебічно збагачує членів організації. До релігійних організацій такого характеру сам Е. Фромм зараховує дзен-буддизм та первісне християнство; серед комерційних організацій до цього належить Google, багато в чому через особливу горизонтальну систему управління.

Як було з'ясовано, організаційна культура в релігійних громадах та комерційних формується за схожими принципами, але вони ставлять за мету різні цілі та базуються на протилежних потребах: духовних та матеріальних. Утім, це не заважає комбінувати зазначені потреби задля балансу мотивації та психологічного здоров'я члена: при релігійних організаціях існують процедури фізичної праці (рослинництво, тваринництво, будівництво тощо), за які людина нерідко отримає скромну, проте матеріальну нагороду. У комерційних структурах існують гуртки за інтересами, навчальні програми, стажування в інших країнах і навіть штатні психологи. Але є цікавий випадок створення власного релігійного елемента, який повинен був покращити мотивацію та підвищити працьовитість співробітників.

Американська компанія UNPA з продажу медичних страхових полісів у період корпоративної культурної кризи вирішила запровадити невелику програму, яка повинна надавати поради співробітникам. Її розробила родичка генерального директора у вигляді анімаційного

персонажа з головою цибулі ("Onionhead" ориг.). Не всі співробітники бажали розмовляти з цибулею, тож родичка почала додавати до корпоративної культури низку релігійних елементів: «Співробітники стверджують, що їм сказали запалити свічки та пахощі, щоб "очистити робоче місце" і не використовувати верхнє освітлення, "щоб не допустити проникнення демонів на робоче місце через лампи"» [2]. Далі справа дійшла до спільних молитов, розмов про різні релігійні елементи (Бог, Диявол, рай). До охочих прийняти участь було більш поблажливе ставлення керівництва, що спричинило низку звільнень незадоволених такою ініціативою. Пізніше цей елемент було усунуто за допомогою федеральних органів влади, що постановили це як акт дискримінації за релігійними вподобаннями (хоча керівництво компанії не вважало це релігією).

Висновки. Аналіз організаційної культури релігійної та комерційної організації дозволив з'ясувати, що за своїми структурними елементами релігійні й комерційні організації схожі, проте керуються протилежними мотивами (духовна та матеріальна сфера). У будь-якому разі, релігійна чи комерційна організації відіграють вагомий роль у житті людини, заповнюючи ту саму "дірку розміром з Бога". Слід сказати, що гармонійний та всебічний розвиток людини неможливий без взаємного, балансуєчого зрос-

тання цих компонентів і, що не менш важливо, це розуміння, який саме бік людської природи на певний момент життя потребує розвитку. У процесі пошуків слід остерігатись тоталітарних культів – бо вони, як було вже сказано, не залежать від типу та виду організації.

Список використаних джерел

1. Groysberg Boris, Lee Jeremiah, Price Jesse, and Yo-Jud Cheng. J. The Leader's Guide to Corporate Culture. URL: <https://hbr.org/2018/01/the-leaders-guide-to-corporate-culture> (дата звернення: 19.02.2022)
2. Boudreau John W. "Beyond HR : the New Science of Human Capital". Harvard Business Review Press, 2007.
3. Peter Boxall, John Purcell and Patrick M. Wright. Human Resource Management. Oxford University Press, 2009.
4. Фромм Э. Гуманистический психоанализ / за ред. В.М. Лейбина. Санкт-Петербург, 2002. 544 с

References

1. Manfred F. R. Kets de Vries. Is Your Corporate Culture Cultish? URL: <https://hbr.org/2019/05/is-your-corporate-culture-cultish> (дата звернення: 19.02.2022)
2. Michael M. Hill. Is Your Corporate Culture a Religion? URL: <https://www.fmglaw.com/employment/is-your-corporate-culture-a-religion/> (дата звернення: 19.02.2022)
3. Schein, Edgar H. "Organizational culture". *American Psychologist*. 1990. Vol. 45, No 2. P. 109-119.

Надійшла до редколегії 01.06.22

Dimitriy Zaiets, master's degree
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE ORGANIZATIONAL CULTURE OF RELIGIOUS AND COMMERCIAL INSTITUTIONS

Based on various sources, the article analyzes the structure of organizational culture, both commercial and religious. Already known precedents are considered in detail, when the organizational culture of a commercial structure acquires signs of a religious one; the causes, consequences and mechanisms of such a metamorphosis are also considered. Another one considered main issue is point of no return when a corporation gets occult features. The article is based on the assertion that the ideas for organizing a certain structure, regardless of its strategic goals, are inherently similar and identical to both a commercial and a religious structure. As this issue is not completely covered and scientifically researched, it is one of the first attempts to structure abstract organization despite of its status (commercial or religious). Also, the article has analysis of real cases both commercial and religious organizations, considers the negative and positive sides. Reviewing the train of thinking of organization leaders we may also make a conclusion in what degree the organization is affected by it's leader. However, the article considers the affection of members on the organization and their global synergy. The article also can be considered as small introduction to "how to build up organization culture based on religious elements". Just another sentence for printing. Understanding the essence of organization's structure, the steps on which it is located, will automatically help you build the organizational culture of your organization and not resort to toxicity and the occultism which leads to negative consequences: the loss of quality personnel as a result of low motivation of its members, which can later lead to the destruction of the organization generally (in worst case, it may lead to scandals, litigation and even suicides). To build a successful organizational culture, it is wise to draw on the lessons of the past, embodied in religious organizations.

Keywords: organizational culture, structure, commercial, religious, cult.

УДК: 2-78(72+100):2-423.4:322.9:004.042(2021)
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.4

О. І. Карацюба, магістр
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9442-3084
e-mail: religiousstudies.work@gmail.com

ДІЯЛЬНІСТЬ МІЖНАРОДНОГО АЛЬЯНСУ З ПИТАНЬ СВОБОДИ РЕЛІГІЙ ТА ВІРОСПОВІДАНЬ У 2021 РОЦІ

За зведеннями та тематичним моніторингом інформаційних повідомлень, тематичним узагальненням, рубрикацією повідомлень Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань за 2021 рік відображено отриману інформацію щодо пріоритетних напрямів роботи Альянсу. Систематизовано та резюмовано внутрішній зміст як робочої документації Альянсу, так і повідомлень із відкритих джерел, як, наприклад, офіційні сайти Міністерств закордонних справ країн-учасниць, офіційна вебсторінка Державного департаменту Сполучених Штатів Америки тощо. Обговорено та впорядковано спрямовані на захист свободи віросповідання у світі ініціативи Альянсу 2021 року, на рівні з "глобальними" ініціативами детально розглянуто й інші інформаційні повідомлення. На основі робочих документів Альянсу визначено основні вектори діяльності Альянсу, основні цілі його існування. Зміст та висновки цієї наукової розвідки стали одним із розділів кваліфікаційної роботи "Ініціативи 2021 року, спрямовані на захист свободи віросповідання у світі".

Ключові слова: свобода віросповідання, Міжнародний Альянс з питань свободи релігій та віросповідань, Міністерський форум, переслідування за релігійними переконаннями, в'язні сумління.

Постановка проблеми. Існування викликів нашого століття, що порушили питання про необхідність збереження миру в усьому світі, про гарантії дотримання свобод людини та захист системи міжнародних цінностей, покладаючись на які світове співтовариство прагне розбудувати інститути громадянського суспільства різних країн світу, зумовлюють актуальність такої теми.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Нам невідомо про існування інших досліджень у межах зазначеної теми. Наскільки нам відомо, ця робота – перша, принаймні у вітчизняному релігієзнавстві, спроба узагальнити та систематизувати повідомлення щодо діяльності Альянсу. Попри це в роботі ми посилаємося на працю В. Єленського, що присвячена питанням свободи віросповідання [2].

Мета дослідження. Виявити, упорядкувати та резюмувати повідомлення Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань.

Виклад основного змісту. За останні десятиліття у міжнародній політиці поширилися тенденції, спрямовані на створення різноманітних об'єднань, осередків співпраці та інших форматів, що зосереджують свою діяльність на дослідженнях та розв'язанні глобальних проблем, які перебувають за межами виключно економічної тематики. На наше переконання, серед прикладів такої міжнародної співпраці може бути діяльність, що проводиться Міжнародним Альянсом з питань свободи релігій та віросповідань. Ціллю свого існування Альянс, що об'єднує тридцять три країни, декларує захист членів груп релігійних меншин та, послуговуючись 18 статтею Загальної декларації прав людини, має на меті стати на заваді будь-якій дискримінації та будь-якому переслідуванню за релігійними переконаннями. Окрім країни-засновниці – Сполучених Штатів Америки (для якої, як зазначив Державний секретар Сполучених Штатів, свобода совісті та переконань – "ключова ознака політики США"), Альянс об'єднує такі країни, як Республіка Албанія, Республіка Вірменія, Республіка Австрія, Австрія, Боснія та Герцеговина, Федеративна Республіка Бразилія, Республіка Болгарія, Республіка Камерун, Республіка Колумбія, Республіка Хорватія, Чеська Республіка, Демократична Республіка Конго, Королівство Данія, Естонська Республіка, Республіка Гамбія, Грузія, Грецька Республіка, Угорщина, Держава Ізраїль, частково визнана держава Республіка Косово,

Латвійська Республіка, Литовська Республіка, Республіка Мальта, Королівство Нідерландів, Королівство Норвегія, Республіка Польща, Республіка Сенегал, Словацька Республіка, Республіка Словенія, Республіка Того, Сполучене Королівство Великої Британії та Північної Ірландії та Україна¹, що 5 лютого 2020 року вітала Декларацію принципів [1].

Динаміка діяльності Альянсу була достатньо послідовною від самого початку заснування. Наприклад, глобальні тематичні ініціативи – пріоритетні напрями в роботі Альянсу на 2021 рік були оприлюднені 17 листопада 2020 року на першому Міністерському Форумі Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань². І тоді ж міністри закордонних справ країн-членів Альянсу прийняли Декларацію про безпечні місця відправлення культу, що було офіційно оприлюднено Міністерством закордонних справ Естонської Республіки. У Декларації йдеться про необхідність забезпечення збереження молитовних місць, місць поклоніння, історичних та культурних пам'яток, що служать місцями відправлення культу, недопущення нападу на них, руйнування або знищення тощо³.

Одна з ініціатив очолюється урядом Австралії та спрямована на скасування смертної кари для осіб, засуджених за богохульство або вівірідступництво. Центром соціальної справедливості 2 лютого 2021 року було опубліковано інформаційний лист про зловживання законами про богохульство, у якому зазначалося, що 2020 рік виявився найбільш яскравим на подібні зловживання. Ісламська Республіка Пакистан – країна, яка містить у своєму Карному кодексі § 298, § 298А, § 298В, § 298С, § 295, § 295А, § 295В та § 295С – закони про богохульство. У інформаційному листі йдеться про те, що найчастіше звинувачення висувають мусульманам, від загальної кількості звинувачень 70 % – мусульмани [6, ст. 1], але цьому сприяє кількість людей, що сповідує

¹ International Religious Freedom or Belief Alliance. URL: <https://www.state.gov/international-religious-freedom-or-belief-alliance/>

² З робочого звіту про річні досягнення Альянсу від 17.11.2020 року.

³ Rahvusvahelise usuvabaduse allianssi kohtumisel võeti vastu Eesti eestvedamisel loodud pühapaikade kaitse deklaratsioon. URL: <http://www.eestikirik.ee/allianss-vottis-vastu-puhapaikade-kaitse-deklaratsiooni/>

іслам у цій країні – 96 % населення Ісламської Республіки Пакистан [6, ст. 5]. Також у бюлетені говориться, що найбільша кількість звинувачених мусульман – шіїти (70 %), хоча звинувачення висувалися і сунітам, членам Ахмадія, християнам, тим хто сповідував індуїзм та людям без вираженої віросповідної належності. Центром соціальної справедливості зазначено, що наразі частіше звинувачення у богохульстві висувається від мусульманина до мусульманина, тоді як раніше поширенішими були випадки висунення звинувачення від мусульманина до немусульманина [6, ст. 1] – це *маркер поглиблення релігійних суперечок*.

Центр соціальної справедливості вбачає деякі проблеми в існуванні таких розділів Карного кодексу Ісламської Республіки Пакистан як § 298, § 298А, § 298В, § 298С, § 295, § 295А, § 295В та § 295С. Зокрема, у згаданому інформаційному листі йдеться про те, що після висунутого обвинувачення може страждати не тільки звинувачуваний, але і його оточення – сім'я, громада. Також автори вважають, що термін "богохульство" використовується терористичними угрупованнями для розпалювання ворожнечі, ідеологічного вербування, збору коштів. У документі згадується про упереджене ставлення до людей немусульманського віросповідання: стверджується, що рішенням суду вирокі немусульмани отримували частіше за мусульман. Стверджується також, що після звинувачення у богохульстві та віровідступництві траплялися випадки вбивства до винесення вироку: за даними, з 78 вбитих осіб 42 особи були мусульманами, 23 – християни, дев'ять осіб були членами Ахмадія, двоє загиблих сповідували індуїзм та ще дві особи з невизначеною релігійною приналежністю. В інформаційному бюлетені також говориться про ризик зловживання звинуваченнями в богохульстві релігійними течіями та спільнотами що може відбуватися в Ісламській Республіці Пакистан [6, ст. 1].

Створена за пропозицією Сполучених Штатів Америки глобальна ініціатива має за мету обмежити неправне використання сучасних технологій, що застосовуються для тиску на релігійні свободи. Соціальні мережі наразі можуть бути простором розпалювання релігійної ворожнечі, котра може виходити в офлайн, або слугувати місцями вербування для заняття терористичною діяльністю. З появою новітніх технологій можливість репресивних методів впливу на окремих осіб та релігійні громади загалом значно зросла, а самі технології часто перетворюються на інструменти протиправного впливу навіть на території країн з високим рівнем захисту прав і свобод людини. Наприклад, система розпізнавання обличчя може використовуватися для ідентифікації осіб у молитовних місцях задля покарання таких у майбутньому за мирну релігійну діяльність або обмеження такої діяльності [10].

Ще одним напрямом діяльності урядів країн-учасниць Альянсу стали питання гендерної дискримінації. Наприклад, Королівство Данія вважає, що важливо допомагати забезпечувати гендерну рівність у питаннях свободи віросповідання. Наразі розуміння терміна "свобода віросповідання", підкреслюється, "часто неправильно тлумачиться". Йдеться про зловживання поняттям "свобода віросповідання", як зазначається, "для виправдання гендерної дискримінації". Важливим є недопущення сприйняття понять "гендерна рівність" та "свобода віросповідання" як "несумісних" або "протилежних" [5].

Резюмуючи обговорене на зустрічах від 20 квітня та 18 травня 2021 року, робочою групою Альянсу з питань свободи релігій, віросповідань та гендерної рівності

було погоджено "заохочувати" релігійних лідерів враховувати сучасні підходи та розуміння поняття "гендерна рівність" під час інтерпретації релігійних доктрин, пропонувати урядам держав "анулювати закони", що передбачають кримінально-правові наслідки для осіб, що вчинили перелюб у широкому сенсі слова, переривали вагітність, належать до ЛГБТ-спільноти тощо. Королівство Данія вважає, що акцент на проблемі "узаконеного насилля" актуалізує питання перегляду норм законодавства та приведення їх у відповідність до міжнародних критеріїв у питаннях забезпечення громадянських свобод. На переконання урядів країн-учасниць, така позиція, згідно з якою питання основних прав і свобод людини можливо розглядати, посилюється на релігійні доктрини, позбавлена продуктивного потенціалу. Релігійним лідерам пропонується більше залучати жінок до активного релігійного життя спільноти, при цьому аналізуючи, "де та як" можуть відбуватися дискримінаційні процеси відносно жінок. Урядам держав також пропонується забезпечити інклюзивність освіти, уможливити доступ кожної дитини жіночої статі до неї, зробити неможливим на основі інформації про стать учнів "упереджений розподіл ресурсів" між закладами освіти, вилучити дискримінаційні стосовно жінок матеріали зі шкільних підручників, усіляко протидіяти стереотипам стосовно жінок та дівчат в освітньому середовищі та поза ним¹.

Загалом питання важливості інклюзивної освіти, релігієзнавчого компонента в ній, "поваги до релігійної, етнічної та інших форм різноманітності" порушується на багатьох міжнародних зустрічах та у внутрішній документації Альянсу. Зокрема, згадується про те, що шкільний період, дитячий та юнацький вік – ті етапи життя, коли в людини формується сприйняття таких понять, як "толерантність", "терпимість" та "плюралізм", розуміння своїх прав та свобод, а також прав та свобод інших людей. Години навчання убезпечать у майбутньому не тільки існування безпечного, недискримінаційного середовища для кожного, але й захист від таких негативних явищ, як тероризм, екстремізм, насильницькі дії, вчинені на основі культурної або релігійної відмінності².

Нам відомі приклади, коли деякі держави, конституції яких фіксують вимоги гарантування свобод громадян, створюють правові умови для поширення конституційних норм на більш широкі сфери суспільного життя, виводячи їх за межі "формального декларування". Наприклад, стаття 22 Конституції Ісламської Республіки Пакистан гарантує свободу віросповідання для громадян, зокрема і в освітньому просторі. Послугуючись цим, Міністерством федеральної освіти та професійної підготовки була створена навчальна програма "Релігійна освіта" для учнів початкових класів [9], що можна розглядати як позитивний приклад. Науковці нагадують, що Ісламська Республіка Пакистан належить до переліку країн з "найбільш суворими обмеженнями релігійної свободи" [2]. Така навчальна програма, серед іншого, передбачає знайомство учнів з відомостями про релігійних лідерів та релігійні свята, основними персоналіями, що можуть бути "взірцями для наслідування", деякими молитовними практиками, етичними та моральними цінностями таких релігій, як християнство, індуїзм, сикхізм, релігія Бахаї тощо [24, ст. 9–10]. 1,6 % населення Ісламської Республіки Пакистан – християни, ще

¹ З робочої документації Альянсу щодо ключових результатів зустрічей робочих груп з питань свободи релігій, віросповідань та гендерної рівності за 20.04 та 18.05 2021 року.

² З робочої документації Альянсу // Resilience, Respect, and Inclusion. Declaration on Education to Promote.

1,6 % – індуїсти, 0,2 % – члени Ахмадія, решта 0,3 % розподілені серед прихильників інших релігійних вірувань, зокрема таких, як сикхізм та релігія Бахаї [12, ст. 8]. Зазначимо, що ця навчальна програма націлена не тільки на виховання терпимості до інших релігійних вірувань у дітей, чії сім'ї сповідують іслам, але й на знайомство учнів іншого віросповідання з базовими знаннями про вірування, до яких ті належать, включення у морально-етичну картину світу особистих релігійних переконань кожної дитини [9, ст. 10].

До прикладу, курс знайомства з християнством для учнів 1–5 класів Ісламської Республіки Пакистан передбачає ознайомлення з деякими чудесними діяннями, що чинив Ісус Христос: зцілення прокаженого (Євангеліє від Матвія 8:1–4; Євангеліє від Марка 1:40–45; Євангеліє від Луки 5:12–15), насичення народу п'ятьма хлібами (Євангеліє від Луки 9:10–17; Євангеліє від Марка 6:32–44; Євангеліє від Івана 6:1–15; Євангеліє від Матвія 14:14–21), утихомирення бурі (Євангеліє від Матвія 8:23–27; Євангеліє від Марка 4:35–41; Євангеліє від Луки 8:22–25), зцілення слуги центуріона (Євангеліє від Матвія 8: 5–13; Євангеліє від Луки 7: 1–10), зцілення розслабленого у Капернаумі (Євангеліях від Матвія 9:1–8; Марка 2:1–12; Євангеліє від Луки 5:17–26) зцілення сліпонародженого чоловіка (Євангеліє від Івана 9:1–38), воскресіння дочки Іаїра (Євангеліє від Матвія 9:18–26; Євангеліє від Марка 5:35–43; Євангеліє від Луки 8:41–56). Знайомство з релігією християн передбачає також ознайомлення з притчами про багатія і Лазаря (Євангеліє від Луки 16:19–31), доброго самарянина (Євангеліє від Луки 10:25–37), доброго пастиря (Євангеліє від Івана 10:1–17), немилосердного боржника (Євангеліє від Матвія 18:23–35), загублену вівцю (Євангеліє від Матвія 18:12–14; Євангеліє від Луки 15:3–7), ознайомлення з псалмами 23, де Бог виступає у ролі захисника – пастора, 100, 121, 123, отримання уявлень про такі свята, як Різдво Христове, Великдень, Богоявлення, Різдва́ний піст Адвент. Отримання відомостей про апостолів Якова, сина Зеведеїва, Петра, Фому, праведників Йова та Рут, Адама та Єву, Каїна та Авеля, суддів Самійло та Самсона, давньоєврейського пророка Єремію. "Взірцями для наслідування", що сповідували християнство, у навчальній програмі виступають винахідник телефону Александер Грем Белл, брати Вілбер та Орвілл Райт, Томас Алва Едісон, Флоренс Найтінгейл, Нельсон Холілала Мандела, Христофор Колумб, Мати Тереза. Також Рут Пфау – монахиня, що присвятила більшу частину свого життя боротьбі з антропонозною інфекційною хворобою проказою саме в Ісламській Республіці Пакистан [9, ст.10–13].

Проблеми зі свободою віросповідання у Федеративній Республіці Нігерія проявляються у неможливості будівництва культових споруд для християн на півночі країни та мусульман – на сході. Відносна безпроблемність мати релігійну приналежність, що отримується від народження, контрастує з насиллям, з яким зіткнеться людина, якщо матиме на меті змінити віру. Причинами того, згідно з документом для ознайомлення зі змістом відеоконференції неофіційної ради експертів від 19 жовтня 2020 року, є, по-перше, використання терористичними угрупованнями різноманітності релігійних поглядів усередині країни для розпалювання релігійної ворожнечі, війни, конфлікту між християнами та мусульманами. Причому південь все ж демонструє приклад мирного співіснування мусульман та християн. Узагалі якоюсь мірою ситуацію на півночі в цьому контексті доцільно розглядати окремо від ситуації на решті території держави. По-друге, Федеративна Республіка Нігерія

має певні "економічні та соціальні реалії": відсутність безпеки та правопорядку, проблеми сільськогосподарського сектору та довіри до уряду та державних, силових структур тощо. Згадані труднощі "викликають або загострюють етнічні та релігійні питання". По-третє, здається, що держава не зацікавлена в міжрелігійному діалозі. У документі, який відображає зміст відеоконференції неофіційної ради експертів Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань, зазначається, що релігія присутня у всіх аспектах життя людей, незважаючи на те, що Федеративна Республіка Нігерія позиціонує себе як світську державу (як приклад наводиться твердження про те, що більшість працівників силових структур країни сповідують іслам, що, згідно з висновками авторів документа, не є позитивним моментом для забезпечення свободи віросповідання у країні)¹. Відмічається "агресивність суспільства" порівняно з більш лояльним до релігійного різноманіття урядом, проте останній, бажаючи утримати владу, іде на повіді в агресивного натовпу [2].

Іншим аспектом діяльності Альянсу стало залучення правозахисних організацій у разі загрози звуження, обмеження, ігнорування або порушення прав людини в питаннях свободи віровизнання. У щорічному звіті Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань про досягнення від 17 листопада 2020 року йдеться про роботу правозахисників, що відіграла роль у звільненні в'язнів сумління по всьому світу. Зокрема, в Арабській Республіці Єгипет було звільнено 15 в'язнів сумління, у Республіці Узбекистан – 1584. Держава Еритрея – звільнено щонайменше 66 людей, що сповідують вчення п'ятдесятниці. Соціалістична Республіка В'єтнам вивільнила пастора євангельської церкви А. Дао, також було звільнено Фан Тхань Туонг, що сповідує буддизм. У Республіці Ємен звільнені шість ув'язнених, що мають приналежність до Віри Бахаї. У Республіці Куба була звільнена дружина пастора Рамона Рігала².

Загалом згідно з доповіддю, що підготовлена до звіту Європарламенту щодо питань свободи релігій та віросповідань, на момент повідомлення Ісламська Республіка Пакистан має 16 в'язнів сумління, що належать до Ахмадія, та 29 осіб, що сповідують протестантизм. Ісламська Республіка Іран – 51 ув'язнений з приналежністю до Віри Бахаї, 12 християн та 7 осіб, що сповідують суфійський іслам. Соціалістична Республіка В'єтнам – 26 осіб, що ідентифікують себе як буддисти, 8 протестантів та 2 католики [3].

Для розв'язання проблем, що загрожують свободі віросповідання чи переконань, Республіка Колумбія у 2020 році показала динаміку політико-правової діяльності: держава стала одним із членів Альянсу, організувала зустрічі високопосадовців із представниками релігійних організацій, п'ятий рік поспіль відзначає Міжнародний день релігійної свободи, провела третій колоквиум, що стосувався багатоманітності релігійних переконань, підписала угоду з Програмою розвитку ООН, що стосується функціонування релігійного сектору, з 2018 року реалізує комплексну державну політику щодо свободи релігії або переконань, урахує поради, "де це можливо", саме в Республіці Колумбія відбувся Перший Форум з питань свободи релігій та віросповідань за сприяння Міністерства закордонних справ країни, Міністерством внутрішніх справ через Управління у справах релігій

¹ З робочого документа для ознайомлення зі змістом відеоконференції неофіційної ради експертів за 19.10.2020.

² З робочого звіту про річні досягнення Альянсу від 17.11.2020 року.

Республіки Колумбія створено Академічну мережу поваги та гарантій релігійної свободи¹ [7].

Попри це міжнародна благодійна правозахисна християнська організація "Open Doors" у своєму "World Watch List" надала список із 50 країн, де рівень порушення свобод християн найвищий у світі, згадала і Республіку Колумбію, розмістивши цю країну на 30-й сходинці².

World Watch List – інструмент дослідного відділу згаданої правозахисної організації World Watch Research для відстежування та вимірювання рівня переслідувань у різних країнах світу. Методологія World Watch List "вирішує наукову перевірку" та з 2014 року контролюється Міжнародним інститутом релігійної свободи, що проводить аудит. Наприклад, згідно з методологією World Watch List, крім випадків прямого фізичного насилля, християни у всьому світі можуть стикатися з іншими утисками в усіх сферах свого життя. Такі випадки вербальних образ, нетолерантного поводження складніше відстежувати. У своїх звітах "Open Doors" вказує, "кого вважає винними" у тій чи іншій дискримінаційній для християн ситуації, а також "конкретні обставини", за яких така ситуація відбулася³. В останні десятиліття, за висновками "Open Doors", ситуація зі свободою віросповідання для християн у Республіці Колумбія з кожним роком погіршується, зокрема через злочинні угруповання⁴.

Проте, згідно з заявою виконуючої обов'язки віцеміністра з багатосторонніх справ Міністерства закордонних справ Республіки Колумбія Адели Маестре, що була зроблена в межах щомісячної зустрічі Альянсу 7 квітня 2021 року, попри певні наявні проблеми, "записати Колумбію до перших 30 країн світу, де переслідуються християни, просто неправильно та неприйнятно", а висновки "Open Doors" виявились "повною несподіванкою". Власне проведене опитування має такі результати: 80,2 % респондентів – представників релігійних організацій вважає висновки "Open Doors" щодо ситуації з переслідуванням християн у країні некоректними. Окрім цього, у звітах інших правозахисних організацій таких невтішних висновків, інформації про таку величину утисків у Республіці Колумбія немає, зазначена проблема раніше не піднімалася, а значить, можливо, не існувала, бо інакше була б у полі зору таких міжнародних організацій, як ООН тощо, а методологія "Open Doors" викликає "серйозні занепокоєння". До того Адели Маестре додала, що на її переконання, "Альянс не повинен ставати простором для підвітності держав-членів" [7]. Погодження з подібним твердженням, на нашу думку, могло б стати прецедентом, що демонстрував би так звану "недоторканність" для будь-якої з країн, що вступила в Альянс, незалежно від фактичної ситуації зі свободою віросповідання у ній.

¹ Hemispheric Forum on Freedom of Religion or Belief. URL: <https://cutt.ly/mKkYRh3>; In Colombia the Academic Network for the Respect and Guarantee of Religious Freedom is launched. URL: <https://portalinfantil.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/colombia-academic-network-respect-and-guarantee-religious-freedom-launched>; In Colombia, the Third Colloquium on Religious Plurality and Cults in Colombia and Latin America takes place. URL: <https://bomberos.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/colombia-third-colloquium-religious-plurality-and-cults-colombia-and-latin-america-takes-place>.

² World Watch Research (2021), Colombia: Full Country Dossier, Open Doors International, Harderwijk.

³ World Watch List Methodology URL: <https://www.opendoors.org.za/christian-persecution/world-watch-list-methodology/>

⁴ World Watch Research (2021), Colombia: Full Country Dossier, Open Doors International, Harderwijk.

У зведеннях від 2 червня 2021 року зазначається, що на зустрічі ICOE обговорювалось становище навколо Мечеті аль-Акса, спільноти Бахаї у Державі Катар, адвентистів сьомого дня в Ісламській Республіці Пакистан, людей, що сповідують християнство в Алжирській Народній Демократичній Республіці. Також розглядалися можливості допомогти спільноті християн-монтањярдів із Соціалістичної Республіки В'єтнам, котрі шукали притулку в Королівстві Камбоджа, проте були депортовані⁵.

Мечеть аль-Акса згадується у контексті заборони відвідування її для немусульман (як і Куполу Скелі), загрози терактів⁶.

Міжнародна благодійна правозахисна християнська організація "Open Doors" повідомляє, що християни в Алжирській Народній Демократичній Республіці стикаються з "утисками, побоями, погрозами та тюремним ув'язненням", найбільше на півдні, проте і на півночі, де проживає більшість християн, їх примушують дотримуватися ісламських норм та обрядів, люди зазнають дискримінації за етнічною та релігійною ознаками. Проблеми зі свободою віросповідання проявляються також у законодавстві, що передбачає відповідальність за богохульство, прозелітизм або навіть релігійні практики, що можуть "похитнути віру мусульманина" або є "засобом спокуси з метою навернення мусульманина до іншої релігії". Християнство, згідно з даними "Open Doors", стикається з примусовим закриттям молитовних місць та мовою ворожнечі з боку уряду⁷.

Дайан Алаї, представник Міжнародної спільноти Бахаї при Організації Об'єднаних Націй у Женеві, зробила заяву про те, що спільнота Бахаї у Державі Катар "перебуває під загрозою зникнення" через утиски з боку уряду. Ішлося про перешкоджання працевлаштуванню, позбавлення посвідки на проживання, депортацію, інші дискримінаційні утиски [8].

Згідно зі звітом про політичну ситуацію у Республіці Союзу М'янма від 3 лютого 2021 року, члени Альянсу мають хвилювання стосовно "безкарності військових зловживань" у країні. У звіті говориться, що очільником Міністерства у справах релігії призначено У Ко Ко, підозрюваного у воєнних злочинах, а захоплення влади чинили ті самі люди, що коїли насилля над етнічною групою роґінджа. Надходять повідомлення про напади на молитовні місця. Затримано М'явадді Саядо – ченця, що виступав проти насилля над мусульманами, а зарозом корупції та військових зловживань. Загалом ситуація у країні характеризується "потенційно підвищеним ризиком зв'ертств для вразливих спільнот, включаючи релігійні меншини"⁸.

Підбиваючи проміжні підсумки, ми можемо зазначити, що, по-перше, більшість вищезгаданих держав *належать до густонаселених* (наприклад, Ісламська Республіка Пакистан). Це може підтверджувати тезис про те, що, хоча "лише в третині країн світу релігійна свобода серйозно і дуже серйозно порушується, у цих країнах проживає 70 % населення планети"[2]. По-друге,

⁵ Country Reports on Human Rights Practices: Cambodia. 2018. URL: <https://www.state.gov/reports/2021-country-reports-on-human-rights-practices/cambodia>

⁶ Israel and The Occupied Territories. URL: <https://cutt.ly/8KkS8C1>

⁷ Algeria. URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/algeria/>

⁸ З робочого звіту щодо ситуації у Республіці Союзу М'янма від 3.02 2021 року; International Religious Freedom or Belief Alliance members' statement on the crisis in Myanmar. URL: <https://cutt.ly/4KkSa83>

більшість вищезгаданих держав належать до країн, що розвиваються. Такий висновок дозволяє спрогнозувати, що подолання економічних викликів та прискорення модернізаційних процесів у регіоні, можливо, сприятиме поліпшенню окресленої ситуації.

Для країн, що розвиваються, у їхніх намаганнях розв'язати проблеми, що загрожують свободі віросповідання чи переконань, важливо застосовувати принцип децентралізації під час поширення просвітницької інформації серед населення. Про це йшлося у проєкті заяви Міністерства закордонних справ Республіки Камерун з нагоди віртуального Форуму міністрів закордонних справ країн-членів Альянсу у 2020 році. Уряд Республіки Камерун вважає, що екстремістська та терористична активність у Республіці Камерун пов'язана з діяльністю ісламістського угруповання "Боко Харам" (Західноафриканська провінція Ісламської держави) та деяких сепаративних угруповань. З подібним уряд Республіки Камерун саме збирається боротися за допомогою "плану інформування та підвищення обізнаності місцевого населення за допомогою поширення повідомлень офіційною та національною мовами про небезпеку неповаги до свободи релігії або переконань"¹.

Міжнародний саміт, присвячений свободі віросповідання, у липні 2021 року порушував питання зловживання технологіями задля моніторингу мирної релігійної діяльності уйгурів, що сповідують іслам, дискримінації членів Ахмадія в Ісламській Республіці Пакистан та визначив християн у Федеративній Республіці Нігерії як "жертв геноциду". Проте, на відміну від попередніх двох зустрічей, саміт проводився у місті Вашингтон не на рівні міністрів та не організовувався урядами, хоча передбачав присутність представників духовництва основних релігій світу. На саміті було відзначено й позитивні тенденції щодо свободи віросповідання у світі. Зокрема, у Республіці Казахстан надано питання важливості свободи віросповідання та верховенства права до освітнього процесу майбутніх духовників та органів виконавчої влади, а екуменічний молебень, що відбувся, об'єднав разом християн Близького Сходу. Джо Байден, президент Сполучених Штатів Америки, підписав укази, що скасовують обмеження на в'їзд до країни громадян із країн з переважним мусульманським населенням. Також підкреслено важливість прав представників ЛГБТ-спільноти у сфері свободи віросповідання – такі ключові сигнали були озвучені зі сцени Мелісою Роджерс, виконавчим директором Управління з питань конфесійного та добросусідського партнерства при Білому Домі. Зі сцени Майк Помпео, представник республіканської партії, колишній державний секретар США, наголосив, що утиски завжди починаються з втрати релігійної свободи, а надалі "приводять до втрати інших громадянських та політичних прав і навіть до геноциду". "Розклад не дозволив" представникам демократичної партії (Саманті Павер, Ненсі Пелосі та Ентоні Блінкену) доповісти зі сцени, але хоча особисто присутні вони не були, проте надали "попередньо записані зауваження". Державний секретар Сполучених Штатів Америки Ентоні Блінкен заявив, що "свобода віросповідання є життєво важливим компонентом" дипломатії Сполучених Штатів. Спікером Палати представників США Ненсі Пелосі було озвучено меседж про те, що відданість боротьбі за свободу віросповідання завжди є важливішою за політичні переконання. 28-й Посол США

¹ Paper presented on the occasion of the 2020 virtual forum of Foreign Affairs Ministers of member countries of the International Religious Freedom or Belief Alliance: draft statement / Ministry of External Relations of the Republic of Cameroon.

при ООН Саманта Павер зауважила, що релігійна свобода не може існувати без свободи на вільне висловлення своїх думок. Також С. Павер наголосила, що боротьба за міжнародну релігійну свободу є: "відображенням того, ким є американці", "відображенням стратегічних національних інтересів США" та "ключовою зовнішньополітичною метою" Сполучених Штатів Америки [11].

Крім того, у щорічному звіті Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань про досягнення від 17 листопада 2020 року згадується про необхідність недопущення утисків щодо релігійних громад у контексті протіепідемічних заходів, що вживаються для боротьби з пандемією COVID-19, навпаки – "безпрецедентна надзвичайна ситуація у сфері охорони здоров'я" – це підстава для послаблень у сфері питань свободи релігій та віросповідань, наприклад, звільнення більшої кількості в'язнів сумління. Також у документі порушувалося питання важливості збереження доступу до Ая-Софії (Софійський собор в Константинополі) для всіх та кожного в контексті перетворення архітектурної пам'ятки з музею на мечеть².

Як бачимо, основними напрямками діяльності Міжнародного Альянсу з питань свободи релігії та віросповідань стали: аналіз державно-конфесійних відносин та забезпечення дотримання норм міжнародного права в питаннях гарантування прав і свобод у питаннях релігії; моніторинг ситуації у сфері міжконфесійних та міжрелігійних відносин; акцентування уваги на питаннях інклюзивної освіти та формування процедур запобігання гендерній нерівності. У своїй функціональній спрямованості Альянс співпрацює з урядовими, міжурядовими інституціями та громадськими організаціями, що забезпечує, на переконання учасників Альянсу, сталий поступ у розширенні релігійних свобод у світі. Виконуючи задекларовані Альянсом функції, держави-учасниці виходять з принципу спільної діяльності та відповідальності за взаємною згодою. Іншими словами, пропозиції, що формуються Альянсом, рекомендується брати національним законодавствам до уваги та імплементувати у діяльності відповідних інститутів.

Висновки. Альянс воліє до зниження у світі релігійних переслідувань, жорстокого поводження, насильства, пропаганди такого за релігійною ознакою, виступає проти них та бореться з ними.

За словами колишнього державного секретаря Сполучених Штатів Америки Майка Помпео, Альянс існує, аби "просувати питання релігійних свобод по всьому світу", тобто захищати, убезпечувати, боронити, стояти на захисті свободи совісті та переконань, шанобливого ставлення до них.

До основних векторів діяльності Альянсу можна зарахувати виконання вищезазначених завдань шляхом проведення міністерських зустрічей, проведення засідань робочих груп, членів ІСОЕ задля обговорень актуальних проблем, різних поглядів, юридичних підходів, вивчення варіантів, порушення питань, обміну інформацією між урядом, правозахисниками, профільними експертами, отримання висновків та рекомендацій від останніх, створення комітетів, збирання та поширення інформації стосовно актуальної ситуації зі станом свободи віросповідання у світі, дій, спрямованих на захист як окремих членів груп релігійних меншин, так і цих груп загалом, привертання більшої кількості країн для підписання Декларації принципів Альянсу з цією метою [4; 13].

Загалом, на нашу думку, цілі створення Альянсу найкраще в інтерв'ю розкрив Сем Браунбек, посол з

² З робочого звіту про річні досягнення Альянсу від 17.11.2020 року.

особливих доручень Сполучених Штатів Америки: Альянс має "просувати релігійну свободу на міжнародних майданчиках".

Ініціативи Альянсу за 2021 рік можна умовно розділити на глобальні – такі собі пріоритети Альянсу, що є першочерговими для роботи, та ініціативи, що не визначаються як глобальні та проблемні питання, які, власне, не є ініціативами, проте обговорюються членами Альянсу. До перших на 2021 рік було зараховано ініціативи із захисту об'єктів релігійної спадщини, скасування смертної кари за богохульство та відступництво, координацію гуманітарної допомоги, забезпечення гендерної рівності в питаннях свободи віросповідання, привернення більшої уваги до неправомірного використання технологій для придушення і необґрунтованого обмеження релігійної свободи. До ініціатив, що не визначаються як глобальні, належить ініціатива із забезпечення можливості навчання в інклюзивному освітньому середовищі для кожного. Інші питання, що не належать до ініціатив, але порушуються та підлягають обговоренню, включають питання зі станом свободи віросповідання у Федеративній Республіці Нігерія та Республіці Колумбія, у контексті пандемії коронавірусної хвороби 2019, звільнення в'язнів сумління, можливості доступу до Софійського собору (Ая-Софія) для кожного в контексті його перетворенням з музею на мечеть тощо.

Список використаних джерел

1. Помпео Майкл Р. Відповідаючи на заклик до просування релігійної свободи // Посольство США в Україні. 5 лютого 2020. URL: <https://ua.usembassy.gov/uk/answering-the-call-to-advance-religious-freedom/>
2. Єленський Віктор. Релігійна свобода: глобальні виміри // Науковий щорічник "Релігійна свобода". 2011. № 16. URL: https://risu.ua/viktor-yelenskiy-religiynna-svoboda-globalni-vimiri_n49810
3. Freedom of religion or belief in sharp decline in Asia, a European Parliament report says // The European Times. 25 March 2022. URL: <https://www.europeantimes.news/2022/03/freedom-of-religion-or-belief-in-sharp-decline-in-asia-a-european-parliament-report-says/>
4. Україна увійшла до міжнародного альянсу релігійних свобод // Релігія в Україні. 11.02.2020. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/45848-ukrayina-uvijshli-do-mizhnarodnogo-alyansu-religijnix-svobod.html>
5. A Shared Vision for Advancing Freedom of Religion or Belief for All : Statement from the Ministers' Forum of the International Religious Freedom or Belief Alliance URL: <https://cutt.ly/bKkRzvA>
6. Jacob P. Year 2020 marked the highest abuse of Blasphemy laws: CSJ // Centre for Social Justice. Lahore, 2021. 1-5 c. (Factsheet on Abuse of blasphemy laws).
7. Maestre A. "Statement" in the framework of the monthly meeting of the International Religious Freedom or Belief Alliance, Ministry of Foreign Affairs of Colombia, Bogota, 2021.

Oleksandra Karatsiuba, master's degree
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ACTIVITIES OF THE INTERNATIONAL ALLIANCE ON FREEDOM OF RELIGION AND BELIEF

Compilation and thematic monitoring of information messages, thematic summarization, rubrication of messages of the International Alliance on Freedom of Religion and Belief for 2021 allowed to reflect the received information on priority areas in this review article. The paper systematizes and summarizes the internal content of both the Alliance's working papers and reports from open sources, such as the official websites of the participating countries' Ministries of Foreign Affairs, the official website of the United States Department of State, and more. In the article it is discussed and arranged the issues raised by the Alliance in 2021, aimed at protecting religious freedom in the world, and at the level of "global" initiatives, other information messages are considered in detail. Based on the working documents of the Alliance, the main vectors of the Alliance's activities and the main goals of its existence have been identified. Within the work of the Alliance, the activities of such participating countries as the Commonwealth of Australia, the Kingdom of Denmark, the Republic of Cameroon, the Republic of Colombia, the Republic of Estonia, the United States of America is considered. According to the Alliance, the situation of religious freedom in countries such as the Federal Republic of Nigeri, the Islamic Republic of Pakistan, the People's Democratic Republic of Algeria, the People's Republic of China, the Republic of Cameroon, the Republic of Colombia, the Republic of the Union of Myanmar, the State of Qatar is revealed. Conclusions of International Charitable Human Rights Christian Organization "Open Doors" and the Centre for Social Justice – independent centre-right think tank – are considered. The content and conclusions of this scientific article have become one of the sections of the qualification work "2021 Initiatives aimed at protecting religious freedom in the world."

Keywords: religious freedom, the International Alliance on Religious Freedom, the Ministerial Forum, the persecution of religious beliefs, and prisoners of conscience.

8. Qatar's Baha'i religious minority in danger of eradication, Human Rights Council warned. Geneva. 16 March 2022. URL: <https://www.bic.org/news/qatars-bahai-religious-minority-danger-eradication-human-rights-council-warned>

9. Religious Education. Grade I–V. Single National Curriculum // Ministry of Federal Education and Professional Training. Islamabad, 2020. 47 p.

10. Statement on the Use of Technology and Religious Freedom // Ministerial to advance religious freedom. July 18, 2019. URL: <https://cutt.ly/AKkFUhA>

11. Casper Jayson. Summit Produces a "Pentecost" Moment for International Religious Freedom // CT. 2021 URL: <https://www.christianitytoday.com/news/2021/july/irf-summit-religious-freedom-ambassador-brownback-democrats.html>

12. Country Profile – Pakistan // United States Library of Congress. February 2005. URL: <https://www.refworld.org/docid/46f913520.html>

13. Якобчук А. 17 країн хочуть створити Міжнародний альянс по захисту релігійної свободи // Слово про Лово : Християнська газета. 2020. URL: <https://slovoproslovo.info/17-krain-khochut-stvority-mizhnarodnyj-alyans-po-zakhystu-relihijnoi-svobody/>

References

1. Vidpovidaiuchy na zaklyk do prosuvannia relihiinoi svobody. URL: <https://ua.usembassy.gov/uk/answering-the-call-to-advance-religious-freedom/>
2. Viktor YeLENSKYI. Relihiina svoboda: hlobalni vymiry. URL: https://risu.ua/viktor-yelenskiy-religiynna-svoboda-globalni-vimiri_n49810
3. Freedom of religion or belief in sharp decline in Asia, a European Parliament report says. URL: <https://www.europeantimes.news/2022/03/freedom-of-religion-or-belief-in-sharp-decline-in-asia-a-european-parliament-report-says/>
4. Ukraina uviishly do mizhnarodnogo alyansu relihiinykh svobod. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/45848-ukrayina-uvijshli-do-mizhnarodnogo-alyansu-religijnix-svobod.html>
5. A Shared Vision for Advancing Freedom of Religion or Belief for All. URL: <https://cutt.ly/bKkRzvA>
6. Jacob, P. Year 2020 marked the highest abuse of Blasphemy laws: CSJ [Text] / Centre for Social Justice. – Lahore, 2021. – [1-5 s.] – (Factsheet on Abuse of blasphemy laws).
7. Maestre A. (2021), "Statement" in the framework of the monthly meeting of the International Religious Freedom or Belief Alliance, Ministry of Foreign Affairs of Colombia, Bogota.
8. Qatars Bahai religious minority in danger of eradication, Human Rights Council warned. URL: <https://www.bic.org/news/qatars-bahai-religious-minority-danger-eradication-human-rights-council-warned>
9. Statement on the Use of Technology and Religious Freedom. URL: <https://cutt.ly/AKkFUhA>
10. Summit Produces a 'Pentecost Moment for International Religious Freedom. URL: <https://www.christianitytoday.com/news/2021/july/irf-summit-religious-freedom-ambassador-brownback-democrats.html>
11. United States Library of Congress. Country Profile – Pakistan, February 2005, URL: <https://www.refworld.org/docid/46f913520.html>
12. World Watch List Methodology. URL: <https://www.opendoors.org.za/christian-persecution/world-watch-list-methodology/>
13. 17 krain khochut stvority Mizhnarodnyi alyans po zakhystu relihiinoi svobody. URL: <https://slovoproslovo.info/17-krain-khochut-stvority-mizhnarodnyj-alyans-po-zakhystu-relihijnoi-svobody/>

Надійшла до редколегії 02.06.22

УДК: 22/22.06
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.5

К. В. Козар, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-6338-9365
e-mail: kozar.katerina@gmail.com

МІЗОГІНІЯ ТА АПОЛОГІЯ ФЕМІННОГО В БІБЛІЙНІЙ ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Розглянуто Біблію як найбільш ґрунтовне і базове джерело у вивченні концепту фемінності в релігійній традиції християнства. На думку численних феміністичних дослідників, саме Біблія дає можливість прослідкувати онтологічний статус жінки у християнській традиції та зрозуміти специфіку християнських релігійних поглядів на маскуліне та феміне. Доведено думку про те, що завдяки аналізу біблійних постатей можна виокремити необхідні моделі поведінки людини (А. Мілано), осмислити образи-символи у їх варіативності з погляду гендерних досліджень (А. Білика, Н. Чухим та О. Гомілко). Надто, що численні феміністичні богослови та філософи охоче посилаються на Біблію як на найбільш кри-тизоване, "антифеміністичне" джерело (Е. Фіоренца). Отже, постала необхідність вивчення тих аспектів, що стосуються порушеної проблематики для аналізу правильного тлумачення текстів Біблії, особливо перших трьох глав Книги Буття. Зроблено спробу реконструкції реального статусу жінки в Біблії. Розглянуто питання християнського осмислення статусу та історичної значущості біблійних експлікацій фемінного (Е. Б'янкі, а А-М. Пелетсьє).

Ключові слова: фемінність, християнство, Біблія.

Історія розуміння жінки та жіночої проблематики у християнському світі звертає нас передусім до текстів Святого Письма. Адже саме вони є найпершим джерелом, на основі якого було побудовано уявлення про жінку на Заході, а також розроблено її антропологію. Саме Біблія стала знаряддям створення упереджень стосовно "другої статті", водночас являючи собою її апологію. Таким чином, хоча Біблія містить у собі безліч моментів, котрі пов'язані з жінками та їхніми важливими місіями, ми зупинимось лише на деяких вирішальних моментах, які формують ті положення, що є визначальними для утворення найбільш загальних та поширених уявлень про фемінність у християнстві. Адже західна феміністична критика чітко зосереджена на розкритті аутентичної природи жінки через активну антропологічну критику християнства.

Мета статті – показати без спекуляцій, звідки зміг виникнути сталий культурний стереотип про Єву, а отже, і всіх жінок, як головну винуватицю гріхопадіння. Це, своєю чергою, спровокувало виникнення іншого суспільного стереотипу про те, що біблійні тексти та християнство загалом мають жінкозалежну спрямованість. Тому, як пише українська дослідниця О. Гомілко, "тисячолітня традиція феміністичної критики спрямована на спростування цього висновку саме шляхом доведення, що він випливає не зі змісту біблійних текстів, а з інтерпретації цих текстів у культурі, яка відстоює маскулініні сади" [4, с. 185–186].

У цьому сенсі Н. Чухим пише, що "вихідним пунктом у розумінні природи людини, який значною мірою задавав парадигмальне бачення проблем статі для християнського мислення та й всієї європейської культури, є історія творення і падіння, що нею розпочинається Біблія" [8, с. 56].

Саме ці сторінки – це та першооснова, котра постійно цитована, коментована та й найбільш згадувана не лише в релігійній культурі, але й у суспільному житті. Дослідники йменують ці розділи своєрідною антропологією людини.

Таким чином, розділ оповідає про творення людства, одразу визначаючи міру стосунків між чоловіком та жінкою – вони є рівними у своїй гідності, адже людину "на образ Божий її створив як чоловіка та жінку створив їх" [Буття, 1:27]. На додаток, ми бачимо, що Господь сам оцінює своє творіння таким чином: "І побачив Бог усе, що створив: і воно було дуже добре" [Буття, 1:31].

Наступний, другий розділ, присвячений власне створенню жінки: "Недобре бути чоловіку самотнім; сотворю йому поміч, подібну до нього" [Буття, 2:18].

"Взяв Він одне з ребер його і тілом закрив його місце. І перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку, і привів її до Адама" [Буття, 2:21–22]. Саме цей вираз, котрий вказує на жінку як на "поміч", пізніше почав використовуватися у негативних конотаціях.

Однак, якщо помислити, то це слово не могло бути вжите виключно в прямому значенні. Річ у тім, що слово "помічник" вживається у Біблії на позначення тієї допомоги, яку людині надає сам Бог. Суперечливим є й інші рядки про творення жінки як "подібної до нього", тобто до чоловіка. Такий акцент на "подібності" провокує спекулятивні тлумачення, які, однак, були поширені в ранньому християнстві, стосовно того, що жінка була сотворена Богом не за подобою Бога, а лише за Його образом. Як бачимо, вищенаведені факти формують думку про те, що Біблія містить дві версії творення жінки. І, згідно з другою версією, жінка вже не є теоморфною істотою. "Замість творення і чоловіка, і жінки за власною подобою Бог створює жінку після чоловіка, із чоловіка, як помічницю для нього" [8, с. 57].

У патріархально зумовленій інтерпретації тексту чітко простежуються тенденції до розуміння жінки та жіночого тіла як чогось "вторинного", залежного від чоловічого. Водночас феміністичні богослови наголошують на тому, що жінка, будучи сотвореною, щоб отримувати і передавати життя, за своєю природою є джерелом, що здатне породити порятунк. Вона може стати вмістилищем божественної сили, яка відроджує в людях необхідну надію перемоги над гріхом. "У феміністичному тлумаченні цього сюжету тіло набуває трансцендентального змісту" [4, с. 187].

Однак дослідниця Анн-Марі Пелетсьє переконана, що "...це не більше, ніж поетичний, далекий від спекулятивного мислення, спосіб підкреслити тотожність природи" [6, с. 19]. Таким чином, лише "опинившись у присутності жінки, чоловік уперше відкриває вуста, аби висловити своє захоплення та визнати в цьому іншому свою ближню – "це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла"". Ми можемо стверджувати про те, що оригінальність Божого задуму полягає в тому, що тільки в єдності чоловіку і жінці можливо виконати те, для чого вони призначені Богом: "І якщо з однієї людини Бог учинив двох, то це для того, щоб двоє стали "одним", для ще більшої повноти" [6, с. 17]. Тобто ми бачимо, у цих словах Біблія описує певну первісну благодать людського стану.

Наступною найбільш значною сценою є гріхопадіння. Вона оточена численними тлумаченнями, котрі у широкому літературному сприйнятті були спрямовані

на приниження жінки. Так склалося, що людському суспільству притаманно створювати певні бінарні опозиції, котрі в контексті гріхопадіння склалися не на користь жінки. А враховуючи тогочасні панівні неоплатонічні погляди, з яскравою дуалістичною спрямованістю та тенденціями до подолання хаосу, з яким охоче асоціювали жінку, вона – винна у відчуженні людини від Бога, а отже, і повинна бути контрольованою раціональним чоловічим началом. Крім того, вона – інша, а "інше" завжди виключалося за межі суспільного сприйняття. Незважаючи на це, Біблія, зокрема Новий завіт, несе в собі паростки нового ставлення до жінки та реабілітує її для соціуму. Іоанн Златоуст, теж спираючись на Буття 2–3, визначає місце жінки в суспільстві таким чином: "Єва була створена другою після чоловіка та підвладною йому, отже, вся стать має зберігати цю підвладність" [6, с. 44].

Проте варто повернутися власне до Біблії. Варто вказати, що овiane інтерпретаціями входження зла у світ, безсумнівно, відбулося через жінку. Та не в сенсі спокусниці, якою її бачили ранньохристиянські теологи, а в сенсі матері, котра через покоління в покоління передає недосконалість людського єства. Саме людського, а не виключно жіночого або чоловічого, адже обидва були покарані та вигнані з раю. Саме покарання Бога для Єви: "І тягти буде тебе до твого чоловіка, а він буде панувати над тобою" [Буття, 3: 16] провокує певний розрив не лише із Богом, але і з Адамом як представником чоловічої статі, який повинен працювати на землі. Фізичний і соціальний боки гендерного конфлікту призвели до алегоричного трактування Книги Буття: жінка – водночас зваблива та плотська, проте може бути відданою Богові, але лише в разі самозречення перед суспільством, коли стане монахинєю; жінка може підпорядкувати свої плотські пристрасті, але через таїнство шлюбу, де вона підпорядковується чоловікові; при цьому в будь-якому страждає від наслідків свого гріха – менструації, вагітності, болю народження.

Надалі ми зустрічаємо теж велику кількість жінок у біблійній історії. Це величні постаті праматерів, кохани наречені, віддані дружини, шляхетна мудрість яких простежується у тексті. Однак поруч із ними існують і негативні образи – он-як Лотової жінки, перетвореної на соляний стовп за непослух [Буття, 19: 26], жінки єгипетського Потіфара, котра намагалася спокусити Йосифа, доньок Лота, котрі обпоїли батька, і через яких постали цілі народи моавитів і амонітів. Також варто згадати Тамару, котра спокусила свого свекра Юду [Буття, 38: 6–30], проте саме це дало продовження Давидового роду, з якого мав прийти Месія. Так, ці жінки робили аморальні вчинки, проте поруч із ними існували такі чоловіки, як Сіхем, що згвалтував Діну [Буття, 34: 2].

Варто звернути увагу на те, що відбувалось всього-на-всього вдале акцентування на поганих жінках, тоді час як умисно закривалися очі на чоловічі пороки. Тому коли говориться, що жінка у Книзі Буття виключно грішна, то справедливості заради потрібно навести ті жіночі образи, котрі відіграли позитивну релігійну роль. Та коли ми говоримо про біблійну традицію, ми не можемо стверджувати про однозначність, фемінне постійно перебуває в антагонізмі.

Феміністка та філософиня С. де Бовуар висуває таку позицію, себто становище жінок у суспільстві виявляється відмінним від стану всього людства, адже чоловіки "створили" такий світ, у якому жінка, котра визначається як "інша", приречена виступати "другою статтю". Жінка, таким чином, самовизначається і відокремлюється від чоловіка, вона стає несуттєвим поруч з істотним, де чоловік – це Суб'єкт та Абсолют, а вона – лише інша. "Тому не здається дивним, що твори пер-

ших християнських отців церкви грішили антифемінізмом. Зокрема, звертаючись до жінки, Тертулліан стверджував, що вона повинна завжди перебувати в жалобі, лахмітті і каятися безперестанку, аби спокутувати провину за "смерть людського роду" [7, с. 156]. Жінка для нього – це ворота диявола, адже вона перша доторкнулася до дерева Сатани і порушила божественний закон. За агресивністю і надлишковим аскетизмом Тертулліана, імовірно, ховається аналогічний страх перед тим, що жінка може дати життя. У своїй "Моногамії" він з огидою говорить про напади нудоти під час вагітності; про годування грудьми і сумні зміни жіночої фігури після пологів.

Перебуваючи під впливом неоплатонізму, більшість Отців Церкви й надалі дотримувалися такої дуалістичної символіки чоловіче – раціональне, а жіноче – ірраціональне. На думку дослідниці Наталії Чухим, така антична філософія приниження всього фемінного просто наштовхнулася на егалітарні тенденції раннього християнства, де жінки і чоловіки мають однакову духовність і рівні у відпущенні гріхів [8, с. 58].

Водночас у Новому Завіті протягом усього земного життя і служіння Ісуса Христа його супроводжували жінки. Одні з них свідчили про Месію; інші являли собою зразок глибокої віри; треті надавали почесні, помазували на служіння і на смерть; четверті ж отримували зцілення, чим примножували віру оточення. Жінки швидше чоловіків сприйняли вчення Господа і "... хоч не про кожну з них є достатньо інформації, розуміємо, що їхні ролі важливіші, ніж здаються на перший погляд. Адже будь-яка жінка, що з'являється на сторінках Святого Письма, відіграє важливу роль в історії людства. Слова "жінка" або "жінки" зустрічаються в Біблії понад 400 разів, і серед них можна зустріти найрізноманітніших жінок – від служниць до пророчиць" [2, с. 17]. Дослідники пов'язують такі суспільні та релігійні трансформації зі зміною самосвідомості жінок того часу. І справді, християнська проповідь дістала активного відгуку серед жінок, в той час як існувала традиція їх недопущення до суспільного та політичного життя, де панували чоловіки.

Якщо ми знову звернемося до Нового Завіту, то у притчак про закваску [Лк13: 20–21] і про втрачену драхму [Лк.15: 8–10] ми бачимо жінок у їх житейських справах. Вони ж і є тими моделями, що демонструють образ та дії Бога: старанність жінки, що розшукує монету, як зображення найважливішого пошуку в житті; а руки жінки, що готує хліб, символізують турботу Бога про людей і повноту обіцяного Царства. Також зустрічається момент, де Ісус хвалить бідну вдову, яка поклала в скарбницю храму дві дрібні монети, а віддала, на думку Христа, більше за всіх [Мк.12: 43 ів., Лк.21: 1–4]. Варто звернути увагу і на ті чудеса, котрі здійснювались Ісусом Христом. Там вдається теж віднайти вищезгадані моделі: Він виліковує від лихоманки тещу Петра [Мк.1: 30–31; Лк.4: 38–39]; "випрямлює", поклавши руки, "дочку Авраамовому", яка була згорблена вісімнадцять років [Лк.13: 11–16]; змилюється над вдовою з Наїну, "повертає" їй живим єдиного сина [Лк.7: 11–15]; зцілює "жінку, яка страждає кровотечею" і оживляє дочку Яїра [Мк.5: 21–43; Мт. 9: 18–26; Лк.8: 40–56].

На думку італійської дослідниці Андреа Мілано – вибір жіночих постатей як персонажів притч та образів Царства Божого – не випадковий. Саме це зробило жінок такими моделями, з якими покликано ототожнювати себе як жінки, так і чоловіки. У цьому, впевнена дослідника, виражається також "прихований протест проти характерного для патріархальної мови і свідомості ототожнення людини як чоловіка; проти тенденції до символізації Бога в чоловічих категоріях" [5, с. 15].

Не менш важливим аспектом в осмисленні біблійного розуміння фемінності є те, що Ісус не лише дозволив жінкам слухати себе, а й групі жінок слідувати за Ним. Ми віднаходимо вказівки, що жінки "супроводжували Його і служили Йому тоді, як Він був у Галілеї [Мк.15: 41]. Зокрема, Марк теж згадує про жінок, які йшли з Галілеї і перебували біля хреста при розп'ятті. Тому ми можемо припустити, що вони належали до громади Ісуса як його постійні і вірні "учениці". Лука перетворює це коротке, але визначне для дослідників повідомлення Марка в узагальнену розповідь про служіння Ісуса в Галілеї і вказує, знову ж таки, на присутність жінок серед натовпу біля хреста. Це натякає на певну модель жіночого служіння, одночасно являючи собою свідчення включення жінки в соціальний простір буття християнської релігії, де вона розкриває себе не пасивною, а дієюю.

Підтвердження нашої думки можна віднайти також у Енці Б'янкі. Він цитує Франсуа Бовона: "Через ментальність часу, свобода, якою послуговується Ісус, коли називає жінок ученицями, є абсолютно незбагненою, і не менш незбагненою є свобода жінок, котрі залишають власні домівки, щоб долучитися до Ісусової спільноти. Те, що жінок обмежили у служінні дяконії, відповідає тенденції Церкви, але не намірам Ісуса" [3, с. 25]

Також не можна відкинути і інші важливі постаті – Марію і її сестру Марфу з Віфанії, котрі разом зі своїм братом Лазарем були близькими друзями Ісуса [Лк.10: 38-42; Ін .11: 1,5,11–36]. Як наслідок, здається не випадковим і досить закономірним те, що тільки жінки, наскільки нам відомо, не зраджуть Ісуса, залишаться Йому вірні аж до хресної смерті, символізуючи собою чесноту Вірності. На протигагу іншим учням, які розбігаються після арешту Ісуса Христа; від Іуди, котрий Його зрадить; від Петра, який від Нього відречеться. Водночас жінки теж прийшли в Єрусалим та, як і було раніше, оточували Його і слідували за Ним і "дивилися здалека" на розп'яття [Мк.15:40]. Після смерті ж Ісуса вони помазали Його тіло [Мк.14: 47–16: 1 і] та першими побачили порожній гроб [Мк.16: 2-8; Лк.24: 22–23] та Ісуса, котрий воскрес із мертвих [Мт. 28: 8–10]. Варто зазначити, що саме жінки розповіли про це іншим учням [Лк.24: 10, 22–23]. Останній момент часто описували з тієї позиції, що яскраво демонструвала такий жіночий порок, як балакучість.

Таким чином, можна зробити висновок, що поле фемінної проблематики в Новому Заповіті – надзвичайно широке. У новій біблійній традиції жінка повністю віддається Богу, шанує його і залишається вірною до останнього, адже вірить у повноту Обіцяного Царства. А благодать людства закладається не в панівному або підлеглому становищі, а божественному поєднанні. Адже чоловік і жінка не ідентичні і не взаємозамінні, ніхто з них не перевищує іншого, оскільки обидва необхідні. Кожен визначається відповідно до його функцій, оскільки вони доповнюють один одного.

Отже, передусім можна виокремити найбільш популярні полярні моделі сприйняття фемінного у біблійній традиції. Це утвердження, з одного боку, думки про недосконалість жінки, посилення на Божий задум у питанні статевої ієрархії та розподілі праці у Старому Заповіті. Сюди ж додається визнання провини жінки у гріхопадінні, з чого випливає закономірне підпорядкування чоловікові (як-от образ Єви). У цьому контексті важливим феноменом для майбутнього вивчення виступають дві версії творення людини у Книзі Буття.

З іншого боку, не можна виключати наявність і такого фактора, що водночас простежуються яскраві паростки апології жіночої природи, які яскраво виявляються у Новому Заповіті. Зазвичай осмислюється фемінність не через протиставлення жінки та чоловіка, а через розуміння особливостей обох статей та акцентуації на тому, що їх об'єднує. Тут беруться до уваги дієві жінки, чий вплив на соціокультурний простір відобразився на цілих поколіннях жінок (як-от образ Діви Марії та Марії Магдалини), через що з'явилася необхідність переосмислення онтологічного статусу жінки та всього фемінного у християнстві.

Список використаних джерел

1. Біблія: Святе Письмо / пер. І. Огієнка. Випр. вид. К.: Асоціація "Духовне відродження". Дорога Правди: Книгоноша, 2015 1226 с
2. Більк А. Д. Біблійні жінки. Новий Завіт. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2011. 144 с.
3. Б'янкі Е. Ісус і жінки / Пер. Галина Теслюк; наук. ред. Юрій Вестель, Іванна Мовчанюк; упоряд. Олег Конкевич; передне слово Анн-Марі Пельтьє. Київ: Дух і Літера, 2020. 142 с.
4. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наук. думка, 2001. 340 с.
5. Мілано А. Жінчина і любов в Библии. Эрос, агапа, личность. СПб.: Алетейя, 2011. 344 с.
6. Пельтьє А.-М. Християнство та жінки. Двадцять століть історії. К.: Дух і літера, 2016. 156 с.
7. Тертуллиан. Избранные сочинения / Пер. с лат.; общ. ред. и сост. А. А. Столjarова. М.: Прогресс, Культура, 1994. 448 с.
8. Чухим Н. Візія жінки в західній філософській традиції (від античності до модерну). К.: Київський інститут гендерних досліджень, 2006. 192 с.

References

1. Biblija: Svjate Pys'mo (2015) / per. I. Ogijenka – Vypr. vyd. – K.: Asociacija "Duhovne vidrozhennja" / Doroga Pravdy: Knygonosha, – 1226 s.
2. Bilyk, A. D. (2011). Biblijni zhinky. Novyj Zavit. / A. D. Bilyk. – Ternopil': Navchal'na knyga – Bogdan – 144 s.
3. B'janki, E. (2020) Isus i zhinky : per. s ytal. / Enco B'janki; Per. Galyna Tesljuk ; nauk. red. Jurij Vestel', Ivanna Movchanjuk ; uporjad. Oleg Konkevych ; perednje slovo Ann-Mari Pel't'je. – Kyjiv : Duh i Litera – 142 s.
4. Gomilko, O. (2001) Metafizyka tilesnosti: koncept tila u filosofsk'omu dyskursi/ O'l'ga Gomilko – K.:Nauk. dumka. – 340 s.
5. Milano A. (2011) Zhenschnyna u ljubov' v Byblyi. Eros, agapa, lychnost' / A. Milano. – SPb., Aletejja. – 344 s.
6. Pel't'je, A.-M. (2016) Hristyjanstvo ta zhinky. Dvadcjat' stoliť istoriji / Ann- Mari Pel't'je / Per. z fr. – K.: Duh i litera – 156 s.
7. Tertullyan, (1994) Yzbrannnye sochynenyja / Tertullyan / Per. s lat., obsch. red. Y sost. A. A. Stoljarova. – M.: Progress, Kul'tura – 448 s.
8. Chuhym, N. (2006). Vizija zhinky v zahidnij filosofsk'ij tradyciji (vid antychnosti do modernu) / Natalija Chuhym. – K.: Kyjivsk'ij instytut gendernyh doslidzhen' – 192 s.

Надійшло до редколегії 01.06.22

Kateryna Kozar, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

MISOGYNY AND APOLOGY OF THE FEMININE IN THE BIBLICAL CHRISTIAN TRADITION

The article considers the Bible as the most thorough and basic source for studying the concept of femininity in the religious tradition of Christianity. According to many feminist researchers, it is the Bible that makes it possible to trace the ontological status of women in the Christian tradition and to understand the specifics of Christian religious views on masculine and feminine. The opinion is proved that thanks to the analysis of biblical figures, it is possible to identify the necessary models of human behavior (A. Milano), to understand the images-symbols in their variability from the point of view of gender studies (A. Bilyk, N. Chukhim and O. Gomilko). Moreover, numerous feminist theologians and philosophers willingly refer to the Bible as the most criticized, "anti-feminist" source (E. Fiorenza). Therefore, it became necessary to study those aspects related to the raised issues for the analysis of the correct interpretation of the texts of the Bible, especially the first three chapters of the Book of Genesis. The article presents an attempt to reconstruct the real status of women in the Bible. The issue of the Christian understanding of the status and historical significance of the biblical explanations of the feminine is considered (E. Bianchi and A.-M. Peletier).

Keywords: femininity, Christianity, the Bible.

УДК: 18:281.6:264-913:281.6
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.6

І. В. Кондратьєва, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-3571-1681
E-mail: kondratieva@knu.ua

І. М. Фенно, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-8268-7675
E-mail: ira.fenno@gmail.com

РОСЛИННА ОБРАЗНІСТЬ В ЕСТЕТИЦІ КУЛЬТОВИХ ПРАКТИК ВІРМЕНСЬКОЇ АПОСТОЛЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Присвячено дослідженню рослинної образності як важливої естетично-семантичної складової частини культових практик Вірменської Апостольської Церкви. За допомогою текстологічного, семіотичного й феноменологічного методів проаналізовано імпліцитний зміст окремих рослинних образів культового простору церкви. Виявлено, що різні елементи вірменського сакрального мистецтва використовувались для розкриття основ віровчення, відтак це забезпечило формування самобутньої теоестетики. Вірменське сакральне мистецтво формувало естетичний світ образності християнської релігії. Доведено органічну включеність рослинної образності в загальну християнську картину світу, відображену в художніх репрезентаціях мистецтва сакральної скульптури та церковної поезії, джерелом натхнення яких була біблійна й ранньохристиянська образність, символічні інтерпретації якої поглиблювали розуміння євангельських істин та конститували самобутній естетичний світ вірменської національної культури. Прیدілено увагу дослідженню рослинної образності в культових практиках, зокрема на прикладі монументальних хачкарів, богослужбових текстів шакаранів, присвячених Святій Богородиці та християнським святым, які особливо популярні у вірменського народу, передусім св. Григорію Просвітителю. Таким чином, рослинна образність посідає важливе місце у храмових культових практиках Вірменської Апостольської Церкви, а також естетичній сфері вірменської національної культури та етносвідомості.

Ключові слова: рослинна образність, Вірменська Апостольська Церква, естетика, культова практика, хачкар, гранат, шакаран.

Актуальність теми дослідження. Вірменська Апостольська Церква (далі – ВАЦ) є не тільки самобутньою, давньою інституцією серед кола християнських церков, а й являє собою оригінальний культурний світ, оприявлений у багатому своїм богословським змістом та мистецькою формою культом, релігієзнавчий, естетичний, мистецтвознавчий та культурологічний аналіз якого заслуговує на окремий дослідницький дискурс. Зазначимо, що вивчення вірменського церковного культу є особливо актуальною темою для вітчизняної науки, оскільки ця церковна спільнота була присутня на українських землях із часів середньовіччя [6, с. 639–640], а в сьогоденні простежується відродження духовного життя спільнот ВАЦ, розбудова церковних структур, скажімо, в Києві триває будівництво величного кафедрального собору, в оздобленні якого, безумовно, буде використано традиційні образи й мотиви вірменського сакрального мистецтва, серед яких рослинна тематика посідає важливе місце.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В українському та закордонному релігієзнавстві не здійснювалася системний аналіз рослинної символіки тих чи інших культових практик вірменського християнства, тому, відповідно, в аналізі запропонованої у цій статті наукової проблеми слід звернутися до окремих вірменознавчих робіт, що стосуються релігійного культу ВАЦ. На сьогодні найбільш узагальнювальною працею, що стосується вірменських хачкарів, є монографія Тетяни Варданесової "Культура хачкарів IX–XVII ст. Арагацотна і Котайка: Історико-археологічне дослідження" (Єреван, 2016). Дослідження Ніни Степанян "Мотив граната в ранньосередньовічному образотворчому мистецтві Вірменії" (2008) використано для висвітлення одного з головних рослинних образів вірменської культури. За джерело для цитувань молитовних текстів, де є рослинні образи, використовуватимемо молитвослов "Господи! Отверзи уста мої..." (Єрусалим, 2017), у якому

теперішній настоятель єрусалимського вірменського монастиря Святих Архангелів (який становить один сакральне-архітектурний комплекс із вірменським собором Святого Якова) Гевонд Вардапет Оганесян переклав із давньовірменської мови найбільш вживані молитовні правила ВАЦ. У розкритті теми спиратимемося на дослідження провідних сучасних медієвістів у напрямку вірменістики Крістіни Маранчі [7–8] і Томаса Ф. Метьюса [11], що акцентують на зв'язку мистецтва з літургією, унаслідок діалогу яких простежується своєрідне оживлення християнської містерії.

Мета статті – дослідження рослинної образності як важливої естетично-семантичної складової частини культових практик Вірменської Апостольської Церкви.

Методологія статті полягає у використанні текстологічного, семіотичного й феноменологічного методів як оптимального інструментарію для розкриття імпліцитного змісту окремих рослинних образів культового простору ВАЦ.

Виклад основного матеріалу. Стаття структурована на два тематичних блоки, що стосуватимуться рослинних образів обрядових практик ВАЦ у пошануванні хреста, а також культу Богородиці та святих.

Оскільки художній образ є "формою відображення (відтворення) об'єктивної реальності в мистецтві з позиції певного естетичного ідеалу" [3, с. 137], то вірменське сакральне мистецтво як органічна частина церковного культу використовувало парадигму власного віровчення, що формувало самобутню теоестетику.

У вірменському мистецтві сформувався окремий феномен – хачкар ("хач" – хрест, "кар" – камінь) – меморіальна споруда, що репрезентує не тільки богословський зміст, а й художньо-образні пошуки найкращих митців протягом століть. Відзначимо, що у вірменському сакральному мистецтві мало поширені ікони, оскільки, як вважається, надмірне їх пошанування межує із небезпекою гріха ідопоклонства, тому в домів-

ках обов'язково має бути саме хачкар, освячений за вірменською традицією, а приватні іконостаси не рекомендуються. Звісно, що природно-географічні умови, наявність у горах туфа – легкої, піддатливої для різця майстра гірської породи, що характеризується довговічністю, стійкістю від вологи, морозів і високої температури, також сприяли розвитку цього унікального вірменського мистецтва, що естетично-образно прославляло спасенню смерті Ісуса Христа.

На вірменських кам'яних хрестах зазвичай не зображають тіло Ісуса Христа, натомість орнаментальна багата образність становить окремих наратив, який виражений і рослинною символікою. У центрі художньої композиції хачкарів квітує хрест як орнаментальне представлення дерева життя і таємниці страждань, смерті та воскресіння Христа. На нашу думку, відсутність зображення тіла Ісуса Христа на хрестах у вірменському релігійному культі пов'язана, з одного боку, із тим, що національне сакральне мистецтво формувалося у перші століття розвитку християнства, коли воно відзначалося надзвичайною чистотою релігійних уявлень, і було найсуворіше заборонено відтворювати лик Ісуса в будь-якому вигляді – живописному або скульптурному, а з іншого, географічною віддаленістю Вірменії від інших християнських народів, де поступово зображення тіла Сина Божого з'явилося на хресті та пройшло певну еволюцію свого розвитку протягом середньовічної епохи під впливом вимог культових практик і естетичних принципів.

На хачкарах нерідко можна побачити образ граната – національного вірменського символу Дерева Життя. Треба зауважити, що після прийняття християнства образ винограду як один із панівних у християнському символізмі, що позначав собою таїнство євхаристії, кров Ісуса Христа, пролиту за спасіння людського роду, "витісняє" на певний період із вірменської культури образ граната, що був пов'язаний із язичницькими культовими практиками: "У дохристиянські часи плоди граната присвячували Богині матері і як перший плід, і як плід, що символізував груди Анаїт – Богині плодючості. А вином, виготовленим із соку граната, наче нектаром, живильною рідиною омивали священний вівар. З пошануванням Дерева було пов'язане також пошанування зерна, і перед покосом Анаїт приносили в дар перший сніп сіна. Після прийняття християнства на капищах Анаїт було зведено церкви, присвячені Богородиці. Робилося це цілком свідомо: ті почуття, які плекав народ до Богині Матері, переносилися на пошанування Діви Марії. Замість снопів сіна їй приносили "Хачбури" – хрести, зроблені з пшеничних колосків, а замість граната досі в церковному ритуалі використовують виноград. З плином часу вирощування винограду у Вірменії розвинулося та поширилося, а граната – пішло на спад" [6, с. 213]. Така практика відторгнення усього, що було пов'язане з попередніми віруваннями, властиве для християнства в різних народів, проте, як відомо, на рівні образів, символів, частково переосмислених, вони входять у церковні культові практики. Така сама історія образу граната. Пригадується геніальна кінопритча Сергія Параджанова "Колір граната" (1968), в якій в особливій наративній стилістиці, яка значно ближча до живопису, ніж до традиційного художнього кіно, розповідається про вірменського поета Саят-Нова (1712–1795). У цій картині немає ні монологів, ні діалогів, а лише окремі сцени, наче на мініатюрах давнього літопису, де розкривається через поетичні образи, серед

яких домінує гранат, духовний світ митця попередніх століть, історію його стосунків із владою та релігією.

Звернемося до іншого виду мистецтва – літератури, зокрема до такого її жанру, як шакаран (церковний піснеспів, присвячений Ісусові Христові, Богородиці або святому), у якому серед поетичних засобів рослинна образність посідає важливе місце.

У "Книзі скорботних піснеспівів" (глава 81) людський рід після гріхопадіння порівняний із бідною, безплідною рослиною: "Позбувшись плодів, кущ смоківниці, безплідної / Протягом трьох років, що містить у собі / Віковічність часу: минуле з теперішнім та майбутнє / Довга бездіяльність, що облаштувалася у саду цього світу / Та прикрашена метушливою листвою, позбавленою плодів, – / Ось це жалюгідна подоба роду людського" [5, с. 113]. У покайному шакарані покірний молільник визнає: "Я – олива дикоростуча, безплідна, гідна лише для зрубу" [5, с. 153]. І лише Ісус Христос – Дерево Життя – здатний спасти від мороку гріха.

Вважається, що кожен вірменин повинен мати вдома, окрім Біблії, для приватного використання молитвослов св. Григора Нарекаці "Книга скорботних піснеспівів". У цьому зібранні молитов є чимало звертань до Богородиці, де Вона порівнюється із найкращими проявами рослинного світу: "Едем одушевлений, / Дерево Життя безсмертне, огорожене полум'яним мечем <...> О Дерево Життя з Благословенним Плодом" [5, с. 107]. У шакарані на Різдво Святої¹ Богородиці читаємо: "Нині виросла від Анни купина – Марія, в якій розгорілося божественне вогнище; (купина), яку бачив Мойсей на Синаї, як прообраз Діви, охопленої неприступним світлом <...> Неплідна мати нині народила Тебе від кореня Єсеевого Деревом Життя, розквітла Владичице, Яка дала у (свій) час людям плід – Хліб Життя, Який зійшов з неба: будь, Свята, заступницею за душі наші" [5, с. 110]. Порівняння Богородиці зі старозавітною Неопалимою Купиною є не тільки зверненням до прообразу з історії спасіння, а й включенням в особливо шанобливе ставлення до пошанування святого місця у культових практиках ВАЦ: у вітарну частину священнослужителям не можна входити у звичайному взутті, що використовується на вулиці, необхідно перевзутися у вишеступові взуття, а під час звернення євхаристії священник загалом знімає його, віддаючи особливу повагу до здійснюваного таїнства – наче за вказівкою Мойсеєві не наближатися до палаючого куща у взутті.

Рослинна образність у звертаннях до Богородиці, зокрема, порівнюється із райською дійсністю: "Свята Діво, Дерево Життя, насаджене в Едем! Ти, Яка привела у (визначений) час від Отця народжений Цвіт, дала людям Сина як плід; вкушаючи Його тіло з надією (на Його воскресіння), ми здобули безсмертя: сього ради в день Різдва Твого благословляємо Тебе. Владичице, розумна земле, поле, вільне від терня гріхів! Ти народила небесну рослину без сімені, через Яку дала справглому нашому еству Хліб Життя: сього ради в день Твого Різдва благословляємо Тебе. Свята Діво, хмарино, вільна від земних бажань, горнило божественного полум'я, Ти зсилала на розумну землю Росу, Яка витікала від Отця та створила у нашому естві священні рослини праведності: сього ради у день Різдва Твого благословляємо Тебе" [5, с. 111–112]. Один із образів раю (з грец. *parádeisos* – "сад, парк") у християнській літературній, іконографічній та фольклорній традиціях розвива-

¹ У перекладі релігійних назв та імен намагалися наблизити їх до традиції слововикористання у конфесійній мові ВАЦ.

ється як сад із відповідною системою рослинної образності й символічності [1, с. 171].

У культурі святих ВАЦ апостоли посідають особливе місце, зокрема, під час закладення фундаментів майбутнього вірменського храму обов'язково в його основу закладається шістнадцять каменів, що символізують дванадцятьох апостолів, трьох євангелістів (Іван є й апостолом) та святого Григорія Просвітителя – це таке особливе підкреслення того, що вони повинні бути своєрідними стовпами храмової будівлі як найближчі свідки земного життя Христа – глави Церкви. У шакарані "Дванадцятьом апостолам і Павлу" знаходимо чимало рослинних символів, що естетично виражають самовіддане служіння у поширенні Євангелія першими учнями Ісуса Христа: "Основи святого (нового) Сіону, положені миродержавними руками Слова! О, гори непорушні! Доли квітчасті <...> Вогняні стіни Отцем насадженого винограду" [5, с. 130].

Богословсько-поетичне іменування заслуг святих ВАЦ із переведенням естетичних реєстрів із матеріального світу в духовний здійснюється за допомогою рослинної образності. У шакарані святому Григорію Просвітителю, першому Католику всіх вірмен, Церква співає такими урочистими рядками, переповненими, зокрема, рослинною образністю, інтерпретація якої вимагає звернення до біблійного символізму: "У цей день радісно ликує Церква – дерево, насажене Богом та вкрите квітами, від якого даний нам безсмертний пагін – владика Григорій, який плодами своїми наповнив усю землю. Гілка, наповнена гронами істинної виноградної лози, яку насадила десниця Бога Отця! <...> Весняний подих південного вітру, зігрітого вогнем Божественного Духа, від Якого (вогню) розтопився лід ідолослужіння народів, що проживали на півночі та розквітли богопізнанням. Владика Григорій! Ти – новий солодкий рай, насаджений у вірменській країні, що коштувало поту та праці багатьох; ти, зрошений потоком слова істини, дав від себе дивно-прекрасні пагони, вкриті безліччю квітів <...> Владика Григорій – дар апостольський; багряна троянда, що розпустилася від тернистого коріння! Ти наповнив солодкими пахощами Вірменську країну, поширюючи серед нас аромат (істинного) бачення" [5, с. 126–127]. У традиційній для середньовічної літератури, одним із джерел якої була біблійна образність та символічність, автор цієї молитви на честь святого покровителя й офіційного першого глави ВАЦ порівнює світло християнської віри з виноградною лозою і райськими квітами, на відміну від терня попередніх вірувань. Святий воєначальник мученик Саргіс названий "південним вітром у квітчасте поле" [5, с. 133].

У шакарані "Святим дівам, супутницям святої Ріпсіме" рослинна образність є ремінісценцією ідилічної картини райського саду з його буйноцвіттям: "Знову (з'являється) творча сила (як і спочатку) і знову прикрашається богонасаджений Едем: адже Дерево Життя (Христос), насажене у раю (в церкві), принесло нам плід – блаженну Ріпсіме <...> Ви – гілки істинної виноградної лози – Христа. І виноградні грона, що пройшли крізь точило (і принесли себе) небесному виноградареві; ви дали потоптати себе у ваших точилах, щоби насолодитися небесною чашею" [5, с. 135–136]. Виноградна образність є атрибутом мученицької смерті Ріпсіме та її подруг, які воліли прийняти мученицьку смерть заради збереження власної чистоти й богопосвяченості, але й принести своєю жертвою духовну користь – стати насінням християнської релігії для вірменського народу. Їхній приклад стійкості у вірі став однією з при-

чин того, що в 301 р. Трдат III Великий разом зі своїм двором та всім народом приймає християнство як державну релігію. Святий архієпископ Мецбінський Яків також порівнюється із виноградною лозою [5, с. 140].

Рослинна образність широко представлена в орнаментіці інтер'єрів вірменських храмів, а саме: у різьбленні на камінні, дереві, розписах плиток, тканин і килимів. Наприклад, у вірменському соборі святого Якова в Єрусалимі вотивні подарунки вірних зібрані і на вівтарі, під яким покоїться тіло першого єпископа святого міста Якова, брата Господнього, у вигляді декоративних елементів оздоблення з дорогоцінних металів задля увіковічення пожертв паломників та парафіян. Вважається, згідно із середньовічним переданням, що ця святиня була збудована на місці саду, де ще раніше був дім святого, тіло якого спершу було поховане у Кедронській долині, поза стінами Єрусалиму. Додамо, що на ранніх етапах формування культу вірменського християнства вівтарі були простими кам'яними плитами, без будь-якого оздоблення, яке могло б відволікати вірних від звершуваної євхаристії. Проте з часом під впливом інших національних культур та щирого прагнення віруючих естетично оздобити святилище почали вівтарні частини прикрашати декоративними орнаментами, зокрема й рослинними образами. Окрім граната, винограду, лілії, "традиційно зображувалися також такі рослинні мотиви: "ялинковий" (стилізований колос), пальма, лотос, акант, маслина, мигдаль, платан. Зустрічаються і зображення кипариса, дубу, сосни, смоківниці, акації, очерету, папірису, гарбуза, бавовни, мальви, берізок, трилисників тощо. Дуже багато і рослинних мотивів, настільки стилізованих та узагальнених, що вони втратили зв'язок із первісною, природною формою, наприклад: розети, пальмети, стилізовані квіти, кущі та дерева, листковий орнамент, мотив лоза, яка в'ється, рослинні гірлянди" [6, с. 210].

Висновки. Уперше у релігієзнавчій науці досліджено рослинну образність у культових практиках Вірменської Апостольської Церкви, зокрема на прикладі монументальних хачкарів, богослужбових текстів шакаранів, присвячених Святій Богородиці та християнським святим, які особливо популярні у вірменського народу, передусім св. Григорію Просвітителю. Доведено органічну включеність рослинної образності в загальну християнську картину світу, відображену в художніх репрезентаціях мистецтва сакральної скульптури та церковної поезії, джерелом натхнення яких була біблійна й ранньохристиянська образність, символічні інтерпретації якої поглиблювали розуміння євангельських істин та конститували самобутній естетичний світ вірменської національної культури.

Як доводить проведене дослідження, вірменське сакральне мистецтво було одним із перших, що формувало естетичний світ образності християнської релігії, зважаючи на її прийняття як державної на початку IV ст. Рослинна образність належить до панівних тем у розгортанні творчої думки в різних видах мистецтва, зокрема скульптурі (хачкар) та літературі (шакаран), які стали органічною частиною культових практик вірменського церковного обряду, який вирізняється самобутністю й емоційною поетичністю образів, символічна глибина яких суголосна із семантичними концептами біблійних текстів. Рослинна образність посідає важливе місце у храмових культових практиках ВАЦ, а також естетичній сфері вірменської національної культури та етносвідомості.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 2-ге вид.. К. : Дух і Літера, 2004. 640 с.
2. Варданесова Т. Культура хачкарів IX–XVII вв. Арагацотна і Котайк: Историко-археологическое исследование. Ереван : Изд. ЕГУ, 2016. 192 с.
3. Герчанівська П. Культурологія: термінологічний словник. К. : НАККІМ, 2015. 439 с.
4. Кондратьєва І. Становлення віроповчального та освітнього потенціалу Вірменської Апостольської Церкви. *Гілея*. 2013. Вип. 71 (№ 4). С. 639–645.
5. Оганесян Г. В. Господи! Отверзи уста мои... : молитвослов. Іерусалим : Монастырь Святых Архангелов, 2017. 310 с.
6. Степанян Н. Мотив граната в раннесредневековом изобразительном искусстве Армении // Историко-филологический журнал. 2008. № 2. С. 210–229.
7. Maranci C. Medieval Armenian Architecture: Constructions of Race and Nation. Jerusalem : Hebrew University, 2001. 282 p.
8. Maranci C. Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia (Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages). Turnhout : Brepols Publishers, 2015. 281 p.
9. Mathews T. Art and Architecture in Byzantium and Armenia: Liturgical and exegetical approaches. Variorum Collected Studies series. Aldershot : Ashgate, 1995. 312 p.

References

1. Averintsev, S. (2004). Sofia-Logos. Lexicon. 2nd ed. K. : Dukh i Litera [in Ukrainian].
2. Vardanesova, T. (2016). Culture of khachkars IX-XVII centuries of Aragatsotn and Kotayk: Historical and archaeological research. Yerevan : Izd-vo YGU [in Russian].
3. Herchanivska, P. (2015). Cultural Studies: Terminology Dictionary. K. : NAKKIM [in Ukrainian].
4. Kondratyeva, I. (2013). The becoming of doctrinal and educational potential of the Armenian Apostolic Church. *Gileya*, Vyp. 71 (№4), 639–645 [in Ukrainian].
5. Oganesyanyan, G. V. (2017). Lord! Open my lips... : prayer book. Jerusalem : Monastyr Svyatykh Arkhangelov [in Russian].
6. Stepanyan, N. (2008). Motive of pomegranate in the Armenian early Medieval fine arts. *Istoriko-filologicheskiiy zhurnal*. № 2, 210–229 [in Russian].
7. Maranci, C. (2001). Medieval Armenian Architecture: Constructions of Race and Nation. Hebrew University.
8. Maranci, C. (2015). Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia (Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages). Brepols Publishers.
9. Mathews, T. (1995). Art and Architecture in Byzantium and Armenia: Liturgical and exegetical approaches. Variorum Collected Studies series. Aldershot : Ashgate.

Надійшла до редколегії 15.06.22

Iryna Kondratyeva, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Iryna Fenno, Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Associate professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE PLANT IMAGERY IN THE AESTHETICS OF THE CULT PRACTICE OF THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH

The article is devoted to the study of plant imagery as an important aesthetic-semantic component of the cult practices of the Armenian Apostolic Church. The Armenian Apostolic Church is not only a unique, ancient institution among the circle of Christian churches, but also represents an original cultural world, manifested in a cult rich in its theological content and artistic form, that's why it deserves to be present in the religious studies, aesthetic, cultural, historical research discourses. Using textological, semiotic and phenomenological methods, the authors analyze the implicit content of individual plant images of the cult space of the church. Various elements of the Armenian sacred art were used to reveal the foundations of the dogma, which ensured the formation of an original theo-aesthetics. Armenian sacral art formed the aesthetic world of imagery of the Christian religion. The organic inclusion of plant imagery in the general Christian picture of the world, reflected in the artistic representations of the art of sacral sculpture and church poetry, the inspiration of which was the biblical and early Christian imagery, which symbolic interpretations deepened the understanding of the evangelical truths and constituted the original aesthetic world of the Armenian national culture was proved. In the article, the authors pay attention to the study of plant imagery in cult practices, in particular with the example of monumental khachkars, liturgical texts of the shakarans dedicated to the Holy Virgin and the Christian saints, which are especially popular among the Armenian people, first of all St. Gregory the Illuminator. Thus, the plant imagery occupies an important place in the temple cult practices of the Armenian Apostolic Church, as well as in the aesthetic sphere of the Armenian national culture and ethno-consciousness.

Keywords: plant imagery, Armenian Apostolic Church, aesthetics, Cult Practice, khachkar, pomegranate, shakaran.

УДК: 234.23
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.7

І. Г. Максименко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9662-543X
e-mail: mrdkigorm@gmail.com

ПРОБЛЕМИ ВІРИ Й РОЗУМУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ МИСЛИТЕЛІВ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Проаналізовано ключові праці таких визначних мислителів доби Київської Русі, як Іларіон Київський, Климент Смолятич, митр. Никифор, Кирило Турівський та Данило Заточеник. З особливою увагою було проаналізовано, яке місце ці мислителі надавали людському розуму та якою була його роль у важливих питаннях людського спасіння. Акцент було зроблено на проблемі співвідношення віри та розуму в роботах цих мислителів. Було визначено, що у філософській думці доби Київської Русі простежується явний акцент на особливій ролі розуму в пошуках божественної істини. Розум допомагає відокремити праведне від хибного, опанувати чесноти, зрозуміти хибність ідопоклонства та істинність Християнства, пізнавати Бога як Трійцю та здобувати божественну премудрість. Також для філософії Київської Русі в питаннях віри в Бога характерний кордоцентризм, тобто переконання в тому, що "серце" є центром та джерелом духовного пізнання. Водночас це не означає, що пріоритетною у філософській думці Київської Русі вважалась лише "сліпа віра". Розум дуже високо цінується та інколи навіть абсолютизується у справі духовного зростання. Серце як духовний орган у своєму прагненні до Бога та чеснот відіграє важливу роль в освяченні розуму. І, як ми можемо бачити в багатьох текстах мислителів, саме розум, на думку руських мислителів, веде людину до пізнання істини Християнства та Бога-Трійці. Використовувався історичний метод дослідження, метод аналізу, індуктивний та дедуктивний методи.

Ключові слова: віра, розум, серце, Київська Русь, кордоцентризм, філософія.

Важливим питанням середньовічної християнської філософії і теології була проблема співвідношення віри та розуму. З одного боку, одкровення, догмати та деякі біблійні сюжети неможливо пояснити, послуговуючись лише розумом, і необхідно приймати з вірою, з іншого боку, людина завжди шукала розумні аргументи на користь Християнства та намагалась пізнавати Бога розумом. З погляду релігійної психології, на думку О. І. Предко, "віра, яка перебуває під впливом авторитету, дозволяє людині сприймати всю інформацію, яка йде від нього без будь-якого критичного оцінювання" [4, с. 46]. Таким "авторитетом", безумовно, може виступати і релігійний текст, і духовний лідер. Постає проблема співвідношення, пошук тієї грані, до якої людина має сліпо вірити в чудесне одкровення та критично ставитись до всього, що не проходить фільтр розумного аналізу. Беручи свій початок з часів появи апологетики, ця проблема по-різному розв'язувалась у різні часи.

Після появи та поширення Християнства на теренах Київської Русі почалися великі зміни. З'явились письменство та грамотність. Поступово запусився процес інтеграції зі світовою філософською думкою минулого. Книжники Русі знайомились із творами Піфагора, Демокрита, Платона, Арістотеля, Іоанна Дамаскіна та інших видатних мислителів. Не залишилися поза увагою і значно вплинули на оформлення філософської думки Київської Русі представники патристики, такі як Іоанн Златоуст, Василій Великий, Григорій Богослов та інші. Руські мислителі створили низку текстів, у яких ділилися своїми роздумами на богословські теми, порушували питання духовного розвитку та пошуку Бога [8, с. 16]. Тому питання співвідношення віри та розуму постало у своїй актуальності і у філософській думці мислителів доби Київської Русі. Як розв'язувалась ця проблема, і пропонується далі розглянути, аналізуючи творчість низки мислителів.

Передусім філософію Київської Русі неможливо аналізувати, не згадавши про "Слово про закон і благодать" Іларіона Київського (? – бл. 1054–1055). На думку дослідників, воно було виголошено в Софії Київській перед князем з його оточенням [1, с. 8]. У "Слові" Іларіон згадує біблійні події, порівнюючи Агар та Сару із за-

коном та благодаттю. Виконання закону він ставить нижче від благодатного життя у Християнстві подібно до того, як Агар мала нижчий статус, ніж законна дружина Авраама Сара [1, с. 14].

Характерною особливістю "Слова ..." є спроби автора пов'язати історію Русі з глобальною історією розвитку Християнства. Від Христа віра поширилась по всій землі та дійшла до руського народу, котрий перед цим був язичником, ідопослужителем, а тепер отримав спасительну віру в Трійцю та надію на спасіння. Важливою подією навернення народу Іларіон завдячує князю Володиміру, котрого порівнює з апостолами, що пішли проповідувати в різні частини світу та хрестити народи [1, с. 15].

Володиміра автор "Слова ..." наділяє великою кількістю чеснот, такими як правдолюбство, міць та військова вдача. Ці чесноти посприяли сходженню особливої божої благодаті та просвітленню княжого розуму. Іларіон наголошує, що саме в серці князя був освячений та очищений розум. Унаслідок цього князь розумом збагнув істинність Християнства та віри у Трійцю: "...зажадав він серцем, загорівся духом, щоб і собі стати християнином" [1, с. 18].

Серце Іларіон вважав також джерелом волі та бажання слідувати шляхом праведності. Саме з цього центру здійснюється потяг до божественного, всього доброго та праведного. Праведне життя, у свою чергу, викликає особливу божу милість та просвітлення розуму: "... і засяяв розум у серці його, щоб розуміти суєту ідольської омани" [1, с. 18].

Іларіон ставить у заслугу князеві його "розумний" прихід до Християнства та віри в Бога. Освячений розум дав змогу князю зрозуміти згубність омани ідопоклонства та обрати віру в єдиного Бога у Трійці: "... коли жив він і землю пас правдою, мужністю ж і розумом, зійшла на нього милість Вишнього ... і засяяв розум у серці його, щоби розуміти суєту ідольської омани, стягнути єдиного Бога..." [1, с. 18]. І це відбулось зовсім не завдяки здивуванню через споглядання надприродних чудес: "Не бачив, як біса вигонили ім'ям Ісуса Христа, як болящих зціляють, як німим мову дарують..." [1, с. 19]. На думку Іларіона, таке навернення є особливим

здобутком та заслугою князя, адже були правителі, які і чудеса бачили, але все одно християн гнали, а Володимир ніяких чудес не споглядав, але до віри у Трійцю прийшов: "Інші царі ... які бачили, як усе це творилося святими мужами, не вірували, а навпаки, на муки і страждання віддавали їх" [1, с. 19].

Тобто можна сказати, у "Слові" Іларіона Київського такі поняття, як віра та розум, не протиставляються та взаємно не виключаються. Прийняття Християнства – це радше акт політичний, результат гострого розуму князя. Віра вважається не тільки святим актом, але й розумним. Гострий просвітлений благодаттю розум є великим скарбом. Розум очищується Богом у серці та приводить до віри у Трійцю.

Варте уваги і "Послання Никифора, митрополита Київського, до князя Володимира, сина Всеволода, сина Ярослава". Митрополит Никифор (? – 1121), котрий у 1104–1120 рр. очолював київську митрополію та освячував сходження на великокняжий престол Володимира Мономаха, у цьому посланні розглядає психологію людини та її пізнавальні можливості, дає поради для духовного зростання та боротьби з гріхами.

Никифор протиставляв душевне та тілесне в людині: "і противиться плоть духові, а дух плоті" [5]. Душевне він ставив набагато вище від тілесного, закликав побороти гріховні прояви плоті, щоби здобути душевну тишу та заповіданий Христом мир. Він вважав, що людині потрібно приборкувати тілесні прояви, культивувати чесноти та рости духовно. Піст убачав одним зі способів підкорення тілесного в людині її душевному: "... піст основою є добродієчності" [5]. Саме через порушення посту, на думку Никифора, Адама прогнали з Раю. Також митрополит важливу роль надавав покаяттю, засуджував злобу і задрість, що приводять до братовбивства.

Людська душа, на думку Никифора, має три сили: розум, волю і почуття. Почуття – це плач, веселість, страждання. Прикладом проявлення волі може бути ревність та помста божим ворогам. Розум, на думку Никифора, старший і вищий від інших двох сил душі.

Людський розум є незамінним інструментом духовного очищення. Наш земний світ вміщує переплутані між собою зло і добро, як кукіль та пшеницю, і важко відокремити одне від іншого. Людина, якщо вона хоче ставати на шлях духовного зростання, має вчитися знаходити добро. Допомогти їй в цій справі покликаний розум, яким вона володіє, на відміну від безсловесних тварин: "Душа ж бо та сидить у голові, ум маючи, немов світле око в собі, і наповнює все тіло силою своєю" [5]. Розум повинен підкорити собі всі тілесні прояви. П'ять чуттів людини мають бути його слугами, тому що саме він аналізує та інтерпретує те, що людина бачить, чує, відчуває запах, смакує чи до чого доторкається. Розумом ми обмежуємо гріховні потяги табираємо те, що сприяє пошуку Бога.

Мудрість народжується внаслідок гармонійної взаємодії розумного та пристрастного начал в людині, тому що мудрість – це більше ніж розум, це розум у поєднанні з високо розвиненим моральним началом. Тобто розум має бути направлений деяким джерелом чеснот, що міститься у людині. Фактично це означає велику роль душевно-сердечних зусиль до божої істини, які очищають розум та перетворюють його на мудрість.

Отже, митрополит Никифор вважав, що у справі духовного зростання та богопізнання дуже велику роль відіграє розум. Такі людські чесноти, як мудрість та добродієчність, Никифор пов'язував саме з ним. У людині борються розумне та пристрастне начала, які Ни-

кифор асоціював з добром і злом. Органи чуття дають нам інформацію про зовнішній світ, але вона недосконала та потребує аналізу. Тому саме розум має вести людину через спокуси земного життя та допомагати знаходити корисне: "До розуміння Бога піднесемося всі, як добре розуму додержуватися" [5]. Варто зазначити, що, крім цього, Никифор вважав, що своє життя людина має підпорядковувати проведенню, що також потребує і непохитної віри [8, с. 26]. Тому розум знову ж таки не протиставляється, а радше проявляє себе як інструмент віруючої людини у справі боротьби з гріхом.

Звернемо також увагу на творчість такої важливої фігури церковної думки Київської Русі, як Кирило Турівський (бл. 1130 – післ. 1182). Єпископ м. Турів Кирило залишив велику творчу спадщину, серед якої була проза, повчання, притчі і канони, котрі завжди високо цінувалися на Русі.

У своїх текстах Кирило Турівський часто вдається до розгляду питань чернецтва та таких важливих для нього чеснот, як смирення, цілковитий послух ігумену, пам'ять про смерть, божий страх. Монах традиційно має нехтувати мирським та, відмовившись від достатку та слави, відсторонитися від світу, він має "зібрати всі помисли цього суєтного життя і засудити всі блага цього спокушаючого світу" [7]. Але й нагорода за це та слава буде великою, адже монах догоджає та радіє лише одному Богу, подібно до ангела: "Ангельське ж і чернече служіння єдині" [7]. Тому чернецтво вище від мирської влади, бо внутрішні чесноти ченців сяють чудесами багато більше за мирську владу, і, як наслідок, світські вельможі схиляють перед ченцями свої голови як перед Божими угодниками.

Ці погляди Кирила згодом дещо пом'якшились. Світоглядні та соціально-політичні критерії праведного людського життя перестали оцінюватись лише через призмю суворого чернецького аскетизму [3, с. 111]. Він намагався подолати містико-аскетичне ставлення до мирського життя та визначити набір моральних критеріїв для світської людини [8, с. 30].

Кирило наголошував на необхідності сповіді та покаяття для виправлення християнської душі. Людина має сповідувати гріхи, щоби з чистою совістю причащатися Святих Дарів. Бог освятає душу і тіло такої людини, і вона стане вмістилищем Святого Духу. І, хоча душу й тіло Турівський не протиставляв, все ж таки душі надавав провідну роль. Він завжди підкреслював, що оновлення людини відбувається завдяки духовному, тобто Божому [5].

Кирило широко застосовував метод алегоричного мислення для тлумачення релігійних текстів, цим підкреслюючи роль розуму в людському спасінні. Він був переконаний, що людина може знайти все необхідне у Святому Письмі, але треба старанно аналізувати текст, щоб відшукати в ньому приховані на перший погляд істини [8, с. 30].

Що стосується проблеми віри й розуму, то Кирило акцентує увагу на необхідності виправити людський розум через віру. Розум – це основна складова частина людини: "Град, брати, – це склад людського тіла, якому творець і творець Бог ... Цар – це розум, який володіє всім тілом" [7]. Важливо, щоб віра в Бога була твердою основою, на якій стояв людський розум, інакше його будуть спокушати "радники та друзі" мирські думки [7]. Водночас у справах духовного зростання та навіть у здобутті чернечих чеснот, розум має відігравати ключову роль: "Багато хто, сказано, висувив тіло своє постом і помірністю, але уста їхні смерділи, тому що без мір-

кування це творили, тому і далеко опинилися від Бога" [6]. Людина не повинна нехтувати розумним пошуком істини та дослідженням світу, вона повинна аналізувати, що є добро та зло, та робити власний вільний вибір.

Аналізуючи творчість Кирила, у підсумку можна сказати, що розум та віра – це є співробітники у справі людського спасіння. Пришестя Христа відкрило людям світло божественної істини, але це не знімає з людини необхідність вільного пошуку та розумного аналізу. Сам по собі розум не є запорукою вірного слідування шляхом праведності. Віра є основою та дороговказом, а розумом людина послуговується на шляху до Бога. Розум має бути виправлений істиною, що міститься у церкві, тобто фактично вірою, інакше він не буде позбавлений впливу гріха. Тому віра і розум врівноважують одне одного.

Не варто обминати такий твір давньої української писемності, як "Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу". У ньому Данило (XII ст.) звертався до князя з приводу власного помилування. Поряд із проханнями про допомогу та описанням власного злиденного існування, Данило намагається зацікавити можновладця та дещо йому запропонувати. Не маючи ніяких статків, Данило хоче схилити добру волю князя, продемонструвавши йому свій розум та мудрість: "Бо я, пане, хоч одежею вбогий, та розумом багатий..." [1, с. 33]. Можливо, Данило знає, що владика є поціновувачем подібних чеснот, і у нього є сподівання, що князя це може зацікавити: "Постав глек глиняний під струмінь крапель язика мого, хай накипають тобі за мед солодші слова вуст моїх" [1, с. 32]. Саме тому "Слово Данила Заточеника" містить у собі значну кількість повчань автора, стільки філософського та суспільно-політичного смислу.

Багатьох питань Данило торкається у контексті подружніх відносин чоловіка та його дружини. Він застерігає від вибору злої жінки та описує ті нещастя, котрі чекають на чоловіка, що її собі обрав за дружину. У цьому простежуються паралелі з Притчами Соломона.

Данило відзначає цінність ясного розуму, порівнюючи його з медом, котрий він збирає, наче бджола. Він наголошує, що князя у халепу вводять нерозумні радники, а з мудрими він, навпаки, здобуває високого столу, наче натякаючи на себе як на людину, котра може стати у пригоді. При цьому Заточеник не відмовляється від віри у всесильну руку Бога, визначаючи її як вирішальний фактор будь-якої справи: "Як Бог звелить, так і буде" [1, с. 33]. Водночас у своїх спробах отримати князю милість він акцентує увагу не на власній хоробрості, військових вміннях чи подібних чеснотах, а саме на гостроті розуму та мудрості.

"Слово" явно свідчить про думку Данила Заточеника щодо важливого місця розуму та його ледве не першочергову цінність серед чеснот віруючої людини часів Київської Русі. Розум направляє на вірний шлях до Бога, це незамінний інструмент княжого правління. Розумом ми знаходимо що є добре для тіла та душі, що є корисно для держави. Данило практично абсолютизує розум, він вважає розум неодмінним атрибутом для добропорядної людини, вірного наставника та спутника князя. Водночас не розум формує основу людського буття. Сутність людини міститься в її серці, що спирається на естетичне почуття та мудрість: "... розкрию притчами загадки мої і провіщаю в народах славу мою, бо серце розумного укріпляється в тілі його красою й мудрістю" [1, с. 30].

Варте уваги і "Послання, написане Климом, митрополитом руським, пресвітеру Фомі Пресвітеру, витлу-

мачено Афанасієм монахом". Належить, як видно з назви, Клименту Смолятичу (1110–1164), монаху Зарубського монастиря, що був розташований поблизу Києва. Фома, судячи з усього, у відповідь на деяку критику його "благомислія" з боку Климента, звинуватив останнього в пихатості через власну вченість, надмірно зацікавленістю філософією та наданням їй переваги над Святим Письмом. На це Климент пише своє послання, у якому виправдовується та викладає деякі свої думки стосовно вченості та людських чеснот [1, с. 47–48].

У своєму "Посланні" митрополит торкається проблем віри та сутності знання, закликає шукати істину та виступає за шлях аскетизму. Климент каже, що влади не шукає і навіть молиться, щоби її позбутись, а з майна в нього всього лише "... землі чотири лікті, щоб викопати могилу" [1, с. 48].

З "Послання" ми бачимо, що Климет був дуже освіченою людиною, котра, найшвидше, вела активні переписки з дискусіями щодо богословських питань. Він добре знав античну філософію. Він явно пише, що викладав Арістотеля, Гомера і Платона. Своє знання античної філософії Климент застосовував і у тлумаченнях Святого Письма.

Святе Письмо Климент тлумачить алегорично, торкаючись питань його інтерпретації, захованого в ньому глибокого символізму та дії божого Промислу в історії людства, людської свободи та сутності людини.

Климент відводив велику роль розуму в питанні божого пізнання. Основним завданням пізнання є осягнення божественного. Людині слід постійно вправлятися в роздумах: "Міркувати нам треба, дорогі, і розуміти", адже мудрість веде нас до Бога: "Премудрість – це Божество, а храм – це людство" [1, с. 48]. Розум допомагає правильно розуміти Писання. Необхідно молитися, щоб Бог просвітив розум. Людина має постійно досліджувати природу, аналізуючи почуття розумом, та поглиблюватись у пізнанні істини, знаходячи дію Божої сили в навколишньому світі: "... думати слід і знати, як все існує й управляється, й удосконалюється силою Божою" [1, с. 49–50].

Узагалі Климент Смолятич розрізняє кілька способів дослідження трансцендентного. Перший із них – це "благодатний", тобто коли Христос безпосередньо відкриває духовні таємниці святим мужам та апостолам. Другий спосіб доступний усім іншим людям, що користуються "розумним" тлумаченням божественних знамень [2, с. 146]. У розумі людська істота отримує втілення свого духу, розумом вона користується, реалізуючи своє земне існування, і саме розум через пізнання довколишнього світу веде людину до осягнення істини та пізнання самого Бога.

Отже, щодо проблеми віри та розуму, то Климент вважав за необхідне "випробовувати писання" розумом та здійснювати філософське осмислення віри. Ми можемо дійти такого висновку з огляду на те, як противники Климента докоряли його в тому, що він ставить філософію вище від Святого Письма. Пізнання, на думку Климента, допомагає осягнути славу й велич Бога через дослідження природи, тому розум здатний осягнути істину.

Інші. У добу Київської Русі були й інші тексти повчального характеру. Можна також звернути увагу і на такий пам'ятник філософської думки Київської Русі, як "Повчання" Володимира Мономаха, видатного державного і політичного діяча, котрий, на відміну від багатьох інших мислителів, не належав до духовенства. Крім великої кількості розглянутих етичних питань, питань щодо сутності людини та питань світобудови, у "Повчанні" Воло-

димира Мономаха (1053–1125) також явно можна знайти заклик вірувати "всім серцем та всією душею" [2, с. 147]. Вірі відводилась ключова роль у справі спасіння душі.

Варто також згадати широкі відомі в ті часи збірники "Бджола", "Ізборник", "Діоптра" та "Зерцало", у яких містилась велика кількість повчальних текстів щодо благочестя, богослов'я, етичних питань, філософських, астрономії тощо. Велика кількість патристичних та візантійських філософських статей у збірниках підкреслювала цінування руськими мислителями розуму як універсального інструменту духовного аналізу.

Висновок. Таким чином, намагаючись аналізувати філософську думку доби Київської Русі, ми бачимо явний акцент на особливій ролі розуму у пошуках божественної істини. Розум допомагає відокремити праведне від хибного, опанувати чесноти, зрозуміти хибність ідолопоклонства та істинність Християнства, пізнавати Бога як Трійцю та здобувати божественну премудрість.

Також для філософії Київської Русі в питаннях віри в Бога характерний кордоцентризм, тобто переконання в тому, що "серце" є центром та джерелом духовного пізнання. Таке філософське сприйняття, на думку А. К. Бичко, було наслідком характерного світоглядного менталітету українців, що вилилось у переважання екзистенціальних мотивів у філософській думці Київської Русі з пріоритетною роллю "серця" над "головою" та антеїзму [8, с. 20].

Водночас це не означає, що пріоритетною у філософській думці Київської Русі вважалась лише "сліпа віра". Розум дуже високо цінується та інколи навіть абсолютизується у справі духовного зростання. Серце як духовний орган у своєму прагненні до Бога та чеснот відіграє важливу роль в освяченні розуму. І, як ми можемо бачити у багатьох текстах мислителів, саме розум, на думку руських мислителів, веде людину до пізнання істини Християнства та Бога-Трійці.

Ihor Maksymenko, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PROBLEMS OF FAITH AND REASON IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THINKERS OF KIEVAN RUS

The article analyzes the key works of such prominent thinkers of the Kievan Rus, as Hilarion of Kiev, Kliment Smolyatych, Mitr. Nicephorus, Cyril Turivsky and Danylo Zatochenyk. Particular attention was paid to the place of human mind in works of these thinkers and its role in the important issues of human salvation. Emphasis was placed on the problem of the relationship between faith and reason in the works of these thinkers. It was determined that in the philosophical thought of the Kievan Rus there is a clear emphasis on the special role of reason in the search for divine truth. The mind helps to separate the righteous from the wrong, to master the virtues, to understand the falsity of idolatry and the truth of Christianity, to know God as the Trinity and to acquire divine wisdom. Also for the philosophy of Kievan Rus in matters of faith in God is characterized by cordocentrism, ie the belief that the "heart" is the center and source of spiritual knowledge. However, this does not mean that only "blind faith" was considered a priority in the philosophical thought of Kievan Rus. The mind is highly valued and sometimes even absolute in matters of spiritual growth. The heart, as a spiritual organ in its pursuit of God and virtue, plays an important role in sanctifying the mind. And, as we can see in many texts of thinkers, it is the mind, according to Kievan Rus thinkers, leads a person to the knowledge of the truth of Christianity and the God-Trinity. The historical method of research, method of analysis, inductive and deductive methods were used in the work.

Keywords: faith, mind, heart, Kievan Rus, cordocentrism, philosophy.

Список використаних джерел

1. Гордієнко А. Т., Горський В. С., Почапський А. М. Історія філософії України. Київ : Либідь, 1993. С. 8–48.
2. Качмар С. Л. Проблема співвідношення віри і розуму в східній патристиці: історико-філософський і логіко-структурний аналіз : дис. канд. філософських наук. Львів, 2014. 140 с.
3. Огородник І. В., Русин. М. Ю. Українська філософія в іменах : навч. посіб. Київ : Либідь, 1997. 111 с.
4. Предко О. І. Феномен релігійної віри: сенсожиттєвий вимір. Наукові праці. Філософія, 2017. Т. 300. № 288. 46 с.
5. Послання Никифора, Митрополита київського, до князя Володимира, сина Всеволода, сина Ярослава. Тисяча років української суспільно-політичної думки. К., 2001. Т. 1. С. 363–373.
6. Послание к игумену Василию о схиме. Библиотека литературы Древней Руси. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб. : Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 198–205.
7. Слово о бельцах и монашестве. К. Калайдович. Памятники Российской словесности XII века. Творения Кирилла, епископа Туровского. Москва : Типография С. Селивановского, 1821.
8. Федів Ю. О. Історія української філософії : навч. посіб. Київ : Україна, 2001. С. 16–30

References

1. Hordiienko A. T., Horskyi V. S., Pochapskyi A. M. Istoriiia filosofii Ukrainy. Kyiv: Lybid, 1993. P. 8 – 48.
2. Kachmar. S. L. Problema spivvidnoshennia viiry i rozumu v skhidnii patrystytsi: istoryko-filosofskiy i lohiko-strukturniy analiz: dys. kand. filosofskiykh nauk. Lviv, 2014. 140 p.
3. Ohorodnyk I. V., Rusyn. M. Yu. Ukrainska filosofiiia v imenakh: navch. posib. Kyiv: Lybid, 1997. 111 p.
4. Predko O. I. Fenomen relihiinoi viiry: sensozhytievyy vymir. Naukovy pratsi. Filosofiiia, 2017. V. 300, № 288. 46 p.
5. Poslannia Nykyfora, Mytropolyta kyivskoho, do kniazia Volodymyra, syna Vsevoloda, syna Yaroslava. Tysiacha rokiv ukrainskoi suspilno-politychnoi dumky. K., 2001. V. 1. P. 363-373.
6. Poslanye k yhumenu Vasylyiu o skhyme. Byblyoteka lyteratury Drevnei Rusy. RAN. Yn-t rus. lyt. (Pushkynskiy dom). Sankt-Peterburh: Nauka, 1997. T. 4: XII century. P. 198-205.
7. Slovo o beltsakh y monashestve. K. Kalaidovych. Pamiatnyky Rossyiskoi slovesnosti XII century. Tvorenyia Kyrylla, epyskopa Turovskoho. Moskva: Typohrafiya S. Selyvanovskoho, 1821.
8. Fediv Yu. O. Istoriiia ukrainskoi filosofii: navch. posib. Kyiv: Ukraina, 2001. P. 16 – 30.

Надійшла до редколегії 02.06.22

УДК: 2:342.7
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.8

А. О. Марченко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7813-0786
e-mail: march_andre@ukr.net

РЕЛІГІЯ І ПРАВА ЛЮДИНИ В ДИСКУРСАХ І ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ ТА УНІВЕРСАЛІЗМУ

Розглянуто зміст та особливості співіснування універсальних та локальних (насамперед релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини; досліджено специфіку суперечливих взаємин релігійних уявлень і настанов та прав людини в дискурсивних і практичних вимірах культурного релятивізму та універсалізму; проаналізовано особливості бачення універсальних та локальних кодексів прав людини в ісламі, християнстві, зокрема католицизмі, у просторі системи "азійських цінностей". Наголошено на необхідності й важливості віднайдіння балансу між універсалістським баченням прав людини і різноманітним, поліконфесійним світом, поєднання прихильності до відповідних релігійних традицій із відданістю універсальності прав людини. Як можливий варіант розглянуто спробу інтеграції універсальних цінностей в тіло відповідних партикулярних релігійних і культурних традицій, а, з іншого боку, збагачення універсальних стандартів прав людини унікальними релігійно-культурними цінностями.

Ключові слова: релігійні цінності, релігійні традиції, права людини, культурний релятивізм, універсалізм.

Постановка проблеми. В умовах глобалізаційних трансформацій, що відбуваються в сучасному світі, актуалізується проблема співіснування чи, можливо, навпаки, конфронтації універсальних і локальних (зокрема, релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини. Більшість цих підходів стосуються культурного контексту, у межах якого відбувається їх інтерпретація та практичне здійснення; і універсалізм та культурний релятивізм постають принципово протилежними напрямами реалізації прав людини. Приблизники релятивізму аргументують свою позицію тим, що прив'язка концепцій прав людини до певного релігійного та культурного ґрунту є найбільш ефективною, оскільки базується на кращому розумінні сутнісних характеристик певної релігійної традиції, яка, у свою чергу, об'єднує людей у спільноті на основі освячених божественним авторитетом норм і цінностей. Приблизники універсалізму, з іншого боку, наголошують на тому, що "більш однорідний і єдиний підхід до захисту прав людини є ефективнішим" [21, р. 1]. Релятивісти вважають, що під час застосування ідеї універсальних прав людини слід враховувати релігійні вірування та культури кожного суспільства, тоді як, на думку універсалістів, права і свободи людини настільки поширені, що їх можна реалізувати безпосередньо, незважаючи на відповідний культурний контекст. Звернення до сучасних релігієзнавчих та міждисциплінарних досліджень проблематики прав людини засвідчує неоднозначність наявних підходів та відсутність дослідницького консенсусу стосовно того, який із них є найбільш ефективним.

Метою статті є розгляд особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму.

Ступінь опрацювання теми. До теми взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини в контексті проблематики культурного релятивізму та універсалізму звертається ціла низка сучасних дослідників – релігієзнавців, філософів, культурологів, правників тощо. Насамперед, на нашу думку, заслуговують на увагу дослідницькі пошуки і напрацювання Х. Бадзе, Р. Сванк, Т. Бассама, М. Ф. Брауна, Л. А. Корсері, А. Фараза, Р. Жирара, М. Д. Герсковіца, С. Ф. Гантінгтона, П. Яроцького, І. Кондратьєвої, Т. Іногучі, Е. Ньюмана, К. Інтерніцці-Аццетті, А. Е. Майер, К. Шафієва, М. Шонгве, А. А. Ан-Наїма, Г. Загребельські, Ф. Р. Тесона, Л. Хенкіна, Дж. Брубакера, Дж. Клейтона, Дж. Доннеллі, Дж. Гарретта, З. Гурбані, Д. Літтмана, А. Сена та ін.

Виклад основного матеріалу. Більшість культур світу, особливо ті, що пов'язані з потужними релігійними та філософськими традиціями, такими як конфуціанство, буддизм, індуїзм, іудаїзм, християнство та іслам, мають тривалу історію, є поширеними й глибоко вкоріненими в життях, віруваннях і цінностях мільярдів людей. Й "іноді норми прав людини сучасного світу вступають в суперечність з вимогами цих культур, релігій і філософій" [9, р. 169]. Окремі суспільства не бажають виконувати вимог міжнародних прав людини в приватній сфері, керуючись власним кодексом поведінки, про який повідомляють їхні релігії або традиційні системи цінностей. Це напруження між універсальністю норм у приватній сфері і релігійним традиційним законом зумовлює зміст наявних стандартів людських прав.

Зростання популярності й розквіт класичного культурного релятивізму зазвичай пов'язують з роботами Ф. Боаса та його учнів, Р. Бенедикт, М. Мід та М. Герсковіца. Хоча позиція американського дослідника була насправді дещо неоднозначною, він заклав основи для ґрунтового розроблення концепції культурного релятивізму, відійшовши в антропології від еволюційних підходів і зосередившись на уявленні про культуру як інтегровану систему поведінки, значень і психологічних схильностей. У роботах боасніанців підкреслюється, що кожна культура являє собою особливий соціальний світ, який відтворює себе через інкультурацію, процес, за допомогою якого цінності, емоційні настрої й поведінка, переконання та вірування передаються від одного покоління до наступного. Ці цінності й практики зазвичай сприймаються членами суспільства як унікальні та вищі за всі інші – звідси й універсальність (чи то абсолютність) етноцентризму. Оскільки розуміння пов'язане з інкультурацією, то необхідно, як вважає М. Ф. Браун, "інтерпретувати культуру на основі її власної внутрішньої логіки, а не через застосування універсального критерію" [6, р. 365]. Цей принцип поширюється на все – від мови та систем споріднення до моралі, права, онтології та релігії. "Ми повинні визнати плюралістичну природу систем цінностей світових культур... не можна судити на основі лише якоїсь однієї системи" [11, р. 109], – наголошує М. Герсковіц.

Практичний досвід життя в суспільствах з розмаїттям релігій та культур лежить в основі релятивізму в міжнародних дебатах про стандарти прав людини за межами окремих держав та їхніх кордонів. Культурний релятивізм – це концепція, згідно з якою людська цінно-

© Марченко А. О., 2022

сті далекі від універсальних і значною мірою залежать від релігійних і культурних особливостей нації; відповідно, практики та переконання однієї культури чи релігії не можна оцінювати за стандартами іншої. У цьому контексті релятивісти стверджують, що, наприклад, ісламські концепції прав людини не слід судити за стандартами Загальної декларації прав людини, оскільки вона є вираженням західної думки. Ідея універсальності людських прав розглядається прибічниками релятивізму як спроба нав'язати принципи однієї релігії чи культури представникам іншої. Тобто ця ідея, на їхню думку, ніби закриває очі на релігійні та культурні відмінності між націями, які "заважають представникам однієї культури сприйняти цінності, поширені в іншому суспільстві" [20, р. 112].

Прихильники ідеї універсальності людських прав, у свою чергу, вважають, що існують стандарти, які можуть бути застосовані до будь-якого суспільства, оскільки, на їхню думку, права людини не є продуктом однієї культури чи релігійної традиції, а можуть бути розроблені лише спільними зусиллями всього світового співтовариства; "вірування, цінності, норми, настрої та практики є універсальними ознаками культури" [12, р. 48]. У цьому зв'язку постає питання, чи можуть універсальні стандарти прав людини існувати у світі, який рясніє різноманіттям релігій та культур? І ті, хто дотримується концепції культурного релятивізму, наголошують на тому, що "кожна релігія чи культура можуть бути оцінені лише на основі їхніх власних принципів, а не у світлі універсальних критеріїв. І, відповідно, права людини, закріплені в міжнародних документах, реалізуються в конкретній країні з урахуванням її особливих культурних (національних, релігійних) особливостей" [20, р. 107]. Іншими словами, різноманітні історичні традиційні норми і цінності, культура та релігійні вірування різних народів впливають на розуміння прав людини та їх застосування. При цьому слід зауважити, що прихильники обох підходів висувують достатньо обґрунтовані аргументи на захист своїх поглядів.

Прояви культурного релятивізму постають найбільш яскраво, коли йдеться про практику держав, які роблять застереження щодо договорів з прав людини, зокрема з релігійних причин. Зокрема, якщо перший пункт статті 18 Загальної декларації прав людини – "Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії" – був прийнятим для всіх релігійних конфесій, то другий пункт цієї статті – "це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання..." [1] – створив проблеми для деяких мусульманських держав. Вони наголошували на тому, що Коран забороняє мусульманину змінювати свою релігію, і критикували християнських місіонерів, які прагнули навернути мусульман у християнство. Саудівська Аравія утрималась під час заключного голосування за Загальну декларацію в 1948 році через цей пункт, виступивши проти права людей змінювати свою релігію. Керівництво цієї країни стверджувало, що Загальна декларація прав людини відображає західну, християнську культуру і розходить з моделями культури східних держав. Цей приклад дає підстави стверджувати, що свободи, сформульовані в Загальній декларації прав людини, важко узгодити з теократичною основою ісламської думки та ісламського права.

Постійна мусульманська критика Декларації як упередженої антирелігійної та політичної гегемонії ґрунтується на відмові від універсальних вимог світської моралі. В ісламі робиться наголос на суто ісламському характері прав людини і заперечується їх світське підґрунтя, до чого, на думку Т. Бассама, загалом можна

ставитись терпимо за умови усвідомлення сутності прав людини. Проте ісламські дебати про шаріат, які точаться в сучасному ісламському праві, "не дають ніяких гарантій захисту прав людини, і прибічники ісламізму як політичного тлумачення ісламу не можуть дати нам ніяких підказок щодо цього" [5, р. 213].

Слід зауважити, що частина мусульман, яка не в змозі побачити відмінності між значеннями прав людини, представленими в Загальній декларації та регіональних документах (зокрема Каїрській декларації) з прав людини, схильна вважати, що історичні формулювання шаріату завжди забезпечували права людини на належному рівні. Зокрема, на думку А. А. Ан-Наїма, "пропонуючи відносно високий рівень захисту прав жінок і немусульман, історичні формулювання шаріату забезпечували кращий захист прав людини, ніж інші нормативні системи в минулому" [16, р. 98]. Однак, оскільки традиційними є відмови шаріату жінкам (і немусульманам) в тій самій мірі свободи та соціальної справедливості, яка надається чоловікам-мусульманам, відповідно, рівень захисту прав в ісламі є недостатнім, якщо порівнювати зі стандартами, які вимагають рівних прав для всіх людей незалежно від таких ознак, як релігія, переконання чи стать.

Проблема прав людини та спільноти є актуальною не лише для мусульманської традиції. Наприклад, більше ніж сорок азійських держав підписали Бангкокську декларацію з ідеєю, що універсальність повинна враховувати вплив локальних особливостей, активні процеси встановлення норм і різне історичне, етнічне та релігійне підґрунтя. Слід зауважити, що релігії – з особливим посиленням на конфуціанство, буддизм, іслам – є центральним елементом так званих "азійських цінностей", які не відокремлюють духовний аспект від інших сфер життя, як це часто відбувається на Заході. Тоді як західна секуляризація, на думку Т. Іногучі та Е. Ньюмана, призвела до моральної порожнечі та негативних імпульсів індивідуалізму, Східна Азія може пишатись тим, що "релігії все ще відіграють велику роль у формуванні її ідентичності та колективної орієнтації" [14]. З погляду культурного релятивізму, якому азійські правителі надають перевагу, немає місця для зовнішньої чи внутрішньої критики, оскільки повага до культурних і релігійних традицій переважає над можливістю критичної оцінки. Більшість "азійських цінностей", зокрема заперечення особистих свобод на користь гармонії всередині сім'ї та більшої спільноти, пошани до влади формує насамперед конфуціанська релігія, яка підтримує поле для суперечок стосовно універсального виміру прав людини. У політичному плані конфуціанські настанови, імовірно, зміцнюють національну владу у світлі "загального блага" й формують громадян, готових підкорятися ієрархії. У деяких випадках довільна інтерпретація "азійських цінностей", заяви про етнічну та релігійну ідентичність стають інструментом, який використовують авторитарні лідери, щоб зберегти свою владу, виправдати недотримання стандартів прав людини. У збірці про конфуціанські традиції в східноазійській сучасності професор Ту Вей-мін зазначає, що "в політичній філософії конфуціанства бракує концепцій свободи, прав людини, приватності та належного судового процесу", але водночас китайський дослідник стверджує, що "конфуціанська турбота про обов'язки не суперечить вимогам прав" [7, р. 347]. Справді, конфуціанство не пропонує ідеї прав людини, заснованої на визнанні вільних і рівних людей, які мають особливу цінність та гідність, щоб мати можливість планувати або змінювати свої цілі незалежно від їхньої етичної ідентичності. Ми

тут також не маємо справу з демократичним політичним поглядом. Однак, навіть якщо Конфуцій не був великим поборником ліберальної свободи, все ж є вагомі підстави поставити під сумнів монолітний образ авторитарного Конфуція, який стверджується у деяких спрощених та однобічних інтерпретаціях сучасними прихильниками азійських цінностей. Учення мислителя тісно вбудоване в китайське суспільство, переплітаючись із буддиськими, джайністськими, даоськими та іншими доктринами з досить суперечливими наслідками. Наприклад, буддизм обґрунтовує значущість толерантності та рівності, залишаючи при цьому багато простору для волі та вільного вибору. Компонент свободи в буддиській думці не знищує дисципліну, законслухняність, на якій наголошує конфуціанська етика, але було б помилкою вважати конфуціанство єдиною традицією в Азії чи Китаї.

Загалом азійський регіон є досить строкатим в ідейному й ціннісному плані, а ідея Східної Азії як однорідної єдності походить радше від євроцентристської позиції, яка часто ігнорує те, що азійські традиції різняться між собою. У азіатів можуть бути спільні деякі характеристики, що виходять за межі національних, релігійних та ідеологічних відмінностей, хоча немає універсальних цінностей, які підходили б для всієї частини цієї надзвичайно великої спільноти. Прихильники азійського партикуляризму допускають внутрішню гетерогенність у регіоні, але в межах колективної турботи про суспільство, поваги до ієрархій, соціального порядку й дисципліни та недовіри до політичного лібералізму, що вважається типовим для західної культури, зокрема, християнської традиції. На відміну від того, що відбувається на атомізованому та ліберальному Заході, на переконання Л. А. Корсері, поведінка людини в межах східноазійських традицій "мотивується насамперед дбайливістю відповідальністю щодо інших, ощадливістю та особистою жертвовністю, заради загального блага" [8, р. 89].

Слід зазначити, що критика універсальності прав людини лунала не лише з боку представників незахідних суспільств. Відомий учений С. Гантінгтон писав: "Однак західні концепції кардинально відрізняються від тих, що поширені в інших цивілізаціях. Західні ідеї індивідуалізму, лібералізму, конституціоналізму, прав людини, рівності, свободи, верховенства права, демократії, вільного ринку, відокремлення церкви від держави часто не мають суттєвого резонансу в ісламській, конфуціанській, японській, індуїстській, буддистській або православній культурах. Зусилля Заходу пропагувати кожну з цих ідей викликають натомість реакцію проти "імперіалізму прав людини" та потребу відстоювати національні цінності... Саме уявлення про те, що може існувати "універсальна цивілізація", є західною ідеєю, яка прямо суперечить партикуляризму більшості азійських суспільств та їхньому акценту на тому, що відрізняє один народ від іншого" [13, р. 19–20].

На думку Бенедикта XVI, "релятивізм став центральною проблемою для віри нинішнього часу" [19] і сумнівність строго релятивістської позиції стала вже достатньо очевидною. Тому римсько-католицька церква займає принципово антирелятивістську позицію, власне нею запропонований "сучасний релігійний дискурс анти-релятивізму..." [15, р. 7]. При цьому критика церквою релятивізму стосується й демократії та прав людини, оскільки "...сучасне розуміння демократії здається нерозривно пов'язаним з релятивізмом, а релятивізм розглядається як справжня гарантія свободи, насамперед у тому, що становить її сутність – свободі совісті й віро-

сповідання" [3, с. 52–53]. Такі припущення спонукають понтифіка до більш глибокого аналізу релятивістських та універсалістських вимірів демократії. Зокрема, постановки питання, чи немає в демократії і нерелятивістського ядра, чи не заснована вона на непорушних правах людини, існують насамперед для того, щоб гарантувати й забезпечувати їх. Права людини не підпорядковані заповіді плюралізму й толерантності, вважає Бенедикт XVI, а утворюють зміст толерантності та свободи. Позбавлення людини її невід'ємних прав ніколи не може стати змістом права або бути смислом свободи. І, відповідно, політика є справедливою і сприяє свободі та забезпеченню прав людини лише в тому разі, "якщо служить поєднанню цінностей і прав, які вказує нам розум" [3, с. 54].

Проте вагомих, можна сказати, визначальних, аргумент католицької церкви в критиці нею релятивізму й сучасних форм демократії полягає в тому, що демократія повинна звертатись до трансцендентного критерію легітимності, щоб бути стійкою. З погляду католицизму, будь-яка спроба розв'язати проблему стабільності й життєздатності демократичних режимів, забезпечення прав людської особистості, взаємозв'язку між релятивізмом, релігією і демократією передбачає звернення до абсолютного. Бо в іншому разі заперечення суверенного авторитету Бога призведе до розпаду морального порядку суспільства, і, відповідно, до формування "анархії", яка може бути подолана через встановлення певного типу "тиранії", що підриває засадничі вимоги християнської концепції природного права та "спільного блага". Тому церквою було запропоновано антипод релятивізму – "ідея абсолютної моральної істини" [15, р. 20].

Слід зауважити, що ще напередодні обрання папою Й. Ратцінґер, критично оцінюючи реалії і парадокси початку XXI століття, заявляв, що сьогодні наявність чіткої віри, заснованої на віровченні церкви, часто називають фундаменталізмом, тоді як релятивізм, тобто готовність змінювати свою позицію з кожною зміною доктрини, здається багатьом єдиним ставленням, яке може впоратися із сучасністю. [Див.: 22, р. 255]. Й. Ратцінґер застудив моральний релятивізм, з яким часто пов'язують культурний релятивізм як основну руйнівну силу в людських справах. І його виклик релятивізму, за словами Р. Жирара, "важливий не лише для Церкви та Європи, а й для всього світу" [10, р. 43]. За роки, що минули після обрання Бенедикта XVI, ця опозиція між "релятивізмом" і "ясною вірою, заснованою на віровченні Католицької церкви", стала, по суті, одним із лейтмотивів її діяльності. Постійно сановники церкви різних рангів за будь-якої нагоди наголошують на тому, який негативний вплив, імовірно, має релятивізм на сучасне суспільство і уявляють християнство як єдино доступний антидот проти нього. На думку деяких дослідників позиції католицької церкви в цьому питанні, можна говорити про своєрідний інтелектуальний "хрестовий похід" проти диктатури релятивізму [Див.: 10].

Слід підкреслити, що у своєму наступі на релятивізм католицька церква не ратує за універсальну (поза- чи надконфесійну) систему цінностей, радше може йтись про ствердження католицького універсалізму у формі абсолютизму чи ексклюзивізму. Тому попри зміни, які відбувались в історії християнства, втрату церквою єдності, реформаційні події XVI ст., католицька церква не згодна з релятивним статусом, статусом однієї з церков чи релігійних напрямів, і продовжує оспорювати положення, які не відповідають її доктрині, цим підтверджуючи існування універсальних цінностей, інтерпретато-

ром і гарантом яких є католицька церква, і які повинні пропонуватись для всіх: католиків та не-католиків, віруючих та невіруючих, тобто незалежно від прихильності релігійній вірі, яку вони сповідують. Таким чином, існує місце своєрідний конфесійний (на відміну від секулярного, опертого на раціональні підвалини) універсалізм – коли одна релігія прагне піднятися над іншими – не об'єднати, а нав'язати свої стандарти й цінності.

Зв'язок між питаннями релятивізму та демократії був достатньо чітко окреслений також Папою Іваном Павлом II у документі, який суттєвим чином сприяв зростанню популярності релігійного дискурсу антирелятивізму після закінчення холодної війни – в енцикліці "Veritatis Splendor" ("Сяйво Істини"): «Сьогодні, коли багато країн є свідками падіння ідеологій, які пов'язували політику з тоталітарним баченням світу, насамперед марксизму, існує не менш серйозна небезпека заперечення фундаментальних прав людської особи та чергового захоплення політикою навіть релігійних потреб, укорінених у серці кожної людської істоти. Це загроза поєднання демократії з етичним релятивізмом, який позбавляє політичне та соціальне життя незмінної моральної основи, результатом чого є неможливість пізнати правду. Бо справді, "коли нема жодної визначальної правди, яка провадила б політичну діяльність і керувала нею, тоді ідеями та переконаннями можна легко маніпулювати задля цілей, які ставить собі влада. Як учить історія, демократія без цінностей легко перетворюється на відкритий або тонко прихований тоталітаризм"» [2].

Головний аргумент, який тут наводить Іван Павло II, полягає в тому, що релятивізм не в змозі запропонувати будь-які чіткі, усталені принципи забезпечення людських прав. З погляду сучасного католицизму, політична система, заснована на релятивізмі, веде до розпаду моральної тканини суспільства і в підсумку до появи відповідного політичного режиму, який радикально заперечує основні принципи свободи й демократії, фундаментальні права людської особистості. Католицький дискурс антирелятивізму рішуче стверджує, що демократії можуть досягти успіху в установленні стабільного політичного порядку, забезпеченні прав людини, лише якщо вони звертаються до набору абсолютних моральних або політичних цінностей, які вважаються такими, що походять із трансцендентного джерела.

Висновки: Система універсальних прав людини прагне створити своєрідний нормативний дороговказ загальноприйнятих стандартів гуманності й гідності, які мають поважати всі держави та релігійні спільноти і за дотримання яких вони повинні нести відповідальність. З іншого боку, зростання регіоналізму та релігійного партикуляризму спричинює фрагментацію міжнародної системи прав людини. Регіональні договори про права людини, системи релігійних законів і цінностей стають основою норм та стандартів у сфері людських прав, що відображують наявні культурні й релігійні відмінності, відмінності, які часом є своєрідною опозицією універсальній системі прав людини, обриси якої постають у різних міжнародних документах, прийнятих у XX–XXI ст.

Слід визнати, що в сучасному світі спостерігається прагнення окремих релігій (зокрема, ісламу та християнства) ідею універсалізму й практику її ствердження пов'язувати саме зі своїми засадничими принципами, яким надається абсолютний, всеосяжний, непомилливий характер. І, відповідно, якщо перефразувати С. Гантінгтона, можна говорити про своєрідне зіткнення універсалізмів. Коли світові релігії вважають себе універсальними, а свої істини – абсолютними для всього людства,

та в разі політизації ці релігії розвивають ідеології політичного універсалізму, які можуть привести до розбудови концепції світового порядку та спроб її практичної реалізації. З цієї метою ці релігії прагнуть об'єднати локальні культури, поставити себе над ними, як і над національними, регіональними формами релігійності, таким чином формуючи ширшу цивілізацію і більшу здатність формувати світ за її межами відповідно до власного нео-абсолютистського бачення. Прикладом можуть бути мусульманські фундаменталісти, які є нео-абсолютистами й водночас релятивістами. Таким чином, можна говорити про один із парадоксів релятивізму, який полягає в тому, що він часом прагне стати універсалізмом чи радше абсолютизмом, пропонуючи (а часто й нав'язуючи) систему своїх ціннісних настанов як єдино правильну й істинну; "релятивізм сам уже містить в собі догматизм: він настільки впевнений в собі, що вимагає підпорядкування від тих, хто його не поділяє" [3, с. 60]. У цьому зв'язку актуалізується і тема ексклюзивізму на релігійному ґрунті, де ексклюзивізм полягає у переконанні в тому, що моя віра (наприклад, християнство) є істинною вірою; інші віри хибні.

За цих умов важливо поєднувати прихильність до відповідних релігійних традицій з твердою відданістю універсальності прав людини, знайти баланс між універсалістським баченням прав людини і різноманітним, поліконфесійним світом, у якому ми живемо. Можливим варіантом є спроба інтеграції універсальних цінностей у тіло відповідних релігійних і культурних традицій, соціально-політичних систем тощо, які відстоюють цінності, що не відповідають загальноприйнятому універсальному кодексу прав людини. З іншого боку, важливо також збагатити універсальні стандарти прав людини певними унікальними релігійно-культурними цінностями. Необхідно "цінувати релігійні відмінності, так само як зберігати турботу про інших людей незалежно від релігії" [4, р. 6]. Універсальна доктрина прав людини не повинна бути відкинута на підставі культурного і релігійного релятивізму. Водночас регіоналізм та релігійний партикуляризм у питаннях прав людини має бути ретельно вивченим задля пошуку шляхів для побудови мостів між різними цивілізаціями та системами цінностей, адже повага до культурних та релігійних традицій відіграє роль важливого способу забезпечення дотримання прав людини.

Список використаних джерел

1. Загальна декларація прав людини. URL: <https://www.coe.int/tk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version->
2. Іван-Павло II. Енцикліка "Veritatis Splendor" ("Сяйво Істини"). URL: <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syayvo-istini.html>
3. Ратцингер Йозеф (Папа Бенедикт XVI). Цінності в епоху перемену. О соответствии вызовам времени. Москва : Библиско-Богословский институт Св. апостола Андрея, 2007. 163 с.
4. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights: Universalism, Cultural relativism, and Integration // The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997. URL: <http://badse.dk/Religion%20and%20Human%20Rights%20-%20DAD.pdf>
5. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley : University of California Press, 2002. 262 p.
6. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. Current Anthropology. 2008. Vol. 49. №3. P. 363–383.
7. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons / Edited by Tu Weiming. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996. 432 p.
8. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Rome : Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014-2015. 118 p.
9. Faraz A. Human rights, cultural relativism and islam // Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50. № 2. P. 160–189.
10. Girard R. Ratzinger is Right. New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22. № 3. P. 42–48.

11. *Herskovits M. J.* Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. New York: Random House, 1972. 293 p.
12. Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia / O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London: Curzon Press, 2000. 330 p.
13. *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations? Foreign Affairs. Summer 1993. P. 3–27.
14. *Inoguchi T., Newman E.* Introduction: "Asian values" and democracy in Asia // Proceedings of a Conference Held on 28 March 1997 at Hamamatsu, Shizuoka, Japan, as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum: The Future of the Asia-Pacific Region. URL: <https://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html#INTRODUCTION>
15. *Invernizzi-Accetti C. E.* Relativism and Religion: Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York: Columbia University Press, 2015. 288 p.
16. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York: Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
17. *Mayer A. E.* Islam and Human Rights: Tradition and Politics. New York: Routledge, 2012. 322 p.
18. *Ratzinger J.* Messa "Pro Eligendo Romano Pontifice", April 18, 2005. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html.
19. *Ratzinger J.* Relativism: The Central Problem for Faith Today, speech delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' // Conferences of Latin America, held in Guadalajara, Mexico, May 1996. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/relativism-the-central-problem-cardinal-joseph-atzinger/>
20. *Shafiev K.* The universality of human rights and the principle of cultural relativism. The Caucasus and globalization. 2008. Vol. 2, Iss. 1. P. 106–115.
21. *Shongwe M.* Cultural and Religious Relativism as Opposition to the Aims of International Human Rights Law: Revisiting the Universalism vs. Regionalism Debate. July 1, 2016. P. 1–19.
22. *Zagrebel'sky G.* One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival / S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 247–268.

References

1. Zahalna deklaratsiia prav liudyny [The Universal Declaration of Human Rights]. URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-> [in Ukrainian].
2. John Paul II. Entsyklika "Veritatis Splendor" ("Siaivo Istyny") [Encyclical "Veritatis splendor" ("The Splendor of the Truth")]. URL: <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syavo-istini.html> [in Ukrainian].
3. Rattsinger Yozef (Papa Benedikt XVI). Tsennosti v epohu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni [Values in an era of change. On meeting the challenges of the times]. Moskva: Bibleysko-Bogoslovskiy institut Sv. apostola Andrey, 2007. 163 s. [in Russian].
4. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights: Universalism, Cultural relativism, and Integration. The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997. URL: <http://badse.dk/Religion%20and%20Human%20Rights%20-%20DAD.pdf>

Andrii Marchenko, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

5. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley: University of California Press, 2002. 262 p.
6. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. Current Anthropology. 2008. Vol. 49, No. 3. P. 363-383.
7. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Edited by Tu Weiming. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996. 432 p.
8. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Rome: Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014-2015. 118 p.
9. Faraz A. Human rights, cultural relativism and islam. Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50, No. 2. P. 160-189.
10. Girard R. Ratzinger is Right. New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22, No. 3. P. 42-48.
11. *Herskovits M. J.* Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. New York: Random House, 1972. 293 p.
12. Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia. O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London: Curzon Press, 2000. 330 p.
13. *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations? Foreign Affairs. Summer 1993. P. 3-27.
14. *Inoguchi T., Newman E.* Introduction: "Asian values" and democracy in Asia. Proceedings of a Conference Held on 28 March 1997 at Hamamatsu, Shizuoka, Japan, as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum: The Future of the Asia-Pacific Region. URL: <https://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html#INTRODUCTION>
15. *Invernizzi-Accetti C. E.* Relativism and Religion: Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York: Columbia University Press, 2015. 288 p.
16. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York: Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
17. *Mayer A. E.* Islam and Human Rights: Tradition and Politics. New York: Routledge, 2012. 322 p.
18. *Ratzinger J.* Messa "Pro Eligendo Romano Pontifice", April 18, 2005. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html.
19. *Ratzinger Josef, Cardinal.* Relativism: The Central Problem for Faith Today, speech delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America, held in Guadalajara, Mexico, May 1996. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/relativism-the-central-problem-cardinal-joseph-atzinger/>
20. *Shafiev K.* The universality of human rights and the principle of cultural relativism. The Caucasus and globalization. 2008. Vol. 2, Iss. 1. P. 106-115.
21. *Shongwe M.* Cultural and Religious Relativism as Opposition to the Aims of International Human Rights Law: Revisiting the Universalism vs. Regionalism Debate. July 1, 2016. P. 1-19.
22. *Zagrebel'sky G.* One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival. S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 247-268.

Надійшла до редколегії: 01.06.22

RELIGION AND HUMAN RIGHTS IN DISCOURSE AND PRACTICE OF CULTURAL RELATIVISM AND UNIVERSALISM

The content and features of the coexistence of universal and local (primarily religious) values and approaches to the problem of human rights are considered; the specifics of the contradictory interaction of religious ideas and attitudes and human rights in the discursive and practical dimensions of cultural relativism and universalism have been studied; the features of the vision of universal and local codes of human rights in Islam, Christianity, in particular Catholicism, in the space of the system of "Asian values" are analyzed; the influence of a dialectical interrelationship between the universality of norms in the private sphere and the religious traditional law on the establishment of the fundamental standards of human rights was examined. It is noted that in the modern world there is a desire of some religions (for example, Islam and Christianity) to connect the idea of universalism and the practice of its assertion with their basic principles, which are given an absolute, comprehensive, infallible nature. In this connection, the topic of religious exclusivity is also relevant, where exclusivism is the belief that my faith is the true faith and other beliefs are wrong. On the other hand, the author points to one of the paradoxes of relativism, which is that it sometimes seeks to become universalism or, rather, absolutism, proposing (and often imposing) a system of its values as the only true. The article emphasizes the necessity to value religious differences, as well as to care for other people, regardless of religion, the need and importance of finding a balance between the universalist understanding of human rights and a diverse, multi-confessional world, combining adherence to certain religious traditions with a commitment to the universality of human rights. As a possible option, an attempt to integrate universal values into the body of the corresponding particular religious and cultural traditions is considered, and, on the other hand, the enrichment of universal human rights standards with relevant unique religious and cultural values.

Keywords: religious values, religious traditions, human rights, cultural relativism, universalism.

УДК: 2-1:214:32.019.51
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.9

А. О. Мельниченко, асп.
Національний педагогічний університет імені Михайла Петровича Драгоманова, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-5487-5377
e-mail: melnaania@gmail.com

ПРОТИСТАВЛЕННЯ ПОНЯТТЯ "МІФ" І "ПОЛІТИЧНИЙ МІФ": РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД

Запропоновано розмежування понять "міфу" та "політичного міфу", виходячи з їхнього зв'язку з проблематикою історії та особистості в ній. Розглянуто розрив між міфологічною та логоцентричною, а також позитивістською картиною світу, їхні розбіжності щодо самоусвідомлення особистості та її місця у світі та історії. Визначено, що існує суттєва відмінність між міфом у його первісній формі та тим, як він засвідчений у літературних або філософських джерелах. Зазначено роль волі в досягненні свободи та необхідності в контексті міфу, протиставлення цих понять поняттям концепції історизму. Розглянуто роль історії сакральної та матеріалістської, наведено основні розбіжності між архаїчним "міфом" та "політичним міфом". Продемонстровано роль людини та суспільства згідно з "політичним міфом" у контексті модерних ідеологій та теорії історизму. Цьому протиставлена позиція особистості та сакральних історичних подій в архаїчному "міфі". Простежено зв'язок між розвитком концепції "ідеологія" та принагідної заміни проявів архаїчної міфічної свідомості на елементи "політичного міфу". Також продемонстрований процес відчуження людини, який здійснюється через вплив "політичного міфу" на суспільство. Висновано, що "міф" та "політичний міф" не мають нічого спільного між собою у контексті сакральних, соціально-культурних і комунікативних функцій. Наведено думку, що демонізація "міфу" через формулювання "політичний міф" недоречно, через що слід звернутися до розгляду міфологічної свідомості на серйозному релігієзнавчому та філософському рівні, аби зрозуміти можливість повернення соціокультурних орієнтирів людині та виводу її зі стану відчуженості від світу.

Ключові слова: міф, політичний міф, ідеологія, відчуження, історизм, логоцентризм, воля, необхідність.

Концепція політичних міфів сьогодні знову стала не аби якою популярною. Українські (Н. Кривда [8], М. Новикова [12], О. Кожем'якіна [7], В. Ю. Омельченко [13]) та закордонні (Кейт Ленгдон, Володимир Тисменяну [16], Девід Тен [15], Стівен Левицький, Лукан Вей [17] та інші) дослідники приділяють цій темі багато уваги та намагаються розібратися з її підґрунтям. Активний інтерес до політичних міфів почав розвиватися у ХХ столітті, коли Європою майоріли тоталітарні режими, актуальність їх зумовлена і сьогодні для нас, особливо в умовах війни росії проти України. Для того щоб розібратися з таким концептом, як "політичний міф", слід глибше поринути в сакральні, соціально-інтегративні та комунікативні функції міфу з релігієзнавчої та філософської перспективи.

Український філософ та лінгвіст А. А. Потєбня в праці "Слово і міф", посилаючись на Макса Мюллера, сприймає міф як "перенесення нашої суб'єктивності в об'єкт" [14, с. 255], маючи на увазі предикатування предметів, виходячи лише з нашого досвіду, уникаючи те, що Кант називає "річчю самою по собі". Принагідно відзначимо, що для Макса Горкгайма та Теодора Адорно в "Діалектиці просвітництва", міф, так само як і феномен Просвітництва, дозволяє людині підмінити сутність речі на її суб'єктивне сприйняття [1]. Такий трюк дозволяє індивіду опанувати простір активніше, перетворювати процес пізнання на певний тоталітарний акт насадження сенсів, а не на пасивну інтерпретацію явищ та медитування. Проте слід зазначити, що таке розуміння міфу спирається радше на античне його розуміння або на дослідження компаративістів та антропологів. Проблема полягає в тому, що більшість античних міфів (найпопулярніших у контексті досліджень) дійшли до нас завдяки літературним джерелам та інтерпретаціям, що вже вносить певну хибу в розуміння першопочаткової функції міфу. Далі більше, такі дослідники, як Броніслав Малиновський [9] чи навіть Жорж Дюмезіль [3] виходять радше з культурологічного та соціального феномену міфу, зводячи його суто до утилітарної функції. Тоді постає питання щодо того, яку велику опцію стосовно взаємодії міфу та свідомості упускають ці до-

слідники. Лише поверховий розгляд, на основі порівняння та збору артефактів у вигляді літературних джерел не відкриває перед нами онтологічного та феноменологічного значення міфу. Справді, не слід відкидати того факту, що інтерпретовані міфи вплинули на людське бажання вдаватися до мімезису та фальсифікації, але при цьому, намагаючись зрозуміти "міф", ми можемо лише натикатися на дещо неохопне та висковуюче. Згадаємо, що Вальтер Бенямін у своїх тезах під назвою "Про поняття історії" засвідчує історичне вчуження як можливе лише в продиктований саме переможцем зафіксований досвід, а "навіть мертві не будуть у безпеці перед ворогом, якщо він перемагає" [2, с. 292]. Звичайно, ця сентенція може стосуватися не лише певних історичних подій, а і наративів. Тоді виходить, що "історію" міфу писали, вже виходячи з наративу філософії, релігії та науки. Вони детермінували його в тих рамках, у яких самі інтерпретували, проте, будучи чужинцями у сфері його досвідного переживання, зробили це на свій лад, як переможці. Дискредитація міфу в сфері філософії та релігії пов'язана з першим антропологічним зворотом, коли людина почала ототожнювати себе не з частиною всесвіту, як, наприклад, це роблять в традиції Брахманізму, вважаючи Атман частинкою Брахману, а утворюючи конструкцію, де "я" відокремлене від світу своєю когнітивною та сенсотворчою діяльністю. Для логоцентричної античної грецької філософії, а за нею і для більшості європейських філософських традицій, плин свідомості, яку неможливо зловити в певній її точці та логічно осмислити, вважається хаотичним. Адже космос має бути встановлений. Навіть більше, перші античні автори, чиє дійсне існування у цій роботі нас не хвилює, такі як Гомер і Гесіод, виривають символи з великого дискурсу міфу та вписують їх у наратив, який стає шаблоном, мертвим тілом колись ще живого міфу. Таким чином, наприклад, на нашу думку, влаштовується розуміння історії як лінійного наративу, а не подій, які поєднують в собі можливість власної інтерпретації та відтворення в будь-якому місці в будь-якому часовому проміжку. І якщо, наприклад, для Сімони Вейль "істинне призначення науки – це розуміння

краси світу" [18, с. 84], то для логоцентричного мислення призначенням науки і філософії є корегування світу, виходячи із власних штучно створених концепцій. Повторимо, тут ми маємо на увазі розуміння міфу як можливості вписування індивіда в світ, на протиположності логоцентричному вириванню його зі світу. Давіде Наварррріа у праці "Символічна антропологія" зазначає, що "розгляд деякої реальності як об'єкта – типовий підхід західної культури – змушує людину відчувати самотність" [11, с. 33]. Такі пригнічені почуття породжують бажання людини заповнити порожнечу невідомого, проте чим далі лине людський розум, тим більшою стає пуста. Крім того, як зазначають також Горкгаймер і Адорно в "Діалектиці просвітництва": "уніфікація інтелектуальних функцій, силою яких здійснюється влада над почуттями [...], означає збіднення розуму, так само як і досвіду" [1, с. 53]. Тобто, крім збільшення інструментом розуму розлогої пустки непізнаного, відбувається ще й розмежування, відокремлення досвіду від раціо. Відповідно, такий подвійний удар завдає значної шкоди людській свідомості. На відміну від цього, міфічне проживання світу поєднувало ці дві компоненти в собі, не викликаючи загострення почуття відчуженості. Бажання володарювати над істиною, виборює першість, поширюючись не тільки на об'єкти світу, але і на знання про них. Оволодіння загострює відчуженість. Воно породжує уречевлення. До речі, суб'єкт, який вийшов зі світу, препарують річ як об'єкт через почуття відчуження, сам стає об'єктом для світу, що впливає на нього. Таким чином, дух як форма буття витісняється все більшим і більшим істеричним бажанням підкорення світу як можливої втечі від власної природи. У свою чергу, міф за основу свою бере підкорення людини всеосяжному закону. Воля індивіда в міфі невичерпна, визначена сакральною необхідністю, проте не каузально, а здебільшого випадково.

Поняття волі не випадкове в розгляді міфу. Кластер міфів про героїв, який пізніше формував ядро епосу, напругу ставить питання свободи. Герой у міфі завжди має свободний вибір, зумовлений необхідністю, яка усвідомлюється завдяки волі. Проте в цьому разі воля виражена не тільки можливістю раціонального вибору, етичними категоріями тощо, але й естетичним світосприйняттям. Людина, що зачіплена міфологічною свідомістю, приймає деякі аксіоми, виходячи з екзистенційного розуміння їхньої правильності, тоді як логос затьмарює можливість вільного вибору бажанням обґрунтування тих речей та явищ, які не можуть бути доведені лише за допомогою використання доказової науки. Модерний пізнєєвропейський логос виключає метафізику з поля орієнтирів, водночас замінюючи другорядним мисленням процес постійного та безперервного плину свідомості, витісняючи його. Якщо на сьогодні ми розуміємо час та простір, виходячи з математичних детермінант, то для розуміння соціального часу та простору залишається замало лише вимірвальних засобів. Ми перебуваємо в постійному пошуку критерію для правильного вибору. Лишень одне логічне мислення не може допомогти людині зрозуміти саму себе та визначити свої етичні та естетичні орієнтири, у цьому сьогодні нам допомагає мистецтво та медіа, що дозволяє нам побачити "ясність цілого в часному", як пишуть Макс Горкгаймер та Теодор Адорно [1, с. 34]. Здебільшого міф виховував в особистості волю, яка надіялася б її владою над собою та своїми вчинками більше, ніж владою над кимось чи чимось, адже всесвіт для архаїчної людини здавався непідвладним. Проте зародження людини, що впорядковує світ силою, породжує те,

що Ніцше називає "волею до влади" [13, с. 44], як найяскравішого прояву життя. На нашу думку, саме революція, що могла статися під час переходу до натуралістичного сприйняття світу, який має підпорядковуватися за рахунок його пізнання, а не плинуть, породжує ідею історизму. На відміну від традиціоналістської концепції надприродної необхідності, ідеї, які групуються під назвою "історизму", пропонують підміну цього розлогого поняття необхідністю історичною.

Прибічники історизму намагаються легалізувати наявний хід речей, саме для цього трактуючи непохитність та нерозривність історії як норму. Для міфологічної свідомості історія завжди існує в кожному окремом моменті часу, звідси і можливість існування ритуалів або магії як таких. Наприклад, ритуал є відтворенням якоїсь конкретної події тут і зараз, вона відбувається, її сприймають учасники не як згадку, а як особистий досвід. Для міфологічної свідомості архаїчної людини події не є завершеними в історії, боротьба між різними силами триває в кожній окремій хвилині, яка може стати вирішальною. Такий стан речей неабияк нагадує історичну теорію слабкої сили месіанства Вальтера Беньяміна [2]. Водночас історизм визначає прогрес як незмінний конструкт, де людина є лише елементом для досягнення певної історичної мети, де універсалізм цивілізації відіграє вирішальну роль. Він не відкидає впливу людини на речі світу, проте, що парадоксально, відкидає можливість людиною змінити хід речей. На протиположності цьому, міф репрезентує людину-індивіда, яка може проживати через свій власний досвід окрему часову подію. Зокрема, у міфі хід речей так само зумовлений необхідністю, але не матеріалістською, а метафізичною, яка поєднує в собі всі можливі вірогідності, які наче в калейдоскопі подій випадково трапилися або трапляються тут завдяки прояву волі людини.

У своїй статті В. Ю. Омельченко пропонує "визначити "міф" як спосіб пояснення світу, а "політичний міф" – як штучно створену "реальність", обумовлену жагою до влади, що досягається засобом впливу на масову свідомість" [13, с. 44]. Ми пропонуємо скорегувати таке твердження у тому пункті, що міф – це не так спосіб пояснення світу, як спосіб його проживання. Справді, "політичний міф" зумовлений жагою до влади, проте додамо, що вона є ще й бажанням індивіда реалізувати саме необхідність історії, що наступає своїми важкими чоботями на самого індивіда. Наповнений жагою до влади індивід подекуди забувається, що сам в такій системі є лише інструментом для здійснення певної цілі, у яку сам вірить, але яка є абсолютною безвідною до людського буття. Ця ціль, виходячи ще й з ідеї прогресу, переходить в стан авторитарної влади техніки та самолегітимізуючої політичної системи над людиною. Політичний міф створюється для підтримання самовідтворювального панівного порядку пригноблювачів відносно тих, кого пригноблюють, де останні відчужуються, а їхня культура, наповнена конкретним досвідом, стає музейним надбанням переможців. Політичний міф неможливо інтерпретувати, виходячи з власного досвіду, а лише з чужого. На відміну від архаїчного міфу, він не є живим, а розпадається в будь-яких інших умовах, відмінних від тих, у яких існує. Він не є парадигмою, а лишень нарративом. Політичний міф неможливо уявити собі невіджимим, у будь-якому моменті свого існування він уже театралью штучний, він уже пережив себе, хоча і продовжує превалювати над дійсністю та особистістю за допомогою ідеї втілення історичного замислу. Завдання політичного міфу – заповнити хро-

нотоп реальності штучними нарративами і таким чином видозмінити світ під ці лекала, а сакральне окупувати профанним. Якщо носіями архаїчного міфу був конкретний народ та його колективна пам'ять, а опанування його існувало на онтологічному рівні, через власний досвід, то політичний міф розповсюджується панівною владою через засоби масової інформації. Макс Горькаймер та Теодор Адорно пишуть про те, що "крок уперед від телефону до радіо привів до чіткого розподілення ролей. Перший усе ще дозволяв відігравати роль суб'єкта. Друге демократично перетворює усіх одним і тим самим чином на слухачів, щоб цілковито віддати їх у владу повністю ідентичних програм різних станцій" [1, с. 151]. Відчуження особистості в політичному міфі ще й відриває людину від реальності ідентичним потоком "правильних новин", які ніхто не може феноменологічно осмислити. Світ крізь призму політичних міфів стає штучноствореним колажем з ретельно підібраних новин, що легітимізують ту чи іншу позицію. За Горькаймером та Адорно, "будь-який спалах спонтанного самовираження з боку публіки одразу стає керованим і абсорбується у межах офіційного радіомовлення завдяки мисливцям за талантами, конкурсам перед мікрофоном, протегованим заходам та професійному відбору найрізноманітнішого штибу" [1, с. 151]. Прикладом цього може виступати Євробачення, суперечки стосовно політичного характеру якого точаться і до сьогодні. Конкурси такого плану створюють ілюзорність народного вибору через різні голосування, які начебто легітимізують переможця як "народного улюбленця". Простежити вплив політичного міфу на культуру, зокрема й як на поле сенсів, можна і, гортаючи соціальні мережі, переглядаючи телевізійні шоу, кіно, деякі мистецькі твори або вмикаючи радіо, переповнене профанними хітами-одноденками. Крім того, культурний продукт сьогодні як елемент масового дозвілля навіть надає різні варіанти релігійних рухів, згадати лише суперечливий "джедаїзм", який виник на основі фантастичної кіноепопеї Джорджа Лукаса "Зоряні війни", сценарій до якої був написаний на основі книгодослідження, де універсалізується шлях героя в класичних міфах, "Тисячолікий герой" Джозефа Кемпбелла [6]. Такий шум, створений політичним міфом на всіх пластах і рівнях соціального побуту, заглушає звуки того мистецтва, яке може каталізувати розрив історії через оформлення нової мови вираження. Таким чином, політичний міф не просто окупує та відчужує людину, але й підробляє усі сфери вираження її буття у світі: від релігії до культури. Тоталітарні режими, які користувалися політичними міфами найбільш очевидно, намагалися замінити індивідуальні пошуки особистості на ту саму утопічну ідею колективного блага чи скоєння історичної справедливості відносно певної групи людей. На противагу цьому, архаїчний міф формує певні ідеологічні орієнтири стосовно священної історії, а не матеріалістичної, адже, як пише М. Еліаде в роботі "Пошуки. Історія та смисл в релігії": "первісна історія, священна історія, зібрана разом цілісністю важливих міфів, стає фундаментальною, оскільки пояснює і тим виправдовує існування світу, людини і суспільства" [4, с. 112]. У цьому контексті якась конкретна "історична мета" не має жодного смислу. Для архаїчного міфу характерне кайротичне відтворення світу, а не його перетворення відносно прогресистських моделей. "Золота доба", за якою ностальгує суспільство, радше породжує можливість для намагання її постійного ритуального та поведінкового відтворення, поринаючи в певні ритми,

дзядля реалізації певного періоду, зорієнтованого на щастя людини, ніж, як це робиться в політичному міфі, задля накопичення злоби та ресентименту відносно минулого і занепаду, помсти. Якщо для архаїчної людини відтворення сакральних подій минулого відбувається колективно, задля досягнення індивідуальною свідомістю колективного несвідомого, того, що стосується метасвідомості, задля особистісного самоусвідомлення, то для суспільства політичного міфу індивідуальне приноситься у жертву для досягнення колективного ілюзорного блага, яке ґрунтується завше на матеріальних позиціях: владі, підкоренні інших та домінуванні.

Ірина Моссоковська у своїй статті "Виникнення поняття лінійного часу в юдео-християнській традиції. Час та його зіставлення з рухом історії (за роботами М. Еліаде)" [10] засвідчує, що основні ідеї втручання Бога в світову історію виникають в іудаїзмі, а згодом переходять у християнство. Для іудеїв "катастрофи були необхідні, вони передбачалися Богом для того, щоб єврейський народ не пішов проти своєї долі, відступивши від релігійної спадщини, яку запавів йому Мойсей" [10, с. 60]. І якщо в ранньому християнстві таїнства та обряди все ще відтворювали події сакральної історії, а під час Великодня Христос справді воскресав, то пізніше ці уявлення перетворилися на символічні, тим віддавши людину від досвідного переживання, переносячи препаративний ритуал у сферу раціо. Пізніше прибічники модерних ідей почали витісняти і такий стан речей, намагаючись замінити релігію на ідеологію, для якої "Божество [...] існує не "над", а "навколо" нас: воно охоплює та тримає в собі, воно сполучає, воно існує після твоєї смерті. Воно колективне, а не індивідуальне", як зазначає Володимир Єрмоленко у роботі "Плинні ідеології" [5, с. 30]. Там же знаходимо кілька інваріантів ідеології за Жозефом де Местром, два з яких хочемо навести тут: "думка про те, що історія рухається через цикл оновлювальних катастроф", та "думка про те, що добро в історії ніколи не показує себе надто явно, воно завжди використовує маски, зокрема маски зла" [5, с. 29]. Таким чином, адепти ідеології намагалися виправдати тоталітарний вплив історії на тих, хто страждає, крім того, деякі історичні події, що завдають страждань, стають необхідними, адже є не злом, а причаїним добром. Таке перегорнуте бачення світу, історії, людини та суспільства в них не дають жодної екзистенційної відповіді, окрім того, що насильство та домінування переможців над переможеними, суспільства над людиною, є абсолютно виправданими речами в контексті ходу історії, яка веде людство кудись, невідомо куди, але до утопічного "прогресу", який досі не може бути достовірно визначеним понятійно, адже його наповнення змінюється від кожної нової історичної ситуації. Таке порожнє поняття завжди має бути чимось наповнене, відповідно, створюються політичні міфи, що їх ми описали вище.

Таким чином, "міф" та "політичний міф" – це докорінно протилежні поняття, де останнє не впливає з першого. Демонізація міфу через концепцію "політичного міфу" породжує гальмування розгляду архаїчного міфу на більш глибокому релігієзнавчо-філософському рівні. Поняття політичного міфу впливає з модерного підходу до світу, його націлення на утопічний прогрес, утворення ідеології та розриву між раціональним та досвідним сприйняттям. Відчуженість особистості, що формується під гнітом політичного міфу, породжує прірву між людиною та світом, водночас із суспільством, таким чином вписуючи її в категорії історизму. Ро-

зуміння історії має виходити з екзистенційно усвідомлених вільних виборів на основі волі, а не через детерміновану матеріальну необхідність підкорення та покорі. Включення людини в переживання явищ світу та історичних подій, через сприяння волі та вільного вибору докорінно відрізняє "міф" від "політичного міфу" та дозволяє їй виринути з історичного часу в сакральний, той, що відбувається тут і зараз завжди заради майбутнього особистості, а не панівних ідеологій та інтересів великих цивілізацій.

Список використаних джерел

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Москва : "Медиум", 1997. 312 с.
2. Беньямін В. Щодо критики насильства. Київ : Грані-Т, 2012. 312 с.
3. Дюмезіль Ж. Мітра-Варуна. Київ : Видавець Анна Клокун, 2019. 248 с.
4. Еліаде М. Пошуки. Історія та смисл в релігії. Київ : Дух і Літера, 2018. 256 с.
5. Єрмоленко В. Плинні. Київ : Дух і Літера, 2020. 480 с.
6. Кемпбелл Д. Тисячолікий герой. Львів : "Видавництво Терра Інкогніта", 2020. 416 с.
7. Кожем'якіна О. Архетипне підґрунтя політичного міфу: літературна традиція та сучасність // *Δόξα / Doxa*. 2021. №2. С. 67–79.
8. Криєда Н. Миф о европе, миф о границах. 2019. URL: <https://www.goethe.de/ins/ru/ru/kul/arc/k19/gre/aus/21135104.html>.
9. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва : Академический проект, 2015. 298 с.
10. Моссоковська І. Виникнення поняття лінійного часу в іудео-християнській традиції. Час та його зіставлення з рухом історії (за роботами М. Еліаде // *Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства*. 2007. С. 56–66.
11. Наваррия Д. Символическая антропология. Киев : Дух і Літера, 2016. 376 с.
12. Новикова М. Міфи та місія. Київ : Дух і Літера, 2005. 432 с.
13. Омельченко В. До питання про сучасні міфи. Політичний міф як прикладна міфологія // *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2021. №1. С. 44–49.
14. Потебня А. А. Слово и миф. Москва : Издательство "Правда", 1989. 626 с.
15. David P. Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary // *Telos*. 2018. № 183. С. 95–112.
16. Langdon K., Tismaneanu V. The Intellectual Origins of Putinism // *Putin's Totalitarian Democracy (Ideology, Myth, and Violence in the Twenty-First Century)*. 2020. С. 83–113.
17. Levitsky S., Way L. The Myth of Democratic Recession // *Journal of Democracy*. 2015. №26. С. 45–58.
18. Wale S. The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind. Abingdon : Routledge, 2001. 314 с.

Anna Melnychenko, PhD Student
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

OPPOSING THE CONCEPTS OF "MYTH" AND "POLITICAL MYTH": RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHICAL VIEWPOINT

The article proposes a distinction between the concepts of "myth" and "political myth" based on their relationship to the problems of history and personality in it. There is considered a gap between the mythological and logocentric, as well as the positivist picture of the world, their differences regarding the individual's self-consciousness and its place in the world and history. It is determined that there is a fundamental difference between the myth in its primary form and the way it is recorded in literary or philosophical sources. The role of the will in freedom and necessity in the context of myth is shown; these concepts are opposed to the concepts of historicism. The part of sacred and materialistic history is considered, and the main differences between the archaic myth and the political one are given. The role of man and society is demonstrated, according to the political myth, in the context of modern ideologies and theories of historicism. This is opposed to the position of personality and sacred events in archaic myth. A connection is traced between the development of the concept of "ideology" and the corresponding replacement of manifestations of ancient mythological consciousness with elements of political myth. The article also demonstrates the process of human alienation, which takes place due to the influence of political mythology on society. It is concluded that the myth and the political myth have nothing in common regarding the sacred: socio-cultural and communicative functions. The idea is given that the demythologization of myth through the prism of the wording "political myth" is inappropriate, because of which one should turn to the consideration of mythological consciousness at a severe religious and philosophical level to understand the possibility of returning sociocultural guidelines to a person and bringing him out of a state of alienation from the world.

Keywords: myth, political myth, ideology, alienation, historicism, logocentrism, will, necessity.

References

1. Horkheimer, M., Adorno, T. (1997). *Dialektika prosvesheniya* [Dialectic of Enlightenment]. Moscow: "Medium". (in Russian)
2. Benjamin, W. (2012). *Shchodo krytyky nasilstva* [Critique of Violence]. Kyiv: Hranit-T. (in Ukrainian)
3. Dumézil, G. (2019). *Mitra-Varuna* [Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo European Representations of Sovereignty]. Kyiv: Vydavets Anna Klokun. (in Ukrainian)
4. Eliade, M. (2018). *Poshuky. Istoriya ta smysl v religii* [In Search of History and Meaning in Religion]. Kyiv: Duh i Litera. (in Ukrainian)
5. Yermolenko, V. (2020). *Plynni Ideologii* [Flowing ideologies]. Kyiv: Duh I Litera. (in Ukrainian)
6. Kempbell, J. (2020). *Tysiacholykyi Geroi* [The Hero With a Thousand Faces]. Lviv: "Vydavnytstvo Terra Inkognita". (in Ukrainian)
7. Kozhemyakina, O. (2021). *ARHETYPNE PIDGRUNTIA POLITYCHNOHO MITHU: LITERATurna TRADYCIYA TA SUCHASNISt'* [ARCHETYPAL BASIS OF POLITICAL MYTH: LITERARY TRADITION AND MODERNITY]. *Δόξα / Doxa*, 2, 67-69. (in Ukrainian). [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2\(36\).246781](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2(36).246781)
8. Kryvda, N. (2019). *MITH O EVROPE, MITH O GRANICAKH* [THE MYTH ABOUT EUROPE, THE MYTH ABOUT BORDERS]. Kyiv. Available at: <https://www.goethe.de/ins/ru/ru/kul/arc/k19/gre/aus/21135104.html>. (in Russian)
9. Malinowski, B. (2015). *Magiya, nauka i religiya* [Magic, Science, and Religion]. Moscow: Akademicheskij proect. (in Russian)
10. Mossocowska, I. (2007). *Vynykнення poniattia liniynogo chasu v iudeo-christiianskij tradytsiy. Chas ta yoho zistavlennia z rukhom istorii (za robotamy M.Eliade)* [The emergence of the concept of linear time in the Judeo-Christian tradition. Time and its relationship with the movement of history (based on the works of M. Eliade)]. *Mircha Eliade yak klassyk svitovoho religieznavstva*. 56–66. (in Ukrainian)
11. Navariya, D. (2016). *Simvolicheskaya antropologiya* [Symbolic anthropology]. Kyiv: Duh i Litera. (in Russian)
12. Novikova, M. (2005). *Mithy ta missiya* [Myths and Mission]. Kyiv: Duh i Litera. (in Ukrainian)
13. Omelchenko, V. (2021). *DO PYTANNIA PRO SUCHASNI MITHY. POLITYCHNYI MITH JAK PRYKLADNA MITHOLOGIIYA. [ON THE QUESTION OF MODERN MYTHS. POLITICAL MYTH AS APPLIED MYTHOLOGY]*. *SOFIYA. Humanitarno-religieznachy visnyk*, №1, 44-49. (in Ukrainian)
14. Potebnia, A. (1989). *Slovo i mith* [Word and Myths]. Moscow: Izdatelstvo "Pravda". (in Russian)
15. David, P. (2018) Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary. *Telos*. №183. 95–112. (In English)
16. Langdon, K., Tismaneanu, V. (2020) The Intellectual Origins of Putinism. *Putin's Totalitarian Democracy (Ideology, Myth, and Violence in the Twenty-First Century)*. 83–113. (In English)
17. Levitsky, S., Way, L. (2015) The Myth of Democratic Recession. *Journal of Democracy*. №26. 45–58. (In English)
18. Wale, S. (2001). *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. Abingdon: Routledge. (In English)

Надійшла до редколегії 05.06.22

УДК: 2-423.4+2-673.5
DOI: 10.17721/sofia.2022.20.10

М. І. Нестерова, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-5784-4704
e-mail: mnesterova95@ukr.net

СВОБОДА СОВІСТІ: СУТНІСТЬ І НОВІ КОНТЕКСТУАЛЬНІ СМИСЛИ

Розглянуто різні підходи до проблеми свободи совісті. Унаслідок сформованих підходів визначено, що сутність дослідницьких настанов щодо свободи совісті переважно була виражена в моделі відношення "релігійна організація-людина-держава". Провідною її ідеєю можна вважати поєднання двох дискурсивних напрямів осмислення свободи совісті, які безпосередньо пов'язані між собою, – правового та аксіологічного. Крізь призму різноманітних підходів, що співвідносяться з сучасними науковими дискурсами, запропоновано нові контекстуальні реалії, у межах яких свобода совісті змінює смислові нюанси, реалізуючись у просторі релігійної безпеки, у якій уможлиблюється вільне сповідання віри кожною людиною у межах свободи функціонування релігійних організацій. Підкреслено, що на сутнісні особливості свободи совісті впливають, по-перше, особисті чинники (світогляд, релігійні традиції тощо); по-друге, конфесійні та міжконфесійні комунікативні практики (як у межах однієї конфесії, так і на міжконфесійному рівні); по-третє, інституційні "зрізи" (взаємодії в процесах інституціоналізації), по-четверте, державно-владні повноваження (дотримання законів, урахування міжнародного досвіду, недопущення зловживання релігією тощо). Їх концептуалізація ґрунтується на екзистенційно-правовій домінії, яка значною мірою визначає зміст та основні структурно-смислові аспекти їх наукового дискурсу. Фактично ствердження й актуалізація цього дискурсу відбулася на основі синтезу вітчизняної релігієзнавчо-правової традиції і загальноєвропейських гуманістично-правових візій. Зроблено висновок, що такий синтез уможлиблює осмислення свободи совісті не лише як світоглядної цінності, але і як стратегії імплементації релігійної безпеки, завдяки якій полегшується протистояння зовнішнім і внутрішнім загрозам.

Ключові слова: законодавчі документи, свобода совісті, релігійна безпека, релігійна свобода, право на свободу, толерантність, вектори свободи совісті.

Сьогоднішні реалії змінюють ритм життя сучасної людини, спонукають до переформатування її смислових цінностей та тих екзистенціалів, які потребують якісних та інноваційних рішень, що визначають пріоритети сучасного наукового дискурсу. Однією з таких проблем, яка безпосередньо пов'язана з питаннями духовного світу людини, її віри, взаємодії зі спільнотою та державою, є питання свободи совісті та віросповідань, державно-конфесійних відносин – цілий спектр взаємопов'язаних аспектів, які стосуються релігії, її функціональних можливостей у конкретному соціумі, від яких залежить реалізація прав та свобод особистості. Безперечно, проблеми свободи совісті, свободи релігії є сьогодні одними із найбільш актуальних у суспільному закордонному та вітчизняному релігієзнавстві та загальному гуманітарному дискурсі.

В останні десятиліття значною мірою активізувалася увага наукової спільноти як вітчизняних, так і закордонних дослідників щодо теоретичної та практичної площини, пов'язаної з питаннями свободи совісті та свободи віросповідань. Якщо розглядати їх крізь призму глобалізаційних процесів, суспільних трансформацій, прагнення до утвердження вільного, справедливого життя людей та спільнот, а також доволі значного загострення проблем, що пов'язані з формуванням світоглядно-смислового складника життєдіяльності людини – релігії, віри, церкви, то соціологічне дослідження, яке було проведене Центром Разумкова з 22 вересня до 1 жовтня 2022 року включно засвідчило, що "Церкві довіряють близько 70 % українців. Її рівень довіри є дуже високим порівняно з іншими соціальними інститутами і залишається доволі стабільним. У 2020 році рівень довіри до Церкви також був 70 %" [4].

Наразі в сучасному світі превалює тенденція до утвердження загальних гуманістичних цінностей людства. Глобалізаційні процеси зумовлюють потребу в конкретному визначенні понятійного апарату духовної, культурної сфер, а також їх відповідне закріплення у правовому термінологічному апараті. Багатогранність свободи совісті, релігійної свободи засвідчують різнобічність цих феноменів і виключає можливість їх "єдино правильного"

визначення. Однак теоретична і практична потреба розкриття сутності цих феноменів потребує певної конкретизації, що вимагає їх "точок" перетину з явищем релігійної безпеки. Саме завдяки останній порушується питання не тільки про межі людської свободи, а й констатується можливість трансформації інтенцій свободи поведінки індивіда, його морально-етичної царини.

Питанням свободи совісті та свободи віросповідань присвячений значний масив наукової літератури, міжнародні конференції та семінари. Значну увагу приділяють зазначеній темі вітчизняні науковці та закордонні дослідники. Проблеми свободи совісті досліджують: В. Єленський, В. Бондаренко, М. Бабій, А. Колодний, О. Предко, Л. Филипович, Л. Конотоп, П. Яроцький, М. Хайдарова та інші.

Загалом нормативно-правове забезпечення державної політики у сфері релігії охоплює широкий спектр правових актів, які, за критерієм походження, поділяють на три категорії. При цьому першу групу становитимуть міжнародно-правові акти, другу – Конституція і закони України, третю – підзаконні акти органів державної влади й органів місцевого самоврядування.

Основним захисником прав особи в європейських країнах є Рада Європи, відповідно до статуту якої передбачено, що членство в цій організації може бути тільки за умови, якщо та чи інша країна дотримується принципів верховенства права, гарантує та забезпечує основні права і свободи кожної людини, яка перебуває під її юрисдикцією. Значним досягненням Ради Європи стало прийняття 4 листопада 1950 року (м. Рим) Європейської конвенції з прав людини.

У всіх наступних Міжнародних правових актах (Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань 1981 р.; Підсумковий документ Віденської зустрічі 1989 р.; Паризька хартія для нової Європи 1990 р.) під час звернення до проблем світоглядних свобод уже незмінно живиться вислів: свобода думки, совісті, релігії й переконань.

Україна, яка є членом міжнародної спільноти, звісно ж, приєдналася до всіх цих угод. Наша країна не лише реалізує у своїй державній політиці універсальні

положення цих документів, впроваджує міжнародні стандарти в норми свого законодавства, а й бере на себе європейські зобов'язання, які характеризуються глибшою правовою визначеністю. Це дає змогу нашій країні вибудовувати свою політику в релігійній сфері, спираючись на найкращі традиції європейської нормативно-правової бази.

Одним із перших законодавчих актів України після здобуття її державної незалежності був закон "Про свободу совісті й релігійні організації" (23 квітня 1991 р.) [1]. Безперечно, цей закон відіграв значну роль у процесі регламентації параметрів взаємодії між релігійними організаціями та державою, а також безпосередньо між релігійними спільнотами. Однак за більше ніж тридцять років демократичний за своєю суттю (що визнано в цілому світі) закон потребує певного доопрацювання, урахування тих новітніх реалій, які відбулися як у світському, так і релігійному просторі України. У 2018 р. відповідно до Указу Президента України від 22.01.2016 № 17 та розпорядження Кабінету Міністрів України від 10.05.2018 № 298 в Україні відзначалося 100-річчя держоргану у справах релігій. Власне, сьогодні – це Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. В історії Української Держави держорган у справах релігій нараховує понад сторічну історію діяльності, у якій можна виокремити такі періоди: по-перше, період Українських Урядів (1917–1920); по-друге, період Радянської влади (1920–1991); по-третє, період незалежності України (1991 р. – до сьогодні).

До речі, саме закон "Про свободу совісті й релігійні організації" [1] забезпечує соціальну справедливість, захист прав і законних інтересів громадян незалежно від їхнього ставлення до релігії; визначає обов'язки держави стосовно релігійних організацій, а також обов'язки релігійних організацій перед державою та суспільством. Не викликає сумнівів, що цей закон гарантує встановлення сприятливих умов для розвитку суспільної моралі, громадянської злагоди й співробітництва людей незалежно від їхнього світогляду або віросповідання. Згідно з цим законом громадяни мають право вивчати релігійні вчення індивідуально або разом з іншими, вільно обираючи мову вивчення.

Проблеми із забезпеченням прав на свободу релігії й релігійних переконань часто пов'язані з політичним контекстом, характером політичних режимів і рівнем суспільного розвитку. Однією з головних функцій демократичного суспільства є забезпечення недоторканності свободи людини, яка виступає головною цінністю цивілізованого світу. Недотримання зазначених принципів розглядається як одне із загрозливих явищ національній безпеці, яке ставить під загрозу всі позитивні досягнення у правовій сфері. На думку багатьох дослідників, і ми повністю її розділяємо, свобода совісті – універсальна категорія; нею повинна користуватись кожна людина, члени традиційних і нових релігійних спільнот, великі чи малі громади. Право мати чи приймати релігію, переконання за власним вибором, яке також включає право змінювати свою релігію чи переконання, не може піддаватись ніяким обмеженням і воно затверджено правовими документами багатьох країн. Розвивати та вдосконалювати правові системи, зокрема й у релігійній сфері, це один з основних напрямів державної діяльності із забезпечення гарантій щодо безпекових питань та існування інших прав і свобод людини як особи та громадянина.

Однак нові реалії вносять певні корективи й у релігійний простір. Варто зазначити, що коронавірусна пан-

демія активізувала зміни відносин державної влади з релігійними організаціями не лише в Україні, але й у всьому світі. Релігійні організації опинилися у скрутному становищі – між загрозою повного припинення діяльності та проблемами можливої її трансформації. Це призвело до введення часткових обмежень на відвідування богослужіння, акцентування уваги на тому, що релігійні організації не можуть повністю відмовитися від своєї діяльності. Саме тому ми можемо розглядати це явище не лише як певну загрозу, але і як виклик усім сферам суспільного життя. Якщо взяти до уваги вітчизняні православні конфесії, то вони, як і загалом інші релігійні організації, опинилися під загрозою повноцінного здійснення богослужіння та появою нових форм комунікації між духовенством та вірянами. У свою чергу, це зумовило низку суперечливих рішень та спірних питань щодо правомірності деяких обмежень діяльності різних релігійних конфесій та організацій. Тому й цілком слушно є думка дослідників щодо пандемії, яка, з одного боку, "стає фактором, який виступає загрозою для суспільства загалом і релігійних організацій зокрема, а з іншого – виявляється викликом, каталізатором для потенційних змін у функціонуванні конфесій у тій чи іншій країні, спричиняє конструювання нового досвіду, змінює адаптивні можливості людини, розширює її смислові контексти в плані зміцнення і подолання кризових ситуацій" [9, с. 46].

Визначаючи свободу совісті, більшість авторів акцентують увагу на її правових аспектах, посилаючись на 35 статтю Конституції України ("кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова" [2]); аксіологічні аспекти, зазначаючи, що цей феномен є "загальнолюдською цінністю, що співвідноситься з глибинними основами буття людини, охоплює своїм змістом широку сферу духовного життя особи, у якій вона самовивчається і самореалізується, відображає умови, за яких можливе вільне духовне становлення, розвиток особистості, утвердження її суверенітету, вільного вибору цінностей, завізованого власною совістю" [6]. Нам імпує підхід до визначення свободи совісті М. Бабія, котрий указував на основні методологічні настанови дослідження цього феномену. "Перший важливий методологічний постулат полягає в тому, що свобода совісті є одним із найважливіших структурних сегментів свободи... Друге. Свобода совісті нерозривно пов'язана з духовністю, яка є її основою... Третє. Одна з важливих у методологічному плані позицій у площині предметного поля дослідження свободи совісті – як у філософії, так і в релігієзнавстві – це експлікація її суб'єкта, тобто особистості. Свобода совісті людини – це передусім свобода совісті конкретної особистості, це певною мірою її атрибутивна якість. Тому саме поняття "особистості" (а воно багатоаспектне) у площині дослідження проблеми свободи совісті є центральним" [3, с. 10–11]. У цьому контексті також важливо підкреслити значущість духовності як того конструкту, завдяки якому відбувається самоактуалізація та самоствердження людини, вибудова, самоконструювання її життєвих установок, оскільки "духовність – це здатність

суб'єкта вільно діяти щодо власного життя, це певна стратегія та соціальні стереотипи поведінки" [10, р. 76].

Однак, коли ми говоримо про свободу совісті, то варто пам'ятати, що це не просто поєднання двох понять. Відомо, щоб вивчити ціле, у ньому виокремлюють простіші складники і лише потім досліджують його. У нашому випадку окремі частини цілого (свобода і совість) за своєю сутністю не дають можливості повного осягнення цілого (свободи совісті). Зауважимо у цьому зв'язку, що своєрідність загальнометодологічного підходу до означеної проблеми полягає не просто в механічному поєднанні складових елементів поняття "свободи совісті", а в їх діалектичній взаємодії з урахуванням того, що загальне завжди виявляє себе в конкретному. Ціле є складнішим за просту суму його структурних компонентів. Унікальність цього цілого (свободи совісті) зумовлена не тільки багатоаспектністю його вияву, а і взаємодії з іншими поняттями та категоріями, зокрема такими, як "свобода думки", "свобода слова", "свобода переконань", а також взаємопов'язаності "свободи совісті" і понять, що розкривають її релігієзнавчу сутність: "віротерпимість", "свобода релігії" (свобода релігійної совісті), "свобода віросповідань", "свобода в релігії".

Підкреслюючи відносну самостійність зазначених понять, варто наголосити на неподільній єдності їх як стосовно теоретичного змісту, так і до явищ та процесів індивідуального та суспільного буття. Свобода як така і свобода віросповідань завжди реалізуються у конкретному соціумі, у конкретні часи його існування.

Свобода совісті й свобода релігії належать у незалежній Україні до фундаментальних цінностей суспільного життя, які характеризують не лише повноцінне функціонування релігійних інституцій, але й правові, суспільно-політичні, економічні можливості та гарантії для вільного релігійного самовизначення її громадян. Загалом українська модель релігійно-правових відносин є досить зваженою і послідовною, особливо порівняно з багатьма іншими, відомими на сьогодні, моделями в країнах Заходу і Сходу. Зокрема, в оприлюднених доповідях державного Департаменту США про релігійну свободу за останні роки зазначається, що Україна не лише проголосила релігійну свободу, а й загалом забезпечує її чинність у житті суспільства.

Варто навести приклади деяких країн щодо політики у сфері різних рівнів свободи. Наприклад, у першій поправці до Конституції США зазначається, що кожна людина в Сполучених Штатах має право сповідувати власну релігію або не сповідувати жодної релігії. Засновники країни, які самі мали різне релігійне походження, знали, що найкращий спосіб захистити свободу віросповідання – це не допустити владу до релігії. Тому вони створили Першу поправку, щоб гарантувати відокремлення церкви від держави. Ця фундаментальна свобода є головною причиною того, чому США вдалося уникнути багатьох релігійних конфліктів. Положення про заснування Першої поправки забороняє уряд будь-яким чином заохочувати або пропагувати ("стверджувати") релігію. Ось чому в США не має офіційної релігії. Це означає, що держава не може надавати фінансову підтримку жодній релігії. Причому також уряд не може покарати людину через її релігійні переконання.

За останні роки на долю людства випало чимало випробувань, що торкнулися не лише фізичного, а й духовного здоров'я кожного, проблеми виживання та існування цивілізації. Зазвичай будь-які кризові ситуації впливають на всі сфери буття, приміром, "коронавірусна пандемія", "похитнувши" сьогоднішню цивілізацію та

змінивши міждержавні та міжособистісні стосунки, ввела безпрецедентні обмежувальні заходи та, обмеживши конституційне право людини на свободу віросповідання та пересування, переформатувала її життєдіяльність у інформаційний та віртуальний простір, актуалізувала традиційно трагічний дискурс кризової доби [7, с. 5]. Надто, що повномасштабна війна, яку розпочала Росія проти України, поставила на порядок денний питання національної безпеки України, збереження її державності та цивілізаційної суб'єктності. Власне, Україна опинилася перед низкою релігійних викликів, одним із яких став "релігійний фронт", у якому значна роль належала Московській патріархії. Її спікери виступали релігійними апологетами війни, закликали до застосування військової сили, маніпулятивно виправдовуючи воєнну агресію. У такій ситуації знову виривають на поверхню та набувають нового значення питання дотримання права людини на свободу совісті, віросповідань, переконань. Причому права і свободи людини не залежать від соціально-економічного устрою держави та рівня її розвитку – вони повинні надаватися кожній людині й гарантуватися Конституцією країни та національним законодавством.

Принципово важливо наголосити, що в міжнародних правових документах використовується термін "право на свободу". Не право на вираження і слово, не право на об'єднання, не право на зібрання, не право на релігію чи переконання, а право на свободу слова, зібрання, переконання, свободу релігії. Власне, ідеться про те, що право на об'єднання, зібрання чи релігію має забезпечувати держава. Держава забезпечує ці права і встановлює правила користування ними. Отже, термін "право на свободу" означає наявність гарантій невтручання з боку держави.

В основі багатьох проблем у релігійній сфері лежать концептуальні уявлення про зміст права на свободу релігії чи переконань і того, як держава має ці права забезпечувати й захищати. Практика показує, що часто цілі досягаються засобами, які вмішуються в саму суть права на свободу, позбавляючи його значною мірою свого змісту. Це створює атмосферу розбіжностей, конфліктності й підвищує ризики радикалізації. Тому дотримання і захист прав людини у сфері свободи релігії чи переконань – важливе питання внутрішньої політики кожної держави й предмет особливої уваги всієї міжнародної спільноти.

У багатьох випадках у національному законодавстві країн, а також в правозастосовній практиці право на свободу релігії чи віросповідань, незважаючи на конструкцію конституційно-правових норм, які визначають, що "кожен має право на свободу совісті", розглядається не як індивідуальне, а як колективне право, як право створювати релігійні об'єднання і займатись релігійною діяльністю. Ця інтерпретація, яка не відповідає міжнародним стандартам і міжнародного розуміння права, призводить до того, що формується спеціальне галузеве "релігійне" законодавство, яке містить цілу низку обмежень, які не відповідають міжнародно визнаним принципам прав людини.

Якщо говорити про питання правового статусу релігійних спільнот у сучасних демократіях, то воно стосується не лише прав віруючої частини населення, але і тих його представників, котрі не сповідують жодних релігійних переконань. Правовий статус релігійних організацій та його законодавча регламентація – це маркери усвідомлення державою ролі та місця релігійних організацій у суспільстві та меж їхньої автономії. Сам же пра-

вовий статус визначає правосуб'єктність релігійних організацій, що значним чином впливає на їхню діяльність, яка регламентується відповідно до законодавчих рішень. Саме тому розвиток новітніх, послідовних та цілісних моделей законодавчого врегулювання правового статусу держави постає винятково необхідним.

Загалом міжнародне законодавство встановлює основоположні стандарти права на свободу совісті та принципи здійснення державами їхніх політик у цій сфері, а національні законодавства, втілюючи у своїх нормах ці міжнародні стандарти й принципи, конкретизують їх, що й визначає особливості здійснення державами національних політик у сфері релігії.

Свобода думки та сумління, як і свобода мати або приймати релігію чи віру за власним вибором, є недоторканною за будь-яких обставин. Нікого не можна примусити розкрити свої думки чи свою належність до певної релігії або переконання. Натомість свобода сповідувати свою релігію чи переконання, приватно або прилюдно, одноосібно або спільно з іншими, усе ж підлягає певним обмеженням. Вона охоплює широке коло релігієзнавчих проблем, серед яких: ритуальні й церемоніальні акти, а також пов'язані з ними практичні дії, наприклад, будівництво місць поклоніння, використання ритуальних формул та об'єктів, демонстрація релігійних символів, дотримання свят і днів відпочинку або особливих приписів щодо їжі, особливий одяг або головні убори, ритуали, пов'язані з певними етапами життя, і використання особливої мови. Свобода обирати релігійних провідників, священників та вчителів, засновувати семінарії чи релігійні школи, а також готувати й розповсюджувати релігійні тексти та публікації стосується практики й навчання релігії або переконань.

Поняття "переконання" і "релігія" слід тлумачити достатньо широко. Відправною точкою для визначення сфери застосування свободи релігії чи переконань має бути самоідентифікація релігії чи переконань, хоча державні органи, безсумнівно, володіють певною компетенцією із застосування деяких об'єктивних, формальних критеріїв для визначення застосовності цих понять у конкретних випадках. Адже існує велике різноманіття релігій і переконань. Таким чином, свобода релігії чи переконань застосовується не лише до традиційних релігій чи до релігій, які за своїми формальними характеристиками чи практиками аналогічні до традиційних релігій. Свобода релігії захищає теїстичні, неатеїстичні й атеїстичні переконання, а також право не сповідувати ніякої релігії чи переконань.

Захист свободи релігії чи переконань передбачає наявність колективного аспекту, який дозволяє сповідувати релігію чи переконання спільно з іншими й публічним порядком. Для цього потрібна підтримка на національному рівні.

За умови, коли релігія активно використовується як зброя гібридної війни, а релігійні інститути – як її інструменти, перед Українською державою постає двоєдине завдання усунення ризиків у цій сфері, які реально загрожують релігійній безпеці як складника національної безпеки.

Однак, "вводячи" свободу совісті в контекст релігійної безпеки, ми враховуємо весь спектр сутнісних ознак, властивостей "толерантності", зокрема: терпіння щодо іншої людини або явища; готовність і здатність без протесту сприймати особистість; доброзичливе й стримане ставлення до іншого; повага свободи іншого; великодушність до іншого; поблажливість співчуття, прихильність до іншого; заперечення воро-

жнечі, антипатії або ненависті загалом; морально-практична орієнтація на взаємоповагу, свідому відмову від зверхності, обмеження прав і гідності Іншого тощо. Таким чином, поліваріативне тлумачення поняття "толерантність" вказує на неоднозначність, багатоглибкість, багатомірність, гетерогенність сутності цього феномену, оскільки воно відкриває можливість проаналізувати екзистенційний вимір у різних сферах життєдіяльності людини, на різних рівнях її існування та функціонування у певних інституціях.

Релігійна безпека – це стратегія захисту, збереження, забезпечення збалансованості розвитку та успішного протистояння зовнішнім і внутрішнім загрозам. Цивілізаційну суб'єктність недостатньо досягти, її потрібно зберегти й розвинути в умовах різноманітних викликів та загроз. У цьому контексті свободу совісті можна розглядати у двох різних напрямках: по-перше, як маркер, завдяки якому можна стверджувати про здатність суспільства відповідати вимогам громадянського суспільства, його цінностям; по-друге, як чинник забезпечення людської гідності, її пріоритетних настанов.

Як забезпечити стратегію запобігання різним загрозам та викликам? Спробуємо відповісти на це запитання, виокремивши ті стратегічні вектори, які забезпечать реалізацію свободи совісті як на особистісному, так і на інституційному рівні. По-перше, це україноцентризм як та вісь, на яку "нанизуються" українські цінності та українські візії. До речі, "переважна настанова" української громадянської ідентичності та смисли української належності стали важливою основою консолідації та масового опору українського суспільства російській військовій агресії. До того ж українці, які в багатьох опитуваннях часто виявляли високу критичність до владної політики та недовіру до владних інституцій, у ситуації війни суттєво змінили своє ставлення до держави, вже практично сприймаючи її як цінність" [8, с. 27]. По-друге, важливим є утвердження релігійної свободи та плюральної різноманітності релігійного життя, а, по-третє, "утвердження відкритості наявних в Україні релігій, коли та чи інша релігійна система не замикається на своїй традиції, а відкрита для спілкування із іншими інституціями як секулярного, так і релігійного світу" [5, с. 19]; по-четверте, сприяння у поширенні та актуалізації різних форматів комунікативних практик як в системі "релігійні організації-держава-особистість", так і на міжнародному рівні; по-п'яте, забезпечення та дотримання правових свобод та гарантій функціонування релігійних організацій; по-шосте, забезпечення рівності в мережево-інформаційному просторі та запобігання інструментального використання релігії в політичних цілях.

Таким чином, свобода совісті як здатність особистості визначатися щодо різних світоглядних парадигм, керуючись власною совістю та певними правовими та ціннісними установками, які не суперечать національній безпеці країни, включає такі рівні: особистісний (визначається ідентифікацією людини, світоглядом, її "Я"-концепцією, що включає фізичні, психологічні, матеріальні характеристики); конфесійний та міжконфесійний (фокусується на стосунках як у межах певної конфесії, так і в міжконфесійному полі), інституційний (характеризується взаємодією як релігійної, так і нерелігійної людини з різними інституціями), державно-правовий (корегується владним і правовим полем, що виражається і регламентується нормативно-правовими документами).

Список використаних джерел

1. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України // Відомості Верховної Ради УРСР (БВР). 1991. № 25, ст. 283. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
2. Конституція України. *Відомості Верховної Ради України (БВР)*. 1996. № 30, ст. 141. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text>
3. Бабій М. Ю. Свобода совісті та свобода релігії: теоретичний аспект // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2014. № 2(2). С. 10–14.
4. Якобчук А. Довіра до церкви залишається на тому ж рівні – кому довіряють українці у часи війни. *Слово про слово: Християнська газета*. 31 Жовтня, 2022. URL: <https://slovoproslovo.info/dovira-do-tserkvi-zalishaetsya-na-tomu-zh-rivni-komu-doviryayut-ukrainsi-u-chasi-viyini>
5. Колодний А. М., Филипович Л. О. Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 2(16). 2020. С. 19–23.
6. Лешан В. Ю. Основи релігієзнавства : підручник. Чернівці : Рута, 2005. 304 с. URL: <https://subject.com.ua/philosophy/religion/32.html>
7. Предко О. І. Вступ // Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії : монографія. Вінниця : Вид-во ФОП Кушнір Ю. В., 2021. 204 с.
8. Степаненко В. Суспільний досвід і смисли російсько-української війни: соціологічні інтерпретації // Українське суспільство в умовах війни : колективна монографія / С. Дембіцький, О. Злобіна, Н. Костенко та ін.; за ред. Є. Головахи, С. Макеєва. Київ : Інститут соціології НАН України, 2022. 410 с. С. 25–34.
9. Харьковщенко Є. А., Предко О. І., Туренко В. Е., Нестерова М. І. Релігійна безпека у світі та Україні під час COVID-19: соціологічний аспект // Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві : монографія. Вінниця : Вид-во ФОП Кушнір Ю. В., 2021. С. 9–46.
10. Predko D., Predko O. Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings // *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 2020. № 10(1). P. 69–78.

Reference

1. Zakon Ukrainy "Pro svobodu sovisti ta relihiyni orhanizatsiyi" URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
2. Konstytutsiya Ukrainy URL: <https://www.president.gov.ua/documents/constitution>
3. Babiy M. YU. Svoboda sovisti ta svoboda relihiyi: teoretychnyy aspekt. *Sofiya. Humanitarno-relihiyeznachyy visnyk*. 2014. №2(2). S.10-14.
4. Dovira do tserkvy zalyshayet'sya na tomu zh rivni – komu dovirayut' ukrayintsi u chasy viyny. *Slovo pro slovo. Chrystianska gazeta*. 31.10.2022. URL: <https://slovoproslovo.info/dovira-do-tserkvi-zalishaetsya-na-tomu-zh-rivni-komu-doviryayut-ukrainsi-u-chasi-viyini>
5. Kolodnyy A.M., Fylypovych L.O. Kontseptsiya relihiynoyi bezpeky: metodolohichni pidkhody akademichnoho relihiyeznavstva // *Sofiya. Humanitarno-relihiyeznachyy visnyk*. №2(16). 2020. S.19-23.
6. Leshan V.YU. Osnovy relihiyeznavstva. URL: <https://subject.com.ua/philosophy/religion/32.html>
7. Predko O.I. Vstup // *Relihiyna bezpeka v Ukraini v umovakh koronavirusnoyi pandemiyi*. Monohrafiya. Vinnytsya, vyd-vo FOP Kushnir YU.V., 2021. 204 s.
8. Stepanenko V. Suspil'nyy dosvid i smysly rosiys'ko-ukrayins'koyi viyny: sotsiolohichni interpretatsiyi // *Ukrayins'ke suspil'stvo v umovakh viyny*. 2022: Kolektyvna monohrafiya /S. Dembits'kyy, O. Zlobina, N. Kostenko ta in.; za red. chlen.-kor. NAN Ukrainy, d. filos. n. YE. Holovakhy, d. sots. n. S. Makeyeva. Kyiv: Instytut sotsiolohiyi NAN Ukrainy, 2022. 410 s. C.25-34.
9. Khar'kovshchenko YE.A., Predko O.I., Turenko V.E., Nesterova M.I. Relihiyna bezpeka u sviti ta Ukraini pid chas COVID-19: sotsiolohichnyy aspekt // *Bezpeka, relihiya, tserkva v suchasnomu suspil'stvi*. Monohrafiya. Vinnytsya, 2021. Vydavnytstvo FOP Kushnir YU.V., 2021. S.9-46.
10. Predko D., Predko O. Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings // *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 2020. № 10(1). P.69-78.

Надійшла до редколегії 30.05.22

Maria Nesterova, Ph. D. Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

FREEDOM OF CONSCIENCE: ESSENTIALITY AND NEW CONTEXTUAL MEANINGS

The article considers different approaches to the problem of freedom of conscience. As a result of the formed approaches, it can be established that the essence of research attitudes regarding freedom of conscience was mainly expressed in the model of the relationship "religious organization-person-state". Its leading idea can be considered a combination of two discursive directions of understanding freedom of conscience, which are directly related to each other – legal and axiological. Through the prism of various approaches correlated with modern scientific discourses, new contextual realities are proposed, within which freedom of conscience changes semantic nuances, being realized in the space of religious security, in its which is a free practice of faith by every person within the limits of the freedom of functioning of religious organizations is possible. It is emphasized that the essential features of freedom of conscience are influenced, firstly, by personal factors (worldview, religious traditions, etc.); secondly, confessional and inter-confessional communicative practices (both within the same denomination and at the inter-confessional level); thirdly, institutional "slices" (interactions in the processes of institutionalization), fourthly, state powers (observance of laws, consideration of international experience, prevention of abuse of religion, etc.). Their conceptualization is based on the existential-legal dominant, which largely determines their scientific discourse's content and main structural and semantic aspects. The affirmation and actualization of this discourse took place based on the synthesis of the domestic religious and legal tradition and pan-European humanistic and legal visions. Such a synthesis makes it possible to understand freedom of conscience not only as a worldview value, but also as a strategy for implementing religious security, thanks to which resistance to external and internal threats is possible.

Keywords: legislative documents, freedom of conscience, religious security, religious freedom, right to freedom, tolerance, vectors of liberty of conscience.

УДК: 130.2+130.3
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.11

О. В. Примак, магістр
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-2935-7703
e-mail: ukrainian@yahoo.com

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО ТЛУМАЧЕННЯ КОНЦЕПТУ "АБСОЛЮТ" У РОБОТІ Я. Е. ГОЛОСОВКЕРА "ІМАГІНАТИВНИЙ АБСОЛЮТ"

Розглянуто особливості філософського осмислення та дефініції поняття "абсолют" у творчості перекладача та філософа українського походження Я. Е. Голосовкера. Здійснено послідовний аналіз оригінальної теорії творчості російського дослідника та місця у ній терміна "імагінативний абсолют". Теорію творчості розглянуто як унікальний філософський конструкт, що відзначається синтезом культурологічних, естетичних та гносеологічних орієнтацій автора. Імагінативний абсолют постає людським генієм, інстинктом, який дає основу існування культури, лишаючись на межі людського-мирського та ідеального-ціннісного. Окрему увагу зосереджено на дослідженні релігійного характеру абсолюту в поглядах Я. Е. Голосовкера. Зокрема, наведено обґрунтоване припущення щодо нерелігійності семантики концепту "абсолют". Також розкрито погляди та ставлення до релігії самого Я. Е. Голосовкера.

Ключові слова: імагінативний абсолют, абсолют, Я. Голосовкер, теорія творчості.

Сучасне поле наукових досліджень пропонує відкрити та толерантну систему до нових тлумачень найрізноманітніших феноменів. Релігієзнавство як частина такого поля не лише продовжує активно збагачувати свій теоретичний апарат, але і потребує кращого осмислення та термінологічної визначеності. Поняття "абсолют" є саме тим випадком, коли тлумачення відкрито до більш змістовного наповнення. Цей термін досі залишається у межах відкритої термінологічної дискусії щодо а) його смислового наповнення, б) можливості самостійного існування у межах абстрактного конструкту та в) щодо методів та підходів його можливого наукового тлумачення.

Імагінативна теорія визначного перекладача, філософа та письменника українського походження Якова Еммануїловича Голосовкера¹ (1890–1967) мало досліджена у вітчизняній літературі і потребує свого ширшого та більш ґрунтовного аналізу. Зокрема, ця теорія пропонує неповторне та оригінальне осмислення творчості, де поняття "абсолюту" посідає передове місце за значущістю та рівнем конотаційного розкриття. Складність осмислення поняття пояснюється перекриванням релігійного та нерелігійного характеру його семантичного наповнення. Відтак, є потреба у проясненні рис терміна і з'ясуванні питання, "Чи є абсолют Голосовкера релігійним у решті-решт?"

Об'єктом розвідки стало поняття Імагінативного абсолюту у філософській праці Я. Голосовкера під назвою "Імагінативний абсолют". За **предмет дослідження** було взято релігійний характер Імагінативного абсолюту в теорії імагінації Я. Голосовкера у роботі "Імагінативний абсолют". **Мета статті** – здійснити послідовний аналіз особливостей релігійного тлумачення концепту "Абсолют" у творі Я. Голосовкера "Імагінативний абсолют".

Під час аналізу значної кількості літератури було виявлено, що тему не дуже добре опрацьовано. У вітчизняній науковій думці філософські погляди Я. Голосовкера не мають широкого висвітлення та аналізу, крім окремих згадок, зокрема у виданнях, енциклопедичних статтях тощо. Виняток становить Російська Федерація, де проблематикою займалися М. В. Сбойчикова [11] та О. Г. Арапов [4].

¹ Голосовкер народився у м. Києві та тут же закінчив історико-філологічний факультет Імператорського університету св. Володимира (нині Київський національний університет ім. Тараса Шевченка).

Поняття абсолюту (від лат. *absolutus* – безумовний, закінчений, цілісний; досконалий; незалежний, самостійний; незв'язаний, вільний; необмежений, безумовний) [7, с. 3; 8, с. 11; 10] є одним з найбільш неоднозначних та своєрідних концептів філософської та релігієзнавчих думок. Складність витлумачення та аргументованість використання (якщо взагалі в деяких випадках можливо про неї говорити) пов'язані з багатоплановістю абсолюту, котрий може виступати як у контексті конфесійно незаангажованих розвідок, так і мати конкретно виражений релігійний характер, при цьому ускладнюючись персональним баченням та усвідомленням мислителя.

Джеймс Аплард, доцент філософії державного університету Алабами, надає у Кембріджському філософському словнику досить коротке визначення абсолюту як "терміна, що використовується ідеалістами задля описання незалежної реальності, всі речі якої є вираженням" [3, с. 3]. Автор вдається до тлумачення абсолюту як прикметника в теорії Канта, де прикметник постає з метою розкриття характеру того, що є безпідставно обґрунтованим. На думку доцента, таке вживання значним чином зумовлене пошуком філософією Канта "абсолютних основ чистої причини", котрі практично мали необґрунтовано утверджуватися задля існування моралі [7].

Оксфордський словник філософських термінів подає тлумачення терміна "абсолют" у контексті філософської доктрини абсолютного ідеалізму. У словнику наголошують, що ця філософська система стала інтелектуальним "нащадком" кількох інших, зокрема:

- системи Парменіда;
- уявлення в теологічній традиції щодо необумовленого та незмінного необхідного буття, відповідального за умовний постійного змінний світ;
- переконання Спінози, що існує тільки один світ з характеристиками фактів та речей, з одного боку, та ідеями, з іншого;
- трансцендентального ідеалізму Канта;
- появою діяльності та волі як основних детермінант історії [1, с. 2].

Помітним є аналіз впливу та різних історично-філософських контекстів використання терміна, а отже – показ різних обумовлених понятійних рішень, при цьому саме поняття не виводиться до рівня чистої абстракції, а отже – суто наукового терміна. Окрім впливів на традицію розгляду та тлумачення, словник наводить коротку історію використання безпосередньо

самого терміна з іменами Шеллінга, Фіхте, Гегеля, Бредлі, Рассела та Мура¹.

У "Новій філософській енциклопедії", за редакцією академіків Російської академії наук Стюпіна, Гусейнова та докторів Семігіна та Огурцова 2010 року видання, є низка думок щодо неможливості осягнення абсолюту та його визначення, зокрема в контексті вченого незнання Миколи Кузанського та поглядів на абсолют С. Л. Франка. Зокрема, осягнення абсолюту можливе шляхом усвідомлення його неосягнення, у визнанні його необмеженості [3, с. 12]. Тобто, закріплюючи його в окремі терміни, ми лишаємо його самої смислової наповненості, самої семантики. Помітним є і прагнення авторського колективу до зображення варіативності поняття "абсолют" попри вже дане визначення.

У вітчизняній науковій думці, наприклад, у "Релігієзнавчому словнику" за редакцією А. Колодного та Б. Лобовика 1996 року видання, є коротка стаття, присвячена абсолюту. Відповідно до викладу, абсолют – "філософський термін для позначення незмінного, безкінечного, досконалого, незалежного від будь-яких предметів, відношень і умов суб'єкта, який є самодостатнім, містить все існуюче в собі й творить його" [9, с. 7]. Також подається думка, що для релігійних тлумачень абсолют постає *Богом*. "В онтології абсолют мислиться як принцип, протилежний усьому відносному й умовному; як принцип, вільний від будь-яких визначень предметів і явищ матеріального світу. У гносеологічних концепціях поняття абсолюту означає таке знання, істинність якого незалежна від часу, простору і приватних думок", – заключає О. С. Сарапін – автор статті [3]. Ідентичне визначення подає й Українська Релігієзнавча Енциклопедія [10]. Є очевидним прагнення вивести поняття на більш широкий та відповідно обумовлений теоретичний рівень, надавши поняттю "абсолют" хоч якогось загального характеру та універсальних, теоретично охоплюваних домінант.

У контексті останнього визначення є цікавою позиція щодо абсолюту у Стенфордському філософському словнику, де абсолюту не присвячено окремо жодної статті. Саме поняття (здебільшого у прикметниковій формі) згадується, що логічно, у статті "Абсолютний ідеалізм". Оригінальним є те, що про абсолют як суб'єкт згадують у контексті поглядів Джосая Ройса (1855–1916) та Томаса Хіла Гріна (1836–1882). Автори статті говорять про різні рівні функціонування абсолютного ідеалізму: гносеологічний, онтологічний та епістемологічний. Надіндивідуальний розум мислителів не обожнюється з Богом, але відіграє таку ж роль. У цьому разі відбувається об'єднання гносеологічного та онтологічного ідеалізму, що слугує основою морального ідеалізму, котрий ґрунтується на необхідності, яка лежить в основі перебування спільності індивідуальних людських "я" в більш великій самості, котру Ройс називає Абсолют [2]. У такому висвітленні проблеми можна припустити, що, з погляду авторів енциклопедії, окрема стаття абсолюту є теоретично невизначеною, оскільки її існування необхідно обумовлене різними тлумаченнями.

З одного боку, визначення поняття абсолюту у філософській думці прямо обумовлене його теоретичним становищем як вихідної категорії для такої філософської системи, як ідеалізм, а якщо в більш детальній розробці, то – абсолютного ідеалізму. Загалом для ідеалізму характерним є витлумачення абсолюту як духовного першопочатку всього сущого, що мислиться як щось єдине, всезагальне, досконале, безначальне і безкінеч-

не, яке надає сенсу людському життю ("гранична основа" людського буття) та протиставляється всьому відносному і обумовленому буттю [2; 7, с.3].

З іншого боку, поняття "абсолют" є радше симптоматичним, обумовленим часом, тобто теоретично локалізованим в окремому розгляді. Така особливість пов'язана з неможливістю обґрунтовано вивести поняття до узагальненого терміна. У цьому разі ми полемізуємо та відзначаємо, що вище наведені нами визначення поняття абсолюту, що подаються у словниках філософських та релігієзнавчих термінів, у кожного мислителя набувають своїх непересічних конотацій, тому саме поняття має радше характер символічний². Крім того, на думку багатьох дослідників, ще до введення конкретного використання цього терміна, його семантичне наповнення окреслювало (і продовжує це робити) такі поняття, як "Нус", "Єдине", "Першодвигун", "Буття", "Бог", "Матерія", "Абсолютна ідея", "Брахман" [7; 8].

У сучасній гуманітарній науці абсолют виступає як символ єдності та нескінченності буття. При цьому в науковій думці поняття абсолюту не тотожне з жодним історичним тлумаченням Гегеля або Шеллінга у їх класичному варіанті. Абсолют постає радше концептом, відповідно до окремо взятих, історично варіативних, висвітлених тим чи іншим мислителем сенсів та ознак якогось можна здійснити аналіз абсолюту іншого мислителя.

Ураховуючи вище сказане, абсолют, з погляду теоретичного виміру, постає як схема та певний теоретичний скелет, який може обростати найрізноманітнішими наповненнями. Аргументуємо ми цією тезою і відсутність більш детального висвітлення того, як виявляється абсолют у того чи іншого дослідника, взаємовпливів різних осмислень проявлень, оскільки таке тлумачення є актуальним лише в межах теорії самого дослідника – воно не є універсальним.

Таким чином, доходимо висновку, що поняття "абсолют", як і більшість філософських термінів, є схематичним схоплюванням загальних рис багатьох поглядів на природу, в нашому випадку – певної духовної єдності, першопочатку. Тобто доволі теоретично доцільною постає відмова в нашому подальшому дослідженні від прив'язки до сучасного наукового осмислення поняття "абсолют" або інших історичних форм, оскільки вони виявляють свою пізнавальну дієздатність лише в межах окремої теорії.

Абсолют у вже визначеному нами вище терміні постає водночас чимось надприродним і таким, що не відокремлює себе від природи (тобто є іманентним), і може себе проявляти в окремих філософських теоріях як ідея, дух, принцип або інстинкт. При цьому він може як володіти релігійним характером, так і ні, тобто він може не бути релігійним абсолютотом. Останнім поняттям³ ми розмежували нерелігійну (філософський, етичний, естетичний тощо) та релігійну форми абсолюту. Проте нас не цікавить те, чи можемо ми говорити про окремі види надприродного в різних релігіях як про різні інтерпретації абсолюту. Більш актуальними постають умови визнання того чи іншого абсолюту у філософській (етичній, естетичній тощо) доктрині як такого, що наділений релігійним характером, тобто такого, що істинно проявляє себе як релігійний абсолют. Проте послідовному розв'язанню цієї проблеми заважає відсутність чітко виражених методо-

¹ На поглядах деяких ми зупинимось далі більш детально.

² У цьому разі ми не говоримо про природу або суть абсолюту, проте звертаємося до лінгвістичних конотацій та словесного вираження.

³ Мається на увазі релігійний абсолют.

логічних та теоретичних аспектів, які з наукового погляду могли б створити теоретичну основу дослідження, де до останньої мають належати методи, критерії та підходи у визначенні релігійності, наявність чіткого поняття самої релігії, її визначальної риси, принципи щодо градації різних типів та форм релігійності тощо.

Визначення тієї чи іншої системи поглядів як релігійної або в деяких випадках квазірелігійної (це одна ускладнююча деталь) виходить на рівень відкритої теоретичної дискусії. *По-перше*, ми не можемо в повному обсязі дослідити цю проблему не лише через те, що вона не входить до об'єкта нашого дослідження, але і, очевидно, неможливості на цьому етапі розвитку філософії та релігієзнавства дати однозначні відповіді та більш-менш універсальні варіанти вирішення таких запитів. *По-друге*, повторно наголошуємо на тому, що будь-яка система вірувань та поглядів є своєрідною та нездатною до узагальнювальних порівнянь.

Отже, надалі ми намагатимемось виводити релігійність характеру абсолюту у теорії Голосовкера у його власних межах та термінах осмислення, без прив'язки до незалежного, зовнішнього критерію.

Робота над теорією імагінації була ключовою для філософських (а в дечому і персонально екзистенційних) пошуків Голосовкера. Основний виклад поглядів на цю теорію можна знайти у праці мислителя під назвою "Імагінативний абсолют"¹ (уперше частково вийшла друком в 1987 р. у збірнику під назвою "Логіка міфу"). Однак мусимо зазначити, що імпліцитно ідеї імагінативної теорії виступають і в "Логіці міфу" (була видана разом з "Імагінативним абсолютом" у 1987 р.) – іншій, не менш важливій розвідці Голосовкера, проте в цьому разі ідеї проявляють себе більше як прикладні доктринальні принципи та методи мислителя.

Твір "Імагінативний абсолют" розгортається у межах власної імагінативної логіки, що робить її замкненою на собі, тобто – від сторонніх, уже наявних тлумачень², якщо ми хочемо висвітлити та зберегти ті смисли, які закладались самим філософом. Тут можна навести риторичне запитання Голосовкера: "І хіба мій твір не виступає зараз перед вами як нове досягнення Імагінативного Розуму, що розкриває сенс істини як мистецтва філософської думки?" [6, с. 197]. Дуже ризикованим є втручання і суворою науковою критикою, оскільки теорію як таку, і саму працю "Імагінативний абсолют" потрібно сприймати як специфічний витвір під час взаємодії філософських та творчих пошуків, але ні в якому разі не сприймати як художню вигадку або суто суб'єктивний погляд на речі. Виклад Голосовкера володіє внутрішньою логікою, якою не варто нехтувати.

Голосовкер досить послідовно та чітко випишує той сенс, який вкладає у поняття "абсолют": "Поняття "абсолют" тут – заміник сенсу "безсмертя", є його симво-

¹ З іншого боку, маємо наголосити на тому, що значна кількість робіт Голосовкера, його коментарів, інтерв'ю тощо лишаються в приватних архівах, здебільшого його племінника С. О. Шмідта (1922-2013). Так, потрібно наголосити на тому, що дана розвідка поглядів на абсолют Голосовкером робиться у контексті того семантичного наповнення, яке надається у праці "Імагінативний абсолют". До того ж ми маємо враховувати, що перший варіант тексту був спалений без відома автора, а тому робота потім ще переписувалась та повторно, ми підозрюємо опрацьовувалась. У такому випадку, ми цілком допускаємо оприлюднення у майбутньому або ж віднаходження інших робіт російського мислителя, котрі можуть цілком змінити риторичну та тлумачення поглядів філософа, відкрити нові дискусії.

² При цьому ця замкненість не релігійного характеру, проте формально-логічного відносно викладу ідей у теорії.

лом. Тут сенс біологічного, життєвого безсмертя перевтілюється у сенс безсмертя культурного, символічного. Тут "безсмертя природи" перевтілюється у "безсмертя культури" [6, с. 45].

Також поняття "абсолют" постає у філософа двоюко: з одного боку, як "абсолют" – "духовний стимул у мені", з іншого, як "Абсолют" – "голос культури, як сенс культури і як ціль культури". Тобто Абсолют стає багатоплановим і, як пише Голосовкер, він є "невизначеним та безкінечним за своїм змістом та плодючістю". Абсолют – сама повнота, тобто, за визначенням самого автора, "плерома творчості". Абсолют може розумітися лише так, як розуміється вислів "бути вірним собі до кінця", при цьому кінець є виключно біологічним, він може мислитися лише як досягнення всього³, як втілення своєї ідеї [6].

Імагінативним же абсолют називається у силу того, що проявляється він через свою діяльність шляхом імагінації – уяви⁴. При цьому поняття "ІА", "абсолют", "дух" висвітлюють один і той самий культурний інстинкт. Важливим є і те, що сам філософ усвідомлював небезпеку слова "Абсолют" та всі непорозуміння, які воно може породити [6, с. 95]. Проте завданням обґрунтування теорії імагінації він водночас намагається "вирвати у нього його таємницю, таємницю слова і таємницю філософського і просто людського "ідеалізму"⁵ та взяти саме цей термін "Абсолют" і поєднати його з його антиподом – з "інстинктом", котрий виявився його сутністю: абсолют, як вищий інстинкт" [6, с. 95].

При цьому поняття ще є і символом в умовах більш лінгвістичного вираження. Нам видається це дуже тонким та цікавим ходом. Тобто саме використання терміна є символом і не може претендувати на субстанційні існування і постає у розрізі лише символічному і найменувальному.

У попередніх абзацах ми навели цитату щодо того, у яких розрізах постає *поняття* "абсолют" (далі – поняття), де Голосовкер пише про Абсолют (з великої літери) як "голос культури" та абсолют (з маленької літери) як духовний стимул у людині. Там, де йдеться про практичне втілення та спонукання абсолюту, тобто про його безпосередню проявленість та вираження у природно-світі, Голосовкер використовує **малу літеру**. При цьому у випадках використання **великої** проследжується тяжіння до створення певного символічного світу, до певної метафізичної духовної тотальності, яка водночас позбавлена будь-яких рис метафізичності.

Отже, чи можемо ми підтвердити, що для Голосовкера існує окремий світ абсолютних ідей, ідеалів, тобто світ Самого Абсолюту, котрий проявляє своє існування через символи у природі? Наразі нам варто спробувати прояснити ще одну специфіку діалектичної природи та логіки розгортання ІА в кількох взаємозалежних положеннях:

1. Абсолют як світ невітлених ідей, суть чистих, невимовних, нередукованих абстракцій (далі "Абсолют")

³ У найширшому сенсі.

⁴ При цьому ми пам'ятаємо, що без уяви не можливе людське пізнання та осмислення, а ще більше істинне – буття речей. Зокрема, Голосовкер пише: "«Споглядати» для істинної філософії означає «уявляти». Філософське споглядання є пізнавальний досвід уяви, який незнищено перекоується та засуджується віками" [там само, с. 60].

⁵ Голосовкер у цих рядках просить звернути увагу на використання лапок для слова "ідеалізм".

не може існувати як річ-у-собі, як незалежний світ, подібно до світу ідей Платона¹.

2. "Абсолют" (об'єктивний рівень) як голос культури може існувати (здійснювати власне буття) тільки за рахунок актуалізації "абсолюту" (субстанціальний вимір) як спонукання людини до культури (перший етап) та утвердження створених самою ж людиною абстракцій (які до того ж утворюються за рахунок імагінації (творчого осягнення, пізнання)) у культурімагінаціях, символах, витворах мистецтва, поглядах, думках та поняттях (другий етап).

3. Тобто за рахунок наявності в людського розуму (рос. *разума*) спонукання до культурного творення, а отже, величезного пізнавального потенціалу до самоосмислення та пошуку, можливе буття "Абсолюту" як інстинкту, можлива його актуалізація.

4. Отже, "абсолют" та "Абсолют" мають спільну природу і взаємообумовлене розгортання та буття. Голосовкер досить влучно говорить про неможливе визначення абсолюту, оскільки він є нескінченним. Таким чином, у самому розгортанні абсолюту та його природі не існує дуальності "Абсолюту" та "абсолюту", їх розділення є лише символічним вираженням діалектичності природи абсолюту як суцільного інтелектуальним схоплюванням.

Таким чином, ІА не може існувати окремо як метафізичний світ ідеальних ідей. Він проявляє себе і як інстинкт, і як дух одночасно, тобто його буття неможливе за межами природи. Такий принцип, будучи ключовим для розгортання діалектичної логіки, називається "постійністю-у-зміні".

Ураховуючи сказане вище, ми можемо наголосити на тому, що ІА **не** є однією з форм надприродного: він є конкретно природним, за викладом самого російського філософа. Абсолют у жодному разі не належить до метафізичного світу і не може там провадити своє буття.

На перший погляд здається, якщо враховувати попередній виклад, що ІА є надбанням суто людським, а отже – у перспективі зведеним до цілком природних процесів людського мозку, психіки загалом, якщо ми станемо на засадах фізикалізму. Голосовкер інтуїтивно відчуває, що зведення ІА до окремих психологічно-фізіологічних процесів, а точніше, до почуттів та емоцій є правильним напрямом руху. Проте він не виключає високої позиції натхнення, котре допомагає вийти за межі такого обмеженого бачення абсолюту.

Важливо, що ІА, прагнучи до ідеалу, за допомогою імагінативного розуму нашої уяви створює втілення цього ідеалу у культурімагінаціях², але при цьому і сам є ідеалом. Культура для автора є досконалою, вічною, постає суть ідеалом. При цьому культура є безсмертям [5, с. 18]. Однак ідеал культури не має сакрального характеру, оскільки проявляє себе лише у вимірі профанного, не відокремлюючи себе від нього. ІА – голос культури, він її втілення і кінцева ціль.

Однозначно Голосовкер не прагнув сакралізувати ні кінцеві форми, ні вознести людський розум: "(...) *я роблю розум більш земним*, ніж його роблять ті, хто нав'язує йому суцільно ідеалістичний характер і високо оцінює тільки його формально-логічні і математичні функції. Навпаки, я повертаю розум землі, оскільки повертаю розуму його істинну сутність, його міць інстинктивного пізнання (...)" [6, 134].

Щоб більше впевнитись у зазначеному, варто сказати про поняття бога та релігії у теорії Голосовкера. З погляду філософа, релігія, «назвавши дух словом "бог"», "відокремила бога від людини та змірила ним людину" [6, с. 45]. При цьому у вищих своїх проявах вона водночас пробуджувала в людині людяність, котру російський мислитель називає "притаманним людині "духом" – його вищим інстинктом" [6]. Але релігія здіймала гоніння на дух. Цікаво, що релігійні вчення стоять у філософа в одному ряді з досконалістю художнього творіння, науковою істиною. Тобто релігійні уявлення чи вчення не мають особливого, власного, трансцендентного характеру – вони суть символи втілення ІА, іпостасі його постійності [с. 47, с. 49].

"Бог – це синтез абсолютних цінностей – релігійних, символ ІА, що стоїть³ поза будь-якими позитивними чи негативними оцінками. Бога можна прийняти або відринути. Усі епітети "бога" – лише орнаментация його символу. Вони виражають собою сам ІА. Він⁴ розпадається, щоб одягнути своїм одягом бога. Бог – це не відокремлений розум – людина, як вважав Фейєрбах, з точки зору *ratio*" – пише Я. Голосовкер [6].

Указує філософ і на негативні корені релігії: "страх перед невідомим, передусім перед смертю, розбудивши фантазію, спонукав створити її ілюзорні світи: світ богів, демонів, духів, душ і викликати їх у життя як реальні позитивні сили без всілякого *наче*. Той самий жах перед невідомим – але не тільки він, – породив бажання постійності, устою, незламності, тобто вічності та безсмертя. Таким чином виникли елізівум тіней, острова Блаженства, золотий вік, рай тощо. Так почав проявляти себе вищий інстинкт культури" [6, с. 63].

На думку російського мислителя, створення релігійної картини світу, у свою чергу, було спровоковано потребою у відповіді на запитання про походження думки, при цьому не зазнаючи загибелі від жаху незнання [6, с. 66]. У решті-решт Голосовкер зазначає, що релігія пішла від джерела необхідних помилок та оман-ілюзій для порятунку свідомості від жаху невідомого.

Таким чином, для мислителя поняття релігійного є хибою, фантазійним викривленням, котре не має нічого спільного з уявою як вищою пізнавальною здібністю сили розуму. Окрім того, "духовне" (в розумінні "метафізичне") та "матеріальне" є для Голосовкера лише формами вираження інтуїції, тобто їх протиставлення зникає у процесі творчої діяльності розуму. Для автора такий поділ просто не є очевидним, а отже – необхідним.

Голосовкер переконаний, що звеличення людського генія стає можливим виключно за рахунок віднаходження значної мужності та активізації уяви, творчості, розуму. Тобто тільки в умовах цілісності, в абсолюті, можливе утвердження людського прагнення до символічного безсмертя, до ідеалу, до культури, зокрема до її вищого інстинкту – ІА. Людина в теорії Голосовкера – це мислячий творчо суб'єкт, але не божество. Помітним є прагнення автора знайти опору в людському дусі, звеличити його та показати його велич. Тобто повернути відчужені метафізичному світу здібності людини, котрих вона сама себе позбавила⁵.

Ми не зовсім погоджуємося з позицією, згідно з якою за своїми атрибутами, роллю та місцем, "богом" у теорії Голосовкера можна назвати розум, оскільки він не належить до світу сакрального, метафізичного. Розум для Голосовкера необхідно профанний, земний, людський.

¹ Хоча ми вже зазначали, що Голосовкер критикував хибний виклад Аристотелем світу ідей Платона, котрий зовсім не був метафізичним, субстанціональним.

² Релігія, наука, філософія, мораль, мистецтво

³ Мається на увазі символ.

⁴ Імагінативний абсолют.

⁵ Зокрема ми вже наводили уривок з посиланням Голосовкера на Фейєрбаха (див. с.13).

У такому разі, можливо, людина тоді сама є "богом"? Підтвердження такої тези ми очевидно не знаходимо. Філософ не пише про людину як вищу персону, він не ідеалізує її та не звеличує.

Отже, здійснивши аналіз значної кількості ідей щодо ІА та низки інших важливих концептів теорії імагінації щодо можливої наявності в них релігійного характеру, ми можемо зробити такі **висновки**:

1. Теорія імагінації не намагається претендувати на рівень релігійної доктрини і навіть без наміру автора такою не є.

2. Очевидним із самої роботи є негативна оцінка релігії як фантазійного, але все ж культурного феномену, який має корінням людський страх, проте не надприродне походження чи одкровення.

3. Голосовкер досить активно наголошує на **виведенні** ключових імагінативних процесів та субстанцій зі сфери метафізичного. Їх істинне існування та здійснення можливе лише в межах земних, природних. Таким чином, ІА Голосовкера **не може мати релігійного характеру**, оскільки це суперечить можливості здійснення цілісності імагінативної теорії та її практичного спрямування. Однак не є правильним зведення ІА і до суто психоемоційного людського феномену або рефлексу. Не можна заперечувати **межового характеру** ІА, котрий перебуває у діалектичній взаємодії з інтуїтивним, ідеальним, як його розумів сам автор.

Список використаних джерел

1. Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2016. 540 с.
2. Idealism / Guyer, Rolf-Peter, Paul, Horstmann // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/#FatIdeTweCen>.
3. The Cambridge Dictionary of Philosophy / Edited by Robert Audi. Cambridge : Cambridge University Press, 2015. 1161 с..
4. Аралов О. "Имагинативная философия" Я. Голосовкера и "Имагинативная метафизика" г. Башляра: две модели философии воображения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Vol. 21. № 2. P. 158-165.
5. Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет: философская проза. Томск : Водолей, 1998. 224 с.
6. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. Москва : Академический Проект, 2012. 318 с. (Философские технологии).

Olha Prymak, master's degree
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS INTERPRETATION' PECULIARITIES OF THE "ABSOLUTE" CONCEPT IN THE WORK OF E. GOLOSOVKER "IMAGINATIVE ABSOLUTE"

The article considers the peculiarities of philosophical understanding and definition of the concept of "absolute" in the works of Russian philosopher Y. Golosovker. We suggest a consistent analysis of the original creativity theory of the Russian researcher and the place of the term "imaginative absolute". The theory of creativity is considered as a unique philosophical construct, which is marked by the synthesis of culturological, aesthetic and epistemological orientations of the author. The imaginative absolute appears as a human genius, an instinct that provides the basis for the existence of culture, remaining on the border of human-secular and ideal-value. In addition, the article focuses on the study of the religious nature of the absolute in the views of Golosovker. In particular, a reasonable assumption is made about the non-religious semantics of the absolute concept. Golosovker's views and attitudes to religion are also revealed.

Keywords: imaginative absolute, absolute, the creativity theory, Y. Golosovker.

7. Кирилленко Г. Г., Шевцов Е. В. Краткий философский словарь. Москва : АСТ, 2010. 480 с.

8. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. Москва : Мысль, 2010. Т. 1 744 с.

9. Релігієзнавчий словник / ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. К. : Четверта хвиля, 1996. 392 с.

10. Саралін О. В. Абсолют // Українська Релігієзнавча Енциклопедія. 2015. URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/absolyut/>.

11. Сбойчикова М. В. Концептуальная интерпретация природы мифа в рамках теории "Имагинативного абсолюта" Я. Э. Голосовкера // Известия ТПУ. 2013. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptualnaya-interpretatsiya-prirody-mifa-v-ramkah-teorii-imaginativnogo-absolyuta-ya-e-golosovkera>.

References

1. Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy (3 ed.) / Simon Blackburn. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 540 с.
2. Idealism [Електронний ресурс] / Guyer, Rolf-Peter, Paul, Horstmann // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/#FatIdeTweCen>.
3. The Cambridge Dictionary of Philosophy (Edited by Robert Audi) – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – 1161 с. – (Cambridge University Press).
4. Аралов О. "Имагинативная философия" Я. Голосовкера и "Имагинативная метафизика" г. Башляра: две модели философии воображения. – Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, vol. 21, no. 2, 2017, pp. 158-165.
5. Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет: философская проза / Яков Жеммануилович Голосовкер. – Томск: Водолей, 1998. – 224 с.
6. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. / Яков Жеммануилович Голосовкер. – Москва: Академический Проект, 2012. – 318 с. – (Философские технологии).
7. Кирилленко Г. Г., Шевцов Е. В. Краткий философский словарь. – Москва: АСТ, 2010. – 480 с.
8. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. – Москва: Мысль, 2010. – Т. 1 – 744 с.
9. Релігієзнавчий словник [Text] / NAN України, Ін-т філософії, Від-ня релігієзнавства ; ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
10. Саралін О. В. Абсолют / Олександр Васильович Саралін // Українська Релігієзнавча Енциклопедія. – 2015. – URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/absolyut/>.
11. Сбойчикова М. В. Концептуальная интерпретация природы мифа в рамках теории "Имагинативного абсолюта" Я. Э. Голосовкера / Мария Владимировна Сбойчикова // Известия ТПУ. – 2013. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptualnaya-interpretatsiya-prirody-mifa-v-ramkah-teorii-imaginativnogo-absolyuta-ya-e-golosovkera>.

Надійшла до редколегії 05.06.22

УДК: 21/29–047.37
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.12

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-9339-2338
e-mail: tenasand@gmail.com

ПИТАННЯ ТЕОРІЇ РЕЛІГІЇ У ТВОРАХ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА РАДЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

Запропоновано аналіз деяких аспектів теорії релігії, наявних у творах радянського періоду вітчизняного філософа Мирослава Поповича. Розкрито особливості його сприйняття релігії як своєрідної форми розуміння. Досліджено рішення ним питання релігійної ідеології та її співвіднесення з наукою, структури релігії та її складових. Особливу увагу приділено опрацюванню М. Поповичем питання семантичного наповнення конфесіонізму "язичництво" і необхідності його вивчення як світоглядної системи. Узагальнено висновки про значущість пропозицій М. Поповича у розв'язанні тематики, належної до сфери релігії, і розкрито зміст таких новацій, які не узгоджувалися з установками тодішньої релігієзнавчої думки.

Ключові слова: Мирослав Попович, релігія, теорія релігії, раціоналізм, релігійна ідеологія, "релігійне мислення", релігійно-міфологічний світогляд, язичництво.

Для більшості вітчизняних релігієзнавців та філософів запропонована тема статті виявиться дещо незвичною, зважаючи на декларовану Мирославом Поповичем власну нерелігійність. У найкращому разі можна стверджувати, що тематика релігії перебувала на периферії його наукових інтересів. Однак ознайомлення з творчим доробком М. Поповича радянського періоду спонукає до деяких вельми несподіваних розмірковувань та узагальнень. На жаль, у вітчизняній релігієзнавчій та філософській думці бракує публікацій, у яких розкриваються особливості розв'язання М. Поповичем проблем, пов'язаних із тематикою теорії релігії. Варто згадати тільки про публікацію А. Колодного "Релігієзнавчі здобутки М. Поповича" (2019), автор якої переважно звертається до аналізу його творів "Світогляд давніх слов'ян", "Нарис історії культури України" і "Бути людиною". При цьому А. Колодний особливу увагу приділяє деяким аспектам осмислення вітчизняним філософом таких історичних релігій, як давньослов'янське язичництво і християнство. Підсумовуючи творчий доробок М. Поповича, він зазначив, що "науковець не був байдужим до релігієзнавчих проблем, але масштабував їх до загальнофілософських і культурологічних" [2, с. 61].

Натомість у публікаціях М. Поповича радянського періоду можна знайти начерки рішень для питань, пов'язаних із проблематикою сутності релігії, її кореляції з наукою і міфологією і навіть щодо семантичного наповнення деяких конфесіонізмів. Відтак очевидно стає мета статті, – виявити і пояснити особливості тих міркувань вітчизняного філософа, які умовно можна зарахувати до царини теорії релігії.

Щоправда, одразу ж слід указати на певні обмовки, які стосуються джерельної бази і вживання ним важливих термінів релігійної тематики. У подальшому викладі використано такі праці М. Поповича, як "Нарис розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті" (1979), "Світогляд давніх слов'ян" (1985) і зміст глави першої "Зв'язок розуміння і доказу як проблема філософії науки", що входить до колективної монографії "Доказ і розуміння" (1986). Іншими словами, до текстового простору дослідження потрапляють ті праці М. Поповича, які були ним написані упродовж кінця 70-х – середини 80-х років. При цьому задля об'єктивності доречно взяти в дужки ті його судження та оцінки часів незалежної України, які стосуються питань, пов'язаних з теорією релігії. У цьому разі важливими для аналізу видаються тільки рефлексії "радянського" М. Поповича.

Передусім доречно обмовитись про особливості застосування ним релігієзнавчої термінології. У своїх працях М. Попович наполягав на точності слововживання. Тому всі терміни релігійного кшталту пропускаються ним через перспективу семантики (теорії смислу та значень, предметом якої є сфера людського буття). Це стосується також понятійної конструкції "теорія релігії", яка присутньою є у тексті твору автора "Світогляд давніх слов'ян" [3, с. 75]. Щоправда, М. Попович не роз'яснює смисл такої конструкції. Однак, зважаючи на застосування ним послідовної раціоналістичної методології, власне теорію можна ідентифікувати як реалізовані суб'єктом мисленнєві конструкції, обмежені деякими формальними і змістовими рамками і реалізовані відповідно до певних правил, норм, установок. Принаймні у статті "Теорія" (написаної М. Поповичем разом із В. Садовським для "Філософської енциклопедії") ідеться про "форму наукового знання як деяку сукупність об'єктів, що являє собою систему взаємопов'язаних тверджень і доказів, і яка містить методи пояснення і передбачення явищ певної предметної області" [6, с. 205]. Відтак цілком прийнятною є ідентифікація теорії релігії як систематично поданих, взаємопов'язаних і пропущених у світлі певної світоглядної перспективи конструктивних тверджень та узагальнень про релігію. Тоді до обсягу теорії релігії не входять описові характеристики, оцінні судження і думки з приводу т.зв. "божественних речей".

Одразу ж зауважу, що в текстах "радянського" М. Поповича відсутнє чітке визначення релігії. До того ж у його працях немає натяків на погодження з поширеним у ті часи визначенням релігії Ф. Енгельсом як фантастичного відображення в головах людей зовнішніх сил, які панують над ними в їхньому повсякденному житті. Між іншим, подібне визначення релігії в тодішніх реаліях сприймалось як аксіома в колах релігієзнавців, більшості філософів та істориків. Для прикладу, його навіть поділяв М. Брайчевський у праці "Утвердження християнства на Русі" [1, с. 262].

Варто зазначити, що праці М. Поповича радянського періоду є свідченням як прихованого, так і явного протистояння раціоналізму з його опорою на цінності світського образу життя та релігії як маркеру "священного безумства". Принагідно згадаю про запропоновану М. Фуко влучну ідентифікацію безумства як "зворотного розуму". У тексті першої глави колективної монографії "Доказ і розуміння" помітними є характеристики християнства як "семіотики ворожіння", як "ідеології містичного історизму" [5, с. 16]. Щоправда, М. Попович також при-

© Сарапін О. В., 2022

писував християнству "фідеїстичний раціоналізм", для якого "знання і розуміння є не більше і не менше, як знання майбутнього людства і приписування смислу кожному явищу залежно від його ставлення до цієї остаточної мети" [5, с. 17].

Крім того, у відповідному тексті колективної монографії простежується протистояння науки і релігійної ідеології, яке, втім, не набуває статусу контрадикторної пари. Принагідно М. Попович релігійну ідеологію уподібнював "вченню про сутність і призначення людини, яка допускає алегоричне тлумачення власних текстів з метою узгодження їх з даними науки" [5, с. 17]. При цьому опозиція науки і релігійної ідеології пропускається ним через горнило процесу розуміння як такого. Іншими словами, для М. Поповича релігія, віра "стали би "на-чало" розуміння світу як людської оселі, надавши конкретне знання науці" [5, с. 17]. Вірогідно, що в цьому він убачав вихід на компромісні форми ставлення релігії до науки. Звідси випливає і декларована ним позиція поміркованого конвенціоналізму, начебто культивована церквою. У такому разі М. Попович знімає просвітницьке і, в ті часи, традиційне сприйняття проблеми співвідношення релігійної віри та знання. За його твердженнями, релігійна віра може наблизитися до "позицій всезагального джерела розуміння, але не знання". Своєрідним обмеженням подальшого сприйняття релігійної віри як знання постає її необхідність "видавати себе за єдиного зберігача деяких містичних знань, щоб претендувати на універсальну пояснювальну потенцію" [5, с. 17]. У будь-якому разі, за міркуваннями М. Поповича, релігія виявляється формою розуміння. А розуміння, у свою чергу, "не тільки не вимагає доказу, але й не обов'язково є процесом раціональним" [5, с. 31].

Між іншим, у творі "Нарис розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті" він стверджував про доречність вживання такої понятійної конструкції, як "релігійне мислення" (у нього береться в лапки). Його сутність М. Попович убачав у тому, що "воно не є власне мисленням" [4, с. 115]. У чому ж тоді виявляється його своєрідність? На думку М. Поповича: "Релігійний мислитель не мислить, не будує гіпотез – він розгадує знамення. Метою інтелектуальної роботи є "розуміння", тобто підведення під систему відомих образів, зворотів, формулювань; слухаючи інакше, релігійний ідеолог намагається не збагнути його слів, а зрозуміти, хто він, як його класифікувати – чи він монофізит, чи маніхей, чи аріанин" [4, с. 115]. Звісно, що тоді такого кшталту "релігійне мислення" зводиться до розшифровування таємних смислів, які начебто присутніми є в текстах, або в одкровеннях.

Судячи з текстів М. Поповича, до обсягу поняття релігія він включав міфологічну складову, культ і віру в надприродні істоти. Водночас культ, ритуал і обряд у нього звично постають синонімічними поняттями. З іншого боку, особливу увагу М. Попович приділяв міфологічній наповненості релігії. Але саме тут приховується перша несподіванка, яка стосується семантичного перекидання міфу та релігії.

Точніше, у творі "Світогляд давніх слов'ян" М. Попович неодноразово стверджував про "форми релігійно-міфологічного світогляду", про "релігійно-міфологічні елементи архаїчного світогляду", "релігійно-міфологічну свідомість", "релігійно-міфологічне уявлення", "релігійно-міфологічну систему" тощо. Тобто прикметники "релігійний" і "міфологічний" часто поєднуються в одну конструкцію. Цілком вірогідно, що в подібному поєднанні слід убачати вказівку на холистичний характер тради-

ційного архаїчного мислення. Словами М. Поповича: "...свідомість людини архаїчної культури прагне мати цілісну картину світу, зведення до якої окремих явищ розуміється як пояснення цих явищ" [3, с. 12]. До того ж автор "Світогляду давніх слов'ян" наполягав на істотній нероздільності й навіть нерозривності елементів архаїчної свідомості. Також варта уваги частотна комбінація у тексті твору термінів "архаїчний" і "слов'янський". Тобто в нього архаїчними визнається слов'янський світогляд, так само як і світогляди інших індоєвропейських народів. При цьому М. Попович підкреслював взаємопов'язаність світоглядної та культової складових слов'янського язичництва. Таким чином спрацьовує декларована ним установка, направлена на демонстрацію цілісності язичницької релігії.

У творі М. Поповича "Світогляд давніх слов'ян" також міститься реабілітація терміна "язичництво". У тодішніх науковців 80–90-х років, які займалися проблемами релігії, для позначення давньослов'янських вірувань, уявлень та ритуалів звичайно використовувалися понятійні конструкції "політеїзм" з його дериватами і "дохристиянські вірування". Між іншим, перший том десяти томника "Історія релігій в Україні" (1996) має доволі промовисту назву "Дохристиянські вірування. Прийняття християнства". Проте до найменування "язичництво" вдавалися тільки деякі історики та археологи. Варто згадати, що у 80-х роках виходять друком солідні дослідження Б. Рыбакова "Язичництво давніх слов'ян" (1981) і "Язичництво Давньої Русі" (1987). Ці його монографії були чи не єдиною в СРСР спробою розкрити історію формування слов'янського язичництва і реконструювати його міфологічну систему. Звісно, що М. Попович був обізнаний з першою з цих монографій відомого на той час археолога та історика. Відповідно, він поділяє аргументацію Б. Рыбакова про доречність вживання терміна "язичництво" для умовного позначення "частини величезного комплексу первісних вірувань, поглядів та обрядів, які склалися упродовж глибин тисячоліть" [7, с. 3]. Звісно, що подібне трактування язичництва постає семантично розширеним. Певною мірою воно перекирається за змістом з первісною культурою народу. Між іншим, М. Попович зважає на ідентичність для слов'ян понять "язик" і "народ", убачаючи в цьому підтвердження правомірності вжитку терміна "язичництво". Для нього це "краще відображає суть вірувань, вони були етнічними на протигагу надетнічним світовим релігіям" [3, с. 35]. За свідченнями старослов'янських словників X–XI століть слово "языкъ" було позначенням, з одного боку, народів, простолюднів і навіть інородців (вірогідно, таким було первинне значення), а з іншого, ідопоклонників. При цьому варта уваги грецькі еквіваленти того семантичного поля, осередком якого є термін "языкъ". Ἔθνος – "языкъ", його деривати: τὰ ἔθνη – "языцы", ἔθνικός – "язычник", τὸν ἔθνην – "язычеськ". Отже, варто звернути увагу на відсутню корелятивність понять "язичництво" і "народ". Між іншим, у давньоруських християнських за змістом джерелах цей термін вже не вживається. Натомість там присутніми є терміни "поганы", "зверинские", "идольские", "бесовские", які постають свідченням відсутності християнської оцінювальної установки.

Питання особливостей розкриття М. Поповичем язичництва як світоглядної системи перебуває поза сферою компетенції теорії релігії. Проте варто відзначити дві виразні методологічні установки автора "Світогляду давніх слов'ян". Перша з них стосується того конфесійного матеріалу, з яким доводилось працювати

М. Поповичу. Ідеться про "східнослов'янське язичництво – своєрідний і специфічний, але все ж заповідник слов'янської архаїки" [3, с. 35]. При цьому М. Попович був переконаний у тому, що за умови дотримання необхідних пересторог доречним буде використовувати "для реконструкції загальнослов'янський матеріал і сміливіше екстраполювати результати на всю Славю" [3, с. 35]. До речі, реконструкцію і відповідне переосмислення слов'янської архаїки він проводить у виразній світоглядній перспективі, підкреслюючи її культурну значущість. Причому М. Попович уникає усілякої ідеалізації слов'ян як носіїв певного типу культури (наприклад, він сміливо розповідає про факти людських жертвоприношень, підкреслюючи жорстокість язичництва [3, с. 152]). М. Попович навіть убачає завдання істориків у "реконструкції минулого без усіляких прикрас" [3, с. 45]. Але головне, варто прислухатися до його поради: "...використовувати знання минулого потрібно для того, щоб підтримати підйоми людського духу, закріпити те, що народи об'єднувало й об'єднує" [3, с. 45]. З іншого боку, на початку 90-х років М. Попович визнавав проти-природним зумисне створення якогось оновленого комплексу вірувань і його подальше запровадження. Ідеться про витворення різних неоязичницьких об'єднань і їх вірогідну політизацію.

Друга методологічна установка свідчить про близькість М. Поповича до структуралістської парадигми вивчення слов'янського язичництва. Можна навіть стверджувати про погодженість автора "Світогляду.." з методами В. Іванова, В. Топорова, Р. Якобсона, В. Проппа, не кажучи вже про явну симпатію до методологічних новацій К. Леві-Стросса. Підтвердженням тому є структуралістське за змістом розкриття М. Поповичем т. зв. "основного міфу" (за термінологією В. Іванова і В. Топорова). Ідеться про версію, в основі якої є твердження про універсальність космогонічного міфу про боротьбу громовержця зі змієм. Зокрема, М. Попович стверджував: "Безперечно, цей основний міф ліг в основу багатьох слов'янських вірувань, які в різний час і в різних районах дуже відрізнялися" [3, с. 79]. Сюжет такого міфу він переносив на непрості відносини Перуна та Велеса.

До речі, автор "Світогляду давніх слов'ян" неодноразово посилався на ідеї французького філолога Ж. Дюмезіля, який безпосередньо вплинув на формування структуралізму К. Леві-Строса. Принаймні він вважав переконливою гіпотезу Ж. Дюмезіля про трифункціональну класифікацію божеств в індоєвропейській міфології і, відповідно, вдавався до її екстраполяції на східнослов'янський матеріал.

Alexander Sarapin, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

QUESTIONS OF THE THEORY OF RELIGION IN THE WORKS OF MYROSLAV POPOVICH OF THE SOVIET PERIOD

Based on the works of the Ukrainian philosopher Myroslav Popovich, dating back to the Soviet period, an analysis of some aspects of his theory of religion is proposed. In particular, the theory of religion as used by M. Popovich is subject to reconstruction, his perception of religion primarily as a special form of understanding (its analogues: "fideistic rationalism" and "religious thinking"). Special attention is paid to the development of questions of understanding of religious ideology and its correlation with science.

In the context of M. Popovich's solution to the problem of the structure of religion, it is remarkable that he singled out the mythological component as the determining one. The mythological component is revealed in its essential characteristics and its semantic diversity. The subject of analysis is also the semantics of the word "paganism" and its perception by M. Popovich as a worldview system. In particular, the two methodological guidelines proposed by him in the study of Slavic paganism are considered. First, we are talking about the reconstruction of the common Slavic confessional material and its further extrapolation to the whole of Slavia. Secondly, the structuralist explanation of the essence of the Slavic myths, including the "basic myth" (the fight of the thunderer with the serpent), is stated.

It is generalized that M. Popovich treated religion as a consistent rationalist. Certain innovations proposed by him in the study of religion were at odds with the guidelines of the then religious science.

Keywords: Myroslav Popovich, religion, theory of religion, rationalism, religious ideology, "religious thinking", religious and mythological worldview, paganism.

Також заслуговує на увагу логіка розкриття М. Поповичем міфологічного матеріалу. Ідеться про знаходження ним спільних зразків (парадигм) у процесі розгляду споріднених міфів, подальшу реконструкцію абстрактних структур (їхніх глибинних архетипів), фіксацію їхніх бінарних відношень з можливою заміною їхніх елементів та пом'якшення напруження протилежностей. У такому разі можна стверджувати про чітке відтворення структуралістської методології пояснення міфів.

Тоді постають слушні запитання. Чи справді М. Попович дотримувався в середині 80-х років структуралістських методів та новацій? Або ж він вдавався тільки до їх демонстрації та апробації, використовуючи переважно матеріал слов'янського язичництва? Такі запитання видаються радше риторичними. Утім, у тексті "Світогляду давніх слов'ян" ті запитання, які стосуються теорії релігії, не передбачають переконливих відповідей. Натомість у текстах М. Поповича "Нарис розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті" і "Зв'язок розуміння і доказу як проблема філософії науки" проблематика релігії розкривається переважно в перспективі її можливої раціональної верифікації.

Список використаних джерел

1. *Брайчевский М. Ю.* Утверждение христианства на Руси. К.: Наукова думка, 1989. 296 с.
2. *Колодний А.* Релігієзнавчі здобутки Мирослава Поповича // *Українське релігієзнавство*. 2019. № 89. С. 44–61.
3. *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. К.: Наукова думка, 1985. 168 с.
4. *Попович М. В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. К.: Наукова думка, 1979. 244 с.
5. *Попович М. В.* Связь понимания и доказательства как проблема философии науки // *Доказательство и понимание*. К.: Наукова думка, 1986. С. 5–32.
6. *Попович М. В., Садовский В. Н.* Теория // *Философская энциклопедия*. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 205–207.
7. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. Изд. 2-е. М.: Наука, 1994. 608 с.

References

1. *Braychevskiy M.Y.* Utverzhenie khristianstva na Rusi. – K.: Naukova dumka, 1989. – 296 s.
2. *Kolodnyy A.* Relihiyevnavchi zdobutky Myroslava Popovicha // *Ukrayinske relihiyevnavstvo*. – 2019. – № 89. – S. 44-61.
3. *Popovich M.V.* Mirovozzrenie drevnikh slavyan. – K.: Naukova dumka, 1985. – 168 s.
4. *Popovich M.V.* Ocherk razvitiya logicheskikh idey v kulturno-istoricheskom kontekte. – K.: Naukova dumka, 1979. – 244 s.
5. *Popovich M.V.* Svyaz dokazatelstva kak problema filosofiyi nauki // *Dokazatelstvo i ponimaniye*. – K.: Naukova dumka, 1986. – S. 5-32.
6. *Popovich M.V., Sadovskij V.N.* Teoriya // *Filosofskaya enciklopediya*. T. 5 – M.: Sovetskaya enciklopediya, 1970. – T. 5. – S. 205–207.
7. *Rybakov B.A.* Yazichestvo drevnikh slavyan. Izdaniye 2-e. – M.: Nauka, 1994.- 608 s.

Надійшла до редколегії 25.05.22

ФІЛОСОФІЯ

УДК: 340.12

DOI: 10.17721/sophia.2022.20.13

Kostiantyn Vergeles, Doctor of Science in Philosophy, Professor
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

Inna Vishtak, Candidate of Engineering Science, Associate Professor
Vinnytsia National Technical University, Vinnytsya, Ukraine
ORCID: 0000-0001-5646-4996
e-mail: vishtakiv@vntu.edu.ua

Leonid Maidanevych, Candidate of Philosophical Science,
Vinnytsia Region Bar Council, Vinnytsya, Ukraine
ORCID: 0000-0002-7364-8874
e-mail: lmaidanevych@ukr.net

PHILOSOPHICAL AND LEGAL ANALYSIS THE CONCEPT OF "ACADEMIC INTEGRITY"

The increase in scientific knowledge in the world requires effective methods and mechanisms to improve educational process and scientific activity, first of all, to protect the intellectual property rights of its participants. There is a problem of understanding the essence of "Academic Integrity" as a specific safety guard in the field of assessing the honesty of scientists and the reliability of the results of their research.

Conduct a philosophical and legal analysis of the main characteristics of the concept of "Academic Integrity". Was used the axiological approach as a way of cognition of philosophical and legal phenomena, as well as: system analysis, pragmatic approach and structural-functional analysis in opening the role, hierarchy and functional manifestations of the phenomenon of "Academic Integrity". Provided the author's definition of the concept of "Academic Integrity": 1) a special methodological procedure that ensures the receipt of specific knowledge and information by the participants of the educational process; 2) a system of special institutional norms and criteria; 3) the process of consolidation of the scientific society through the priority of human freedom in its spiritual determination; 4) the direction of research on various aspects of such activities in the educational process; 5) academic discipline in the course of ethics.

It is concluded that the principles of justice, human-centrism and phenomenon of trust should be considered the basis of "Academic Integrity". Directions for further research in the field of academic virtue are proposed.

Keywords: The Educational Process, Academic Integrity, Human Freedom, Phenomenon of Trust.

In the 21st century, the educational process faced urgent challenges to improve the quality of its results, the creation of effective mechanisms to struggle plagiarism, the observance of copyright and intellectual property rights. All these challenges are due to advances in science and technology, information and communication technologies, information policy and like it.

The problem of academic integrity has a longer exploration in legal sciences. In philosophy, this problem has not been sufficiently studied. In the modern scientific literature in the study of the phenomenon of academic virtue on an interdisciplinary basis are engaged, T. Finikov, A. Artyukhov [1], V. Bakhrushin [2], A. Bryhynets [3], A. Vasiliev, L. Gubersky, M. Zharikova [4], O. Zaplotynska [5], S. Kurbatov, A. Meleshevich, A. Melnichenko [6], M. Yasynok [7] and other researchers.

The purpose of article is a philosophical and legal analysis of the main characteristics of the concept of "Academic Integrity".

A theoretical analysis of this concept requires, first of all, clarification of the content and understanding of the category of "Integrity" in the legal plane.

In 1980, to establish a new international economic order, at the session of the UN General Assembly, the Convention "On contracts for the international sale of goods" was adopted. The fundamental principle in the Convention defines "Integrity" (good faith, conscience),

for example in Art. 7 (1) stipulates that "when interpreting this Convention, it is necessary to take into account its international character and the need to promote the achievement of uniformity in its application and the observance of fairness in international trade" [8].

In the future, the International Institute for the Unification of Private Law (Rome, Italy) (UNIDROIT), in the preparation of uniform rules for private law, the principle of integrity was given a worthy place. In particular, in the UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts (2010) in Article 1.7 provides the following definition: "1) Each party must act in accordance with good faith and fair dealing in international trade. 2) The parties may not exclude or limit this duty" [9].

Other articles of UNIDROIT contain a number of provisions that establish the direct or indirect application of the conditions of integrity, and therefore "integrity" can be considered one of the main ideas. For our study, the above provisions from the Convention and the UNIDROIT Principles are important, first of all, in the awareness and observance of copyright and intellectual property rights, as well as for the knowledge of the international system of morality in commerce.

In the Bucharest Declaration on the Moral Values and Principles of Higher Education in the European Region, clause 2.2 defines that such the main moral values of the academic community should be considered: honesty, trust,

fairness, respect, reliability and responsibility. Also in this Declaration (clause 4.1) it is noted that the general ideas for conducting scientific activities should be "intellectual freedom and social responsibility" of the scientist [10].

In Ukraine (in the legal plane), the concept of "Academic Integrity" in paragraph 1-1 of Article 1 of the Law of Ukraine "On Higher Education" and in Article 42 of the Law of Ukraine "On Education" is defined as follows: "Academic integrity is a set of ethical principles and certain the law of the rules that must be followed by participants in the educational process during training, teaching and scientific (creative) activities in order to ensure confidence in the learning outcomes and / or scientific (creative) achievements" [11;12]. Consequently, the analysis of the normative definition makes it possible to understand the "triune" structure of the concept of "Academic Integrity" – these are ethical principles, legal norms and the scope of their application. And also find out what the semantic construct of the legal concept "Academic Integrity" is in the philosophical and legal plane is somewhat "emasculated" and requires additional research for a broader disclosure of the essence of this concept.

Although the problem of "Academic Integrity" is being investigated by representatives of various scientific fields, there is still no single definition of this concept. The above reasoning allows us to conduct a philosophical and legal analysis of the main characteristics of the concept of "Academic Integrity" in the aspects: justice, human-centrism and the phenomenon of trust.

For the "starting criterion" of the observance of the principle of justice in the field of "Academic Integrity" for a scientist, the following algorithm should be defined: "a scientist must act, first of all, proceeding from the general interests of science and only then from personal interests" [13]. The primarily of the determination of this criterion in the just activity of a scientist is priy due to the fact that public institutions do not keep pace with the rapid pace of development of science and technology, information and communication technologies and politics. Therefore, only the conscience of a scientist is the authority that primarily determines the degree of his personal responsibility from participation in the educational process, incl. in providing an answer to the question: did he act out of the general interests of science and only then out of personal interests?

The application of this criterion to other participants in the educational process also takes place, but with certain clarifications. For example, a student is also obliged to subordinate his activities in the educational process to the general interests of this process, and only then act in the interests of personal ones, within the specified process.

Actually, justice, as a moral quality, is expressed in the social behavior of a person. "Human justice", says G. Kelsen, is the justice of her social behavior, and the fairness of her social behavior lies in the fact that it conforms to such a norm that constitutes the value of justice and is fair in this sense" [14].

For our study, the views of the famous lawyer G. Radbruch are also interesting, who defined the following characteristic features of justice: justice as a virtue (subjective justice) and justice as a characteristic of relations between people (objective justice) justice in proportion to positive law (legality, justice of judges) and justice as a pre-legal and supra-legal idea (justice of legislators)

equalizing justice (justice of private law) and distributive justice (justice of public law) [15].

It is also worth noting that one and the same person, as a subject of the educational process (in the legal dimension), can simultaneously have different social roles (different scope of legal personality, duty). For example, a scientist, as a researcher, subordinates his scientific activity to the "process of obtaining new knowledge", and as a citizen he can have the following social statuses: teacher, head of a scientific institution, expert, and like it. Actually, each of these social statuses (roles) has specific philosophical and legal dimensions, but for all of them the output criterion of observance of the principle of justice in the field of "Academic Integrity" can be applied.

Another of the criteria for the law enforcement of the principle of justice in "Academic Integrity" is appropriate to consider the norm of criminal law in relation to "illegal benefit", the definition of which is given in the footnote to Article 364-1 of the Criminal Code of Ukraine: illegal benefit should be understood as money or other property, benefits, services, intangible assets, any other benefits of an intangible or non-monetary nature that are offered, promised, provided or received without a legal basis.

Exploring "Academic Integrity" in the ethical space, we can also present it as a system that has a certain legal order. The peculiarity of this legal order is that it is a positive legal order. That is, such a legal order that carries a certain obligation, in which a certain moral system corresponds to the measure.

However, as noted by the well-known jurist G. Kelsen, "when passing a moral" sentence to the formation of a positive legal order, evaluating it as bad or good, fair or unjust, one should realize that this scale is relative and another assessment is not excluded – based on other moral systems. And when we, measuring the rule of law by the yardstick of one moral system, define it as unjust, then, measured by the yardstick of any other moral system, it can receive an assessment of the just" [14]. Therefore, having identified the appropriate criteria for the components of the ideas of justice, it will be possible to further generalize the criteria of the principle of human-centrism in which the "Academic Integrity" of the participants in the educational process will be observed.

In our opinion, the Kantian ideologeme "cognition, practice and aesthetics of the ability of judge" can be considered the fundamental idea of the principle of human-centrism (humanity). Since each of these forms of human life is focused on its own ideal (the ideal form of cognition is truth, practical is good, aesthetic is beauty), they are taken in unity, which provides an opportunity to measure a person's humanity by the degree of involvement in these ideals.

As E. Ryabenko points out, "according to the philosophical principles of the human-centered approach, the subject of the educational process is, first of all, a person who strives for self-realization and self-improvement" [16]. Elsewhere, he points out: "the application of the principle of human-centrism in the management of higher education is aimed at: the formation of a free and responsible personality; the formation of ideological attitudes, views, values of a universal human nature; providing conditions for the free self-determination of each person in the worldview space for him to accept her own values in the form of life goals, leading motives and interests, aspirations, needs, principles, etc".

Such approaches to understanding the problem will be the best incentives to create conditions under which full observance of the principle of human-centrism in the field of "Academic Integrity" is possible.

In the Ukrainian language, the word "trust" is associated with the root "faith", and means "attitude towards someone that arises on the basis of belief in someone else's righteousness, honesty, sincerity, etc." [17]. That is, to trust is to believe in "something", "to be reliable", which in its meaning corresponds to the concept of religious faith recorded by the Apostle Paul: "Faith is the fulfillment of the expected and confidence in the invisible" (Epistle to the Hebrews of the Holy Apostle Paul 11: 1). We can assume that the phenomenon of trust in academic integrity has the following structure in the minds of a scientist or other participant in the educational process: cognition of the meaning of life in science; adoption of a form of observance of the interests of a common cause dedication for the sake of the authority of science.

Thus, we cognize the phenomenon of trust, first of all, through the awareness of our own meaning of life, and in the educational process, in particular. As V. Frankl correctly points out, "in a period of abundance society, most people have enough means to live, but most people do not know at all what they live for" [18]. So, the problem of finding the meaning of life is a multifaceted and multivariate process (system, hierarchy). Accordingly, the intentions about the meaning of life in the educational process is not always a person is "covered" in words, and this leads to the experience of wordless acts of "immersion in the meaning of existence" in a specific process (field of knowledge, sphere of scientific interests, etc.). We "enjoy" sensations, experiences, immersion and involvement in other dimensions, information spheres, energetic experience (it's like "floating in the Platon's world of ideas").

On the adoption of the form of observing the interests of the common cause, as a specific facet of academic integrity, that here one should proceed from the following positions: a scientist (or anyone else who is the bearer of academic integrity), having formed his meaning of life in the educational process, conscientiously "leads" the strong-willed component to ensure the taken measure of the interests of the common cause. For example, the active position of a scientist in the educational process can be defined in the formula: awareness of the common interests and the nature of their actions, with a prudent foresight of socially beneficial consequences and the desire for their occurrence.

"Delayed satisfaction" (this is how the third element of the phenomenon of trust can be metaphorically defined) is selflessness for the sake of the authority of science. Actually, the mental and psycho-emotional "searches" of the scientist in the educational process, first of all, characterize selflessness, sacrifice for the sake of increasing knowledge (information field). This selflessness – is the result of the process of human activity, can be defined as the satisfaction of curiosity about the world of the unknown. The criterion for the quality of satisfaction of curiosity "about the world of the unknown" can be considered the awarding of an educational qualification degree and academic title. "Not science is in you, but you are in science" – this is a formula for the dedication of a scientist for the sake of the authority of science.

The conducted research makes it possible to formulate the following definition of the concept of "Academic Integrity": a) a special methodological procedure that ensures the receipt of specific knowledge and information by the participants of the educational process; b) a system of special institutional norms and criteria; c) the process of consolidation of the scientific society through the priority of human freedom in its spiritual determination; d) the direction of research on various aspects of such activities in the educational process; e) academic discipline in the course of ethics.

Taking into account the above essential aspects of the concept, preliminary conclusions was drawn that the principles of justice, human-centrism and the phenomenon of trust should be considered the basis of "Academic Integrity". However, the theoretical content of these principles requires further research.

References

1. Finikov T. V., Artyukhov A. Ye. Academic honesty as a basis for sustainable development of the university : monography / T. V. Finikov, A. Ye. Artyukhov. – Kyiv, 2016. – 234 p.
2. Bakhrushin V., Nikolaev E. Guidelines for higher education institutions to support academic integrity // Project to promote academic integrity. Kyiv: SAIUP, 2019. – 41 p.
3. Bryhynets O. O. Academic integrity: the challenges of modernity // Polish-Ukrainian Foundation "Institute of International Academic and Scientific Cooperation, Theological Academy Cardinal Stefan Wyszyński University, ADD Foundation. – 2019, 14-25 October. Warsaw. – p. 17–21.
4. Sherstjuk V., Zharikova M. Academic integrity support system for Ukrainian universities // Science and Transport Progress. Bulletin of Dnipropetrovsk National University of Railway Transport 0, no. 2(68) Science and progress of transport. – № 2 (68). – 2017. – p. 101–109.
5. Zaplotynska O., Voitsekhovska I., Leshchuk N. and others. Monitoring the implementation of the recommendations of the organization for economic cooperation and development on integrity in the education system of Ukraine / Analytical report. Kyiv, 2019. – 96 p.
6. Melnychenko A. Academic integrity policy: the experience of USA universities // Interview Dean of NTUU KPI. Igor Sikorsky. – 2015.
7. Yasynok M. Academic integrity: the real practice // Polish-Ukrainian Foundation "Institute of International Academic and Scientific Cooperation", Theological Academy Stefan Wyszyński, ADD Foundation. – 2020, 10-18 September. Warsaw. – p. 176-182.
8. Convention on contracts for the international sale of goods. VI special session of the UN General Assembly of April 11, 1980 / Doc. UN A / CN.9 / 307: The Convention was ratified by the Decree of the Presidium of the Verkhovna Rada of the Ukrainian SSR of August 23, 1989. – № 36. – Article 108. URL: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_021
9. Belos O. S. UNIDROIT principles of international commercial contracts, 2010 / Translated from English by Belos O. S. Kyiv : Ustynian, 2013. – 576 p.
10. The Bucharest Declaration concerning Ethical Values and Principles for Higher Education in the Europe Region // Higher Education in Europe. – 2004. – Vol. 29. – p. 503–507.
11. On Education: Law of Ukraine September 5, 2017 – № 2145-VIII. Voice of Ukraine. – 2017. September 27. № 178-179. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>
12. On Higher Education: Law of Ukraine July 1, 2014. – № 1556-VII. Voice of Ukraine. – 2014. August 6. – № 148. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>
13. Code of ethics of the scientist of Ukraine of the national academy of sciences of Ukraine. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0002550-09>
14. Kelzen G. Pure jurisprudence / Translated from German by O. Mokrovolsky. Kyiv: Universe, 2004. – 496 p.
15. Radbruch G. Philosophy of law / Translated from German. Kyiv: Tandem, 2006. – 316 p.
16. Ryabenko E. Anthropologic principle in the management of higher education: motivational aspects of professional teacher education process // Humanitarian Bulletin of the Zaporizhia State Engineering Academy. – 2014. – № 56. – p. 33–42.
17. Large explanatory dictionary of the modern Ukrainian Language: 250 000 / Edited by V. T. Busel. Kyiv, Irpen: Perun, 2005. – 309 p.
18. Frankl V. Man's search for meaning / Translated from German by V. Frankl. Zaporizhzhia : Big-Press, 2012. – 304 p.

Надійшла до редколегії 03.06.22

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна,
І. В. Віштак, канд. тех. наук, доц.
Вінницький національний технічний університет, Вінниця, Україна,
Л. О. Майданевич, канд. філос. наук, адвокат
Рада адвокатів Вінницької області, Вінниця, Україна

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ "АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ"

Примноження наукового знання у світі потребує дієвих способів та механізмів удосконалення освітнього процесу та наукової діяльності, насамперед задля захисту прав інтелектуальної власності її учасників. Існує проблема розуміння сутності "академічної доброчесності" як специфічного запобіжника у сфері оцінювання чесності науковців та достовірності результатів їхніх досліджень. Мета – провести філософсько-правовий аналіз засадничих характеристик поняття "академічна доброчесність".

Використано аксіологічний підхід як засіб пізнання філософсько-правових явищ, а також: системний аналіз, прагматичний підхід та структурно-функціональний аналіз для розкриття ролі, ієрархічності та в разі функціональних проявів феномену "академічна доброчесність".

Надано авторське визначення поняття "академічна доброчесність": а) спеціальна методологічна процедура, яка забезпечує отримання специфічних знань та інформації учасниками освітнього процесу; б) система особливих інституціональних норм та критеріїв; в) процес консолідації наукового суспільства через пріоритет свободи людини в її духовній детермінації; г) напрям досліджень різноманітних аспектів такої діяльності в освітньому процесі; д) академічна дисципліна в курсі етики.

Зроблено висновки, що основою "академічної доброчесності" необхідно вважати принципи справедливості, людиноцентризму та феномен довіри. Запропоновано напрями подальших досліджень у сфері академічної доброчесності.

Ключові слова: освітній процес, учасники освітнього процесу, академічна доброчесність, свобода людини, феномен довіри.

УДК: 304. 718+395
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.14

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID:0000-0002-0593-1336
e-mail: invinover19@gmail.com

КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ПРОСТОРУ ТА ПАМ'ЯТІ: ДОСВІД ТОПОГРАФІЇ ТА КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТУ (НА МАТЕРІАЛАХ МЕМОРІАЛЬНОГО ЦЕНТРУ ГОЛОКОСТУ "БАБИН ЯР")

Розглянуто Меморіальний комплекс "Бабин Яр" – один із небагатьох у Східній Європі меморіальних просторів Голокосту, розташований на місці масового розстрілу людей під час окупації Києва німецькими військами у 1941–1943 роках.

Досліджено логіку організації та естетики меморіального простору за допомогою оптики концептів "символічної архітектури" (Георг Гегель), "піднесеного" (Іммануїл Кант), а також "великої традиції" (Роберт Редфілд, Мілтон Сінгер) та "прогулянки" (Ольга Фрейденберг). Ця оптика допомагає зрозуміти специфіку топографії у логіці диференціації ландшафту історичного місця та символічної архітектури, а також доповненої реальності в практиці меморіальної процесії та її типу пам'яті, що конструюються через протиставлення підземного та земного, візуального і почутного, цілого і фрагментованого, симетричного та безформного.

Доведено, що просторові форми організації культурної пам'яті допомагають уникнути меморіциду поза небезпечкою ідеологічних суперечок та європеїзації образів трагедії Голокосту. Зазначено, що трагічні події Другої світової війни, які виявили "діалектику Просвітництва" та темний бік модерну загалом, призвели до необхідності реорганізації простору культурної пам'яті. Бракує лише інтеріоризованих структур суб'єкта та дискурсивних форм об'єктивації, щоб зберегти її передати горі такого рівня інтенсивності.

Виявлено, що український досвід візуалізації трагедії Голокосту продовжує традиційні засоби символічної архітектури протяжності та монументальності, піднесеності. Водночас масштабність комплексу дозволяє урізноманітнити практики зображення і таким чином додати нові конотації в практику його меморіалізації. Зокрема, вдалим прийомом стала різноманітність форм символічної архітектури та доповненої реальності, що дозволяє підкреслити статус ходи як форми культурної пам'яті, а також вдало використати ландшафт історичного міста.

Ключові слова: Меморіальний центр Бабин Яр, Голокост, культурна практика, простір, культурна пам'ять, культурний ландшафт, топографія.

Актуальність теми дослідження. Питання організації ландшафту місця однієї з найбільш страшних трагедій ХХ ст. у світлі формування стратегій культурної пам'яті є ключовим завданням сьогодення. Визначення форми організації культурних практик пам'яті та простору потребує спеціальної уваги дослідників.

Аналіз досліджень і публікацій. Зв'язок культурних практик із простором представлений такими авторитетними авторами, як П. Бурдье та М. де Серто. Обговорення практик організації культурної пам'яті Голокосту здійснюється у багатьох сучасних дослідженнях [5, 6, 8]. **Метою нашого дослідження** є вивчення образів трагедії Голокосту як стратегії формування практик простору та культурної пам'яті на засадах досвіду меморіального комплексу Бабин Яр.

Виклад основного матеріалу. Досвід будівництва меморіальних комплексів жертвам Голокосту демонструє їх монументальні розміри як за протяжністю (Яд Вашем, берлінський Меморіал жертвам Голокосту), так і в конотації піднесеного (Меморіал в Майамі). Але іноді відчуття трагедії передають через деталізацію сприйняття і наближеність до світу повсякденного (чавунні черевички розстріляних на набережній Дуна в Будапешті) або через пригніченість форм (Меморіал у Шверте, де жертви зображені як шпали пекельної залізничної колії), які образно втілюють ідею тяжкості і страждання.

Більшою мірою велика просторова протяжність та екстер'ерна представленість домінує в більшості меморіальних просторів. Таке планування нам здається доцільним, адже великі дистанції передбачають переміщення у просторі та дозволяють організувати культурну практику входження як класичну ритуальну форму включення у важливе та відокремлення від світу повсякденності.

Ритуальна процесія як форма урочистої ходи є базовою формою організації культури практики і пам'яті.

О. Фрейденберг обґрунтовує первинну єдність ритуалу як цілісність трьох видів практик: поєдинку, поїдання і ходи. Хо́да є повторенням одного і того ж руху – ступання [7, р. 32]. Але це повторення форм наявного буття – це не безглуздість, але спосіб виробництва значення. На рівні дискурсивних практик виробництво значення передбачає розрізнення, на рівні практик присутності, до яких насамперед належить ритуал, виробництво значення передбачає відтворення того ж самого. Повторення руху як таке – це магія життя, відродження і перемоги.

І водночас ритуальна хо́да – це не тільки повторення технік тіла всіма членами спільноти як виробництво самого співтовариства, але і створення значення як напрямку руху всіх. Напрямок руху – це не лише географія, а передусім аксіологія, виявлення значущості на рівні не-диференційованості присутності і значення, що і є базовою практикою ритуалу. Ціннісна настанова традиційної культури спирається насамперед на практики простору. Таке відтворення ритуального руху – найбільш архаїчна форма виробництва культури значення і пам'яті як позначення простору. "Пам'ять спирається передусім на відомий простір. Вона спирається на топографічні форми і лише згодом використовує і спеціально створені для цього символічні форми" [3, р. 32–33], вважає німецький учений Н. Луман. Шлях закарбовує хо́ду рух у навколишнє середовище та таким чином створює культурний вимір ландшафту.

Саме символічна (в гегелівському сенсі терміна), а потім і просто монументальна архітектура стає закріпленням орієнтирів руху і критерієм розрізнення культурних практик ритуалів міської та сільської громад. Позначення міських центрів монументальною архітектурою робили їх очевидними для менш значущих поселень. Велика віддаленість від центру вказує не лише на місце розташування сільських общинників, але і на їхнє місце

в соціальній ієрархії. Додатковий шлях до священного центру від *orbs* до *urbs* підкреслював статусність міста. Розрив первинної єдності ритуалу в логіці диференціації сакрального і профанного через повторення, але й роздвоєння шляху – по священному місту (городян та селян) та до священного міста (селян). Селяни повинні були виконати більш довгий шлях, ніж городяни, для возз'єднання зі священним центром (наприклад, *umbilicus urbis* – пуп землі в Римі). Практика перетинання простору була способом вшанування цивілізаційного центру, способом згадування про нього, приєднання.

Але в обох випадках урочиста хода була епіцентром священного – переривання зв'язку з повсякденністю і заглибленням у містичний досвід інобуття. Це не просто просторова віддаленість, але сама демаркація діяльності є спільним досвідом перебування поза утилітарними турботами кожного дня, способом згадати про інший порядок буття, про велику традицію, що розташована за межами повсякденності. Про створення цивілізації як "великої традиції" [4, р. 220] міста писали представники чиказької школи урбаністики Роберт Редфільд і Мілтон Сінгер.

Розуміння культурної практики ходи як форми організації пам'яті є не лише важливим елементом рефлексії над архаїчним досвідом, але й актуальним завданням сьогодення. Спільність напрямку руху як аксіологічна настанова може варіюватися. Якщо купа людей іде разом, то спільність їхнього напрямку є очевидною, але для цього вони мають і виходити з єдиного місця, тобто єдність їхньої ходи має бути вже визначена заздалегідь. Для того щоб об'єднати більш складно організовану, територіально розділену спільноту, вихідною має бути не єдність спільного руху, але рух до спільного центру. Отже, вихідним має бути не спільне пересування в єдиній процесії, а рух людей чи спільнот до священного центру, позначеного та навіть візуалізованого тілом монументальної архітектури. Домінанта візуального сприйняття підкреслює настанову унаочнення культурного центру як орієнтиру, до якого потрібно прямувати.

Зокрема, окремі спільноти селян, прямуючи до священного простору монументальної архітектури, стверджували свою належність до спільного центру цивілізації як пупа землі. Так і сучасні індивіди ходю до меморіального комплексу, а також по меморіальному комплексу здійснюють вшанування пам'яті загиблих. Сучасні люди з орієнтацією на антропологічну модель Модерну, є автономними суб'єктами, що вкорінені в культурному різноманітті. Вони здійснюють своє об'єднання у вшануванні пам'яті трагедії та обіцянки не припустити такого жаху знову крізь символ орієнтиру прямування, що має бути відтворено регулярно і представлено кам'яним тілом символічної архітектури. Форма закріплення культурної пам'яті в архітектурному порядку урочистої ходи є однією з найбільш давніх, але реактуалізованих форм її прояву. Вона заснована не на інтеріоризації структур суб'єкта, а об'єктивації форм предметно-спільної діяльності, втіленої у символічній архітектурі.

Спільнота, що створюється практикою символічною архітектури, не лише згадує померлих на місці їх поховання, але відтворює пам'ять, яка є необхідною умовою збереження соціуму живих. "Ритуалізоване пригадування про переслідування та масові вбивства євреїв, риторика незабуття у країнах, які вчинили злочини, зрештою, ґрунтується на припущенні, що скоєні злочини не можуть повторитися, поки про них пам'ятають. Руйну-

вання і забуття, з одного боку, і пам'ять і справедливість – з іншого, очевидно, розглядаються не просто як довільно пов'язані, але як нерозривно пов'язані один з одним" [5, р. 190], – пише Дірк Рупнов [5, р. 190]. Такі практики згадування ре-актуалізувалися у контексті "діалектики Просвітництва", сумним втіленням якої стали Друга світова війна і Голокост. Саме необхідність закріплення та відтворення пам'яті про цю найбільшу трагедію створює можливість подальшого майбутнього існування людства загалом. А тому реставрація цих культурних практик пам'яті у формі символічної архітектури є актуальним завданням сьогодення.

Власне, Меморіальний комплекс Голокосту "Бабин Яр" використовує просторову протяжність Кирилівського парку для того, щоб городяни і гості столиці України, мали можливість не тільки відійти від суєти, а й поглибитися у спогади через ходу навколо серії пам'ятників, які візуалізують жахливу трагедію Другої світової війни.

Немонументальні розміри пам'яток, які починають експозицію, являють собою каміння у зріст людини, розташовані досить далеко один від одного, але у схопленні єдиним поглядом, – репрезентують орієнтири ходи. Вони візуалізують згадку про безформні груди тіл, що зрівняні страшною смертю. Усередині цих штучних мармурових гліб вмонтовані фотографії, які надають документальні свідчення того періоду. Найбільш часто повторювані теми – це панорами масових розстрілів і купи речей, відібраних у жертв. У речах риються нацисти та їхні колабораціоністи, що займаються мародерством. Додаткова дія заглядання в гліб каміння підвищує рівень інтерактивності взаємодії із символами трагедії і наочно репрезентує невблаганну модальність її зримості.

Відповідність каміння на зріст людини заперечує образ піднесеного. Монументальність і піднесеність викликають не лише "негативне задоволення" [2, р. 129] як пригноблення здатності сприймати прекрасне, за І. Кантом, але також натякають на велич людського розуму щодо безформності природи. Позитивні конотації навіть "негативного задоволення" максимально зменшені моделюванням форми мармурових гліб. Відсутність чіткої форми в каміння демонструє заперечення прекрасного як позитивної форми естетичного ідеалу образу, але водночас розмір каміння у центральній галереї парку свідчить про неможливість навіть піднесення розуму в ситуації такої божевільної трагедії.

Відсутність форми, що продукує почуття "негативного задоволення", особливо важлива у сприйнятті меморіального комплексу страшною трагедії: задоволення – оскільки воно має залучати око глядача, занурювати його в атмосферу відповідного сприйняття поза вольовим наміром. Одночасно задоволення є негативним, оскільки задоволення не повинно як прекрасне створювати умови для рівноваги продуктивних здібностей суб'єкта сприйняття. Негативне задоволення створює внутрішній порядок сприйняття через кореляцію з порядком означників предмета споглядання. Такий порядок має дві конотації, за І. Кантом, – монументальність і безформність. Обидві ці характеристики є в інших формах меморіалізації комплексу "Бабин Яр" і мають певні композиційні рішення.

Піднесене у своїй іпостасі монументальності як грандіозності і величності зазвичай оформляється як те, що домінує над ландшафтом. Цей образ зазвичай апелює до образів тріумфу, перемоги, починаючи з традиції давньоримських арок. У форматі величезного масш-

табу створено пам'ятник радянського періоду в комплексі "Бабиного Яру", який зараз викликає значну критику в сучасній Україні за надмірну ідеологізацію.

У київському варіанті мотив відчаю виражений місцем розташування монумента. Тільки це не оточення води або іншої чужорідної стихії. Пам'ятник розташований не на височині, що традиційно символізує торжество, а в глибині досить глибокого рову, з якого він тільки визирає.

Єдність наземного до підземного є формою переходу від символічної архітектури до службової, за Г. Гегелем: "форма єдності підземного та наземного є характерною для традицій поховання. Висування з надр землі, таким чином, є способом розрізнення у процесі переходу" [1, р. 638]. Але відсутність поховань у монументі, що підкреслює нерозчленованість підземного і наземного, внутрішнього і зовнішнього, працює радше як символічна архітектура. Київський пам'ятник створює образ не відродження і воскресіння, а радше підсилює мотиви неминучості здійсненого. Також останній підкреслюється безформністю маси замордованих тіл. Безформність – на межі піднесеного І. Канта і аморфного К. Розенкранца – підкреслює скорботу події, а також її безглуздість і нещадність. Оточення ровом монументальної скульптури підкреслює прикордонний, перехідний і занепаденний характер образу. Застигання глядача перед величезним горем, що сталося, вимагає часу споглядання пам'ятника загалом і розглядання деталей. На противагу йому – співмірність людському росту інших пам'ятників стимулює бажання руху і направляє входження в галерею пам'яті.

Вдалим рішенням організації простору меморіалу, на наш погляд, також є аудіосупровід таких інсталяцій, як галерея скорботи, що являю собою серію надгробних пам'ятників, що залишилися від довоєнного єврейського кладовища, дорогою до мінорі. Голоси на аудіо-записи не тільки воскрешають імена невинно загублених людей, а й створюють новий вимір простору, прориваючи послідовність звуків повсякденності, підтримуючи рух урочистої ходи не тільки скорботною інтонацією, але і ритмом. Етимологічна єдність слів "строфа" і "стопа", яке прийшло до нас із грецької і закріпилося навіть в нашій мові, видає недиференційований характер ритуальної практики. Аудіосупровід присутній і в епіцентрі пострадянської частини меморіального комплексу – Дзеркального поля і створює ефект доповненої реальності. Це не лише розкриває технічні можливості цифрової епохи, але і відроджує ефект ходи як єдності ступання та строфи.

Отже, можна зазначити, що досвід створення меморіалу "Бабин Яр" виявляє складність переживання та осмислення такої жакливної трагедії, але водночас неможливість існування людства перед обличчям нових викликів без урахування цього досвіду. Культурний ландшафт (порядок означників просторових форм) архітектурного комплексу забезпечує інклюзію такої форми культурної спадщини та ре-актуалізацію трагедії, унаочнює анти-гуманістичний зміст подій тих років. Адже "звернення у минуле" та ритуальні форми відтворення спільноті живих і мертвих є актуальним завданням об'єктивації культурної пам'яті.

Український досвід візуалізації трагедії Голокосту продовжує традиційні прийоми символічної архітектури

– протяжність та монументальність, піднесеність. Водночас масштабність комплексу дозволяє урізноманітнити практики образу і таким чином додати нові конотації у практики меморіалізації. Зокрема, вдалим прийомом стала варіативність форм символічної архітектури та доповненої реальності, що дозволяє наголосити на статусі поминальної ходи як форми організації культурної пам'яті, а також вдало використати ландшафт історичного міста в логіці де-диференційованості підземного та наземного, де інші форми синкретизму – візуального, тактильного та аудіального, цілісного та подрібненого, симетричного і безформного слугують художніми прийомами, що працюють на підвищення залучення у простір меморіалу актора культурної пам'яті. Топографія як спосіб узгодження просторових практик для пам'яті працює на запобігання меморіциду загалом, водночас дозволяє зменшити ідеологічний складник суперечок стосовно Голокосту, а також європеїзацію форм його пам'яті, те, що неминуче здійснюється в текстах та інших дискурсоцентричних формах культурної спадщини.

Список використаних джерел

1. Hegel G. W. F. *Aesthetics. Lectures on Fine Art.* Oxford : The Clarendon Press, 1975. 648 p.
2. Kant I. *Critique of the power of judgment.* Cambridge : Cambridge University Press, 2000. 423 p.
3. Luhmann N. *Theory of Society.* Stanford : Stanford university press, 2013. Vol. 2. 453 p.
4. Redfield R., Singer M. *The Cultural Role of the Cities // Classic essays on the Culture of the Cities / ed. by R. Sennett.* New-York : ACC, 1969. P. 180–206.
5. Rupnow D. *Annihilating – Preserving – Remembering: The "Aryanization" of Jewish History and Memory During the Holocaust // Cultural Memories The Geographical Point of View / ed. by Peter Meusburger, Michael Heffernan, Edgar Wunder.* Heidelberg. New York : Springer Dordrecht, 2011. P.189–200.
6. Stier O. B. *Committed to Memory: Cultural Mediations of the Holocaust.* Boston : University of Massachusetts Press, 2003. 296 p.
7. Freidenberg O. *Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature.* Amsterdam : Harwood Academic Publishers, 1997. 492 p.
8. Zeltser A. *Unwelcome Memory: Holocaust Monuments in the Soviet Union.* Jerusalem : Yad Vashem, 2018. 386 p.

References

1. Hegel G. W. F. *Aesthetics. Lectures on Fine Art.* Oxford: The Clarendon Press, 1975. 648 p.
2. Kant I. *Critique of the power of judgment.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 423 p.
3. Luhmann N. *Theory of Society.* Volume 2. Stanford: Stanford university press, 2013. – 453 p.
4. Redfield R., Singer M. *The Cultural Role of the Cities // Classic essays on the Culture of the Cities/ ed. by R. Sennett.* New-York: ACC, 1969. P. 180-206.
5. Rupnow D. *Annihilating–Preserving–Remembering: The "Aryanization" of Jewish History and Memory/ D. Rupnow // During the Holocaust Cultural Memories The Geographical Point of View/ ed. by Peter Meusburger, Michael Heffernan, Edgar Wunder.* Heidelberg, London, New York: Springer Dordrecht, 2011. P.189 – 200.
6. Stier O. B. *Committed to Memory: Cultural Mediations of the Holocaust.* – Boston: University of Massachusetts Press, 2003. 296 p.
7. Freidenberg O. *Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature.* Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997. 492 p.
8. Zeltser A. *Unwelcome Memory: Holocaust Monuments in the Soviet Union.* Jerusalem: Yad Vashem, 2018. 386 p.

Надійшла до редколегії 13.06.22

Olena Pavlova, Dr. habil. in Philosophy, Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

**CULTURAL PRACTICES OF SPACE AND MEMORY:
EXPERIENCE OF TOPOGRAPHY AND CULTURAL LANDSCAPE
(ON THE MATERIALS OF BABYN YAR HOLOCAUST MEMORIAL CENTER)**

The Babyn Yar memorial complex is one of the few Holocaust memorial spaces in Eastern Europe, located on the site of the mass murder of people during the occupation of Kyiv by German troops in 1941-1943, especially the Jewish population. The article presents the study of logic and aesthetics of memorial space with the help of concepts optics of "Symbolic Architecture" (Georg Hegel), "Sublime" (Immanuel Kant), as well as "Greate Tradition" (Robert Redfield, Milton Singer) and "Walking" (Olga Freidenberg). This optic helps to understand the specificity of de-differentiation of the cultural landscape of historical place and symbolic architecture, as well as the augmented reality in the practice of memorial procession and community, which it constructs through the oppositions highlighting of subterranean and terrestrial, visual and audible, whole and fragmented, and symmetrical and shapeless. Spatial forms of cultural memory organization help avoid memorycide outside ideological disputes and Europeanization of Holocaust tragedy images. It can be noted that the tragic events of World War II, which revealed the "Dialectic of the Enlightenment" and the dark side of Modernity in general, led to the need to re-organize the space of cultural memory. There was a lack of only the internalized structures of the subject and only discursive forms of its objectification to preserve and transmit grief of this level of intensity.

The Ukrainian experience of visualizing the tragedy of the Holocaust continues the traditional means of symbolic architecture length and monumentality, sublimity. At the same time, the scale of the complex allows to diversify the practices of the image and thus make new connotations in the practice of its memorialization. In particular, a variety of forms of symbolic architecture and augmented reality was a successful technique, which allows to emphasize the status of the procession as a form of cultural memory, as well as to successfully use the landscape of the historical city in the logic of de-differentiation of subterranean and terrestrial, where other forms of syncretism visual and audio integral and fragmented, symmetrical and shapeless – serve as artistic techniques that work to increase the involvement in the space of the memorial actor of cultural memory.

Keywords: Babyn Yar Holocaust memorial center, Holocaust, cultural practice space, cultural memory, cultural landscape, topography.

УДК: 316.7:930.85(045)
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.15

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-1469-861X
e-mail: mrogozha@ukr.net

СТРАТЕГІЇ ЗБЕРЕЖЕННЯ МІСЦЬ ПАМ'ЯТІ В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Зроблено аналіз стратегій збереження місць пам'яті у світлі зміни режиму темпоральності в сучасному світі. Визначено, яким чином новий режим темпоральності було спричинено трагічним досвідом людства, пережитим під час Другої світової війни. Сьогодні режим сприйняття часу через культивування теперішнього минулого в значає нову форму усвідомлення культури пам'яті, яка, на відміну від модерної форми, що працювала з текстом, звертається до просторових артефактів. Місця пам'яті можуть виступати як особливе, через яке переломлюється всезагальне в новому режимі темпоральності. Доведено, що інтелектуальні пошуки на перетині історії, філософії і культурології фіксують новий режим темпоральності з теперішнього майбутнього на теперішнє минуле. Теперішнє минуле актуалізує генетичний зв'язок з давно минулим, досягнувши яке, можливо зрозуміти себе теперішніх. У новому режимі темпоральності акценти зміщуються з історії величних звершень на історію повсякденності й акцентується увага на індивідуальних людських травмах і душевних ранах. Відтак на авансцену історичних студій виходить історія пам'яті з апеляцією до особистісних, психологічних аспектів. У новому режимі темпоральності культури минуле задано у вигляді культурної спадщини. Місця пам'яті є просторовим артефактом зміни режиму темпоральності. Бабин Яр – місце пам'яті, яке уможливило репрезентацію особливого, у якому переломлюється всезагальне нового режиму темпоральності.

Ключові слова: місце пам'яті, культурна спадщина, теперішнє минуле, теперішнє майбутнє, Голокост, режим темпоральності, відповідальність.

Актуальність теми дослідження. Осмислення режиму бачення історичного процесу віддавна притаманне людині західної культури. Кожна доба через особливості подій і процесів, що в ній відбуваються, створює своє бачення / розуміння історії. Сьогодні ми живемо у світі, у якому режим бачення культурно-історичного процесу визначено подіями Другої світової війни й осмисленням її результатів. Відбувся зсув режиму від оптимістичного модерного способу бачення історії як орієнтованої на майбутнє парадигми мислення до зверненого на минуле способу осмислення, що дає змогу зрозуміти себе сучасних, виходячи з досвіду минулого. Таким чином, актуалізуються питання культурної спадщини і місць пам'яті як топологічних свідчень культури пам'яті.

Аналіз досліджень і публікацій. У загальнотеоретичному плані на питання режиму темпоральності виходить німецька дослідниця Алейда Ассман, осмислюючи проблеми травми, жертви, колоніального минулого. Німецький учений Андреас Хюссен розрізняє теперішнє майбутнє та теперішнє минуле. Французький історик П'єр Нора та німецький філософ Герман Люббе виходять на дослідження проблеми місць пам'яті.

Метою дослідження є аналіз стратегій збереження місць пам'яті у світлі зміни режиму темпоральності в сучасному світі.

Виклад основного матеріалу. Друга світова війна була парадигмальною подією минулого століття. Досвід, що тоді отримало людство, ставав предметом осмислення представниками різних галузей соціогуманітарного знання. Історики і дослідники культурної антропології фіксують у повоєнному світі зсув схем мислення і логіки культури, а також безумовних цінностей, що забезпечуються темпоральною організацією, так званим часовим режимом культури [5]. Специфікою сучасного режиму культури, що намітився на межі ХХ і ХХІ століть, є переорієнтація осмислення історичних подій принаймні у двох вимірах.

По-перше, це переорієнтація осмислення історичних подій з майбутнього на минуле. А. Хюссен називає це зсувом від *теперішніх майбутніх до теперішніх минулих* [6, с. 11–29]. Ідеться про те, що ХХ ст., натхненне

революційними ідеями, від початку було орієнтоване на майбутнє, надихалося ним, діяло в ім'я майбутнього, приносило заради нього жертви. А наприкінці століття, до сорокової і п'ятдесятої річниць подій Третього рейху, у західному світі почали активно переглядати події минулого, осмислювати сучасність не у фокусі майбутніх звершень, а у світлі минулого, яке сформувало схеми мислення сучасності. П. Нора засвідчує появу історії пам'яті, тобто дослідження того, як минуле керує сучасним [8].

А. Ассман активує аксіологічний модус мислення цієї переорієнтації і наголошує: "Минуле ще великим вантажем лежить на плечах теперішнього, вимагаючи до себе уваги і визнання, спонукаючи нас взяти на себе відповідальність за нього поряд із новими формами пам'яті і помину" [5]. Минуле міцно тримає сьогодення, визначаючи йому ціннісну систему координат. Західна культура, оперуючи поняттям відповідальності та ідеєю прав людини в її етичному вимірі (інтенсивно обговорюється етика прав людини), активує голоси мовчазних постраждалих, зокрема у Другій світовій війні, вимагаючи їх визнання і заявляючи, що "всіх, хто несе відповідальність за несправедливості, яким ... [жертви] були піддані, і страждання, яких тим прийшло зазнати, потрібно притягнути до відповідальності" [5]. Отже, сьогодення орієнтоване не на майбутнє, а на минуле, генетичний зв'язок з яким воно відчуває.

По-друге, це переорієнтація фокусу уваги з ключових історичних діячів і віх історичного процесу на пересічних людей і долі конкретних осіб, так званої *безмовної більшості*). Сьогодні замість дослідження величних історичних подій минулого історики працюють з поняттям *травми* як невиліковної душевної рани. І *злочини проти людяності* в такій перспективі отримують нове звучання. Культура пам'яті набуває таким чином актуального модусу "динаміки пригадування і забуття, що завжди наявна в культурі" [4, с. 52]. Тут зрозумілою є ретроспективна увага до індивідуальних людських травм. В основі цієї уваги також лежить ціннісний складник (парадигма прав людини).

Актуалізацію пам'яті про жертви в новому режимі часу А. Ассман засновує на понятті травми як невиліковної

душевної рани. Травма зводить в єдине ціле минуле, теперішнє і майбутнє. У світлі цього минуле відродилося, відновилося і поєдналося з теперішнім емоційними, моральними і юридичними зв'язками як відповідь на завдання у минулому збиток і як форма відповідальності за нього [5]. Ідеться про усвідомлення сталого перебування минулого в сучасному й нові форми увічнення пам'яті про жертви, емоційні та аксіологічні зв'язки з ними.

А. Хюссен зазначав, що дослідження пам'яті в Європі та США з 1980-х років розвивалися передусім через розширення дискусій про Голокост [6, с. 12–13]. В Україні ця тенденція очевидна також, і її можна простежити на історії меморіалізації Бабиного Яру. Чисельність єврейського населення Києва, страчена там, зумовила поступове превалювання теми Голокосту у сприйнятті тієї трагедії. На її тлі загубилися тисячі страчених військовополонених, українців, циган, росіян та інших національностей, що мешкали в Києві і були розстріляні в роки окупації.

Так, Бабин Яр є специфічним місцем пам'яті. Це місце масового поховання євреїв, тобто єврейське кладовище. Примітне дослідження єврейських кладовищ Східної Європи В. Димшиця, які він вивчав в Україні, Білорусі та країнах Балтії. Він зазначає, що в єврейській традиційній культурі кладовище не є місцем, куди люди часто приходять навідати померлих. Розбираючись із забороною відвідування кладовища по суботах, уночі і на свята, він доходить висновку, що в євреїв Східної Європи є стала традиція не турбувати померлих і відвідувати місця поховання раз на рік та й то лише тим людям, які втратили хоча б одного з батьків – іншим дорого на кладовище взагалі заборонена. Приходячи на кладовище, особа може просити захисту в померлих, повідомляти їх про значні події у своєму житті, але не турбувати без великої потреби. Крім того, традиція вимагає відвідувати могили лише найближчих родичів – батьків. Зазвичай не відвідують могил дідусів, бабусь, тіток, дядьків, двоюрідних, троюрідних тощо. Звідси і старі єврейські кладовища, які дивом збереглися після Голокосту, видаються занедбанними. Але від того вони не перестають бути сакральними місцями пам'яті [1].

Організація на місці масових поховань меморіального комплексу з видовищною і розважальною складовою частиною, яку сьогодні активно запроваджують у Бабиному Яру [2], суперечить єврейським традиціям Східної Європи, зокрема України, де євреї живуть більш ніж тисячу років. Такий підхід ставлення до померлих відрізняється від європейського взагалі.

Можна згадати відоме дослідження Ф. Ар'еса, де докладно показуються етапи ставлення європейської людини до смерті. Це середньовічне співіснування з померлими, коли на кладовищах померлих через декілька років після поховання викопували, їхніми кістками і черепами викладали галереї, звільняючи місця для нових померлих. Кладовища відвідували постійно. Безіменні могили і створені з кісток галереї притягували люд, який там розважався, їв, ярмаркував, дивився вистави і страсти як різновид останніх – світ померлих співіснував зі світом живих. Люди відчували тлінність свого життя [3]. Це і ранньомодерний страх відвідування кладовищ як місць скупчення померлих у негігієнічних умовах їх погребіння. Це і модерна інтеграція у культурний простір кладовищ-парків, добре провітрюваних, атмосферних, що стали місцями пам'яті.

Ф. Ар'ес зазначає, що в Європі у XVIII ст. з'являються концепції кладовищ, які розширюють їхню місію пам'яті про померлих за рахунок створення музею витончених

мистецтв і славетних імен [3]. Централізовані місця поховання – це публічний простір у вигляді парку, в якому композиційно та ідейно поєднані природний і культурний ландшафти [3, с.75]. Ці концепції знайшли своє втілення у міському ландшафті початку XIX ст. Як приклад Ф. Ар'ес наводить паризьке кладовище Пер-Лашез, де архітектурні споруди поєднані з красою англійського парку і привертають увагу публіки як місцева пам'ятка.

Отже, в європейській культурі в добу Модерну актуалізується власне пам'ять про померлих у спеціальних місцях пам'яті. Кладовища отримують функціональне, духовне й естетичне значення. Їх відвідування стає культурною потребою. Новий функціонал поєднується з традицією відвідування кладовищ.

Таким чином, у культурологічній перспективі оприлюднені на сьогодні в Україні проекти являють собою дві концепції ставлення до місць пам'яті взагалі.

Одна, представлена державним проектом, орієнтована на шанобливе ставлення до останків жертв. Підставами для цього є, по-перше, імпліцитне врахування східноєвропейської єврейської традиції шанування кладовищ, що вимагає дотримання правил, заборон і приписів, і зокрема огорожування місць поховання від місць проведення масових заходів і, по-друге, експліцитно стверджуване антитоталітарне спрямування меморіалу. Слід зазначити, що ці два складники в державному проекті складно поєднати. Адже, з одного боку, уникнення надмірного турбування жертв Голокосту в місцях, де покоїться їхній прах, передбачає меморіал, у якому не очікуються часті відвідувачі. А з іншого боку, організація музею тоталітаризму притягуватиме відвідувачів. Досвід життя у тоталітарній державі зумовлюватиме інтерес до експозиції і перетворить місце пам'яті на місце туристичного інтересу.

Потрібно зазначити, що зміна режиму часу зумовлює зсув від соціального, державно орієнтованого наративу, чітко відчутного в державному проекті, до "індивідуальної і сімейної самоісторизації" [7, с. 49], яка унаочнюється у приватному проекті.

Приватний проект розгортається в індивідуально орієнтованій системі координат і являє собою другу концепцію ставлення до місць пам'яті. Вона орієнтована на емоційну й ціннісну інтеграцію минулого, теперішнього і майбутнього в новому режимі часу культури. Ідеться про інтеграцію місць поховання з місцями проведення масових заходів, де активно використовуються інтерактивні, імерсивні технології. Але тут є обставина, яка чатує на сьогоднішній день, що в новому режимі темпоральності актуалізує культуру місць пам'яті.

П. Нора зауважує, що поява самого поняття *місце пам'яті* пов'язана з деритуалізацією сучасного світу, об'єктивною його зануреністю в миттєвості сьогодення. *Місця пам'яті* топологічні в матеріальному, функціональному і символічному сенсах. "Місця пам'яті народжуються і живуть завдяки відчуттю, що спонтанної пам'яті немає, а значить – потрібно створювати архіви, організовувати святкування, проголошувати надгробні промови, нотаріально засвідчувати акти, тому що такі операції не є природними" [8, с. 7].

Через вісімдесят років після найстрашніших подій у Бабиному Яру, через більш ніж сімдесят п'ять років після закінчення Другої світової війни майже не залишилося живих свідків тих подій; починає відходити в засвіти і покоління дітей тих, хто був свідком трагедії Бабиного Яру. Пам'ять як "життя, босями якого завжди виступають живі соціальні групи", гасне, втрачається живий зв'язок з "вічним теперішнім" [8, с. 3]. Тому, "чим

менше пам'ять переживається колективно, тим більше вона потребує зовнішньої підтримки і відчутних точок опори, у яких і лише завдяки яким вона існує" [8, с. 11]. На думку П. Нора, через те, що втрачається безпосередність сприйняття подій, поле пам'яті розширюється й інституціалізується. Воно підтримується за допомогою мистецтва і волі. Спогади потрібно підтримувати ззовні, оскільки вони вже не знаходять безпосереднього відгуку в серцях людей. Як здається, саме в межах цього виникає потреба активно використовувати інтерактивні, імерсивні засоби впливу на відвідувачів. Що і знаходить вияв у межах приватного проєкту.

З іншого боку, Г. Люббе загрожує цю ідею, зазначаючи, що "вічне збереження "могил жертв війни і тиранії" має протидіяти історизації політичних обставин їхньої смерті... сенс цього збереження могил полягає у морально-політичному нагадуванні" [7, с. 50]. Могили жертв своїм існуванням дискредитують ідеологічну основу тоталітарних режимів, щосили унеможливають їх рванш. І тут очевидний парадокс: коли дискредитується тоталітарний режим, знижується актуальність нагадування шляхом вічного збереження могил жертв війни і тиранії. Події минулого стають історичними віхами, і зростає незрозумілість їхньої унікальності. Що, у свою чергу, є запорукою зниження вірогідності повторення таких подій. Актуалізація унікальності перетворюється у процесі її історизації [7, с. 51]. Отже, за Г. Люббе, через вісімдесят років після подій у Бабиному Яру повторення Голокосту і знищення цілих груп громадянського населення і військовополонених є малоймовірним. Тому меморіальний комплекс може стати незрозумілим для громадськості, містян, які прийдуть у Бабин Яр. Це враховує приватний проєкт, і в його межах арт-об'єкти набувають чіткого інтерактивного, імерсивного звучання. Тому є обожування громадськості, що проєкт може перетворитися на парк видовищ. Для того щоб нагадати про події, пропонуються різні інтерактивні заходи, у яких надзвичайно тонкою є грань між збереженням пам'яті та грою.

Висновки. Сучасний режим культури було визначено трагічним досвідом, який здобуло людство в середині минулого століття. Інтелектуальні пошуки на перетині історії, філософії і культурології фіксують новий режим темпоральності з теперішнього майбутнього на теперішнє минуле. Теперішнє минуле актуалізує генетичний зв'язок з давно минулим, осягнувши яке, можливо зрозуміти себе теперішніх. У новому режимі темпоральності акценти зміщуються з історії величних звершень на історію повсякденності й акцентується увага на індивідуальних людських травмах і душевних ранах. Відтак на авансцену історичних студій виходить історія пам'яті

з апеляцією до особистісних, психологічних аспектів. У новому режимі темпоральності культури минуле зберігається у вигляді культурної спадщини. Місця пам'яті є просторовим артефактом зміни режиму темпоральності. Бабин Яр – місце пам'яті, яке уможливило репрезентацію особливого, у якому переломлюється всезагальне нового режиму темпоральності. Стратегії збереження місць пам'яті, представлені у приватному і державному проєктах, відбивають концепції теперішнього майбутнього і теперішнього минулого.

Список використаних джерел

1. Дымшиц В. Еврейское кладбище: место, куда не ходят. *Штеттл, XXI век: полевые исследования* / сост. В. А. Дымшиц, А. Л. Львов, А. В. Соколова. СПб., 2008. С. 135–158.
2. Матвійчук М. Команда Меморіалу "Бабин Яр" представила інтерактивні та віртуальні проєкти // Хмарочос. 24 вересня 2020. URL: <https://hmarochos.kiev.ua/2020/09/24/komanda-memorialu-babyn-yar-predstavlyla-interaktyvni-ta-virtualni-proyekty/>
3. Ariès Ph. *Western Attitudes toward Death. From the Middle Ages to the present.* London: Marion Boyars, 1972. 111 p.
4. Assmann A. *Der lange Schtten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschspolitik.* München: Verlag C. H. Beck oHG, 2006. 320 s.
5. Assmann A. *Transformations of the Modern Time Regime // Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future / ed. by Chris Lorenz.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 39–56. URL: https://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/24579/Assmann_245797.pdf;sequence=2
6. Huyssen A. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory.* Stanford, Ca: Stanford University Press, 2003. 177 p.
7. Lübbe H. *Im Zug der Zeit. Verkiirzter Aufenthalt in der Gegenwart.* Berlin: Springer, 2003. 413 s.
8. Nora P. *General Introduction: Between Memory and History // Realms og Memory: Rethinking the French Past / P. Nora et al.* New York: Columbia University Press, 1996. P. 1–23.

References

1. Dymshic V. *Evrejskoe kladbishhe: mesto, kuda ne hodjat// Shtettl, XXI vek: polevyie issledovaniya.* Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2008. P. 135–158.
2. Matvijichuk M. *Komanda Memorialu "Babyn Jar" predstavlyla interaktyvni ta virtual'ni projekty// Hmarochos.* 24 September 2020. URL: <https://hmarochos.kiev.ua/2020/09/24/komanda-memorialu-babyn-yar-predstavlyla-interaktyvni-ta-virtualni-proyekty/>
3. Ariès Ph. *Western Attitudes toward Death. From the Middle Ages to the present.* London: Marion Boyars, 1972. 111 p.
4. Assmann A. *Der lange Schtten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschspolitik.* München: Verlag C.H.Beck oHG, 2006. 320 s.
5. Assmann A. *Transformations of the Modern Time Regime // Erschienen in: Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future / ed. by Chris Lorenz ... – Göttingen [u.a.] : Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. – S. 39-56. URL: https://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/24579/Assmann_245797.pdf;sequence=2*
6. Huyssen A. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory.* Stanford, Ca: Stanford University Press, 2003. 177 p.
7. Lübbe H. *Im Zug der Zeit. Verkiirzter Aufenthalt in der Gegenwart.* Berlin: Springer, 2003. 413 s.
8. Nora P. *General Introduction: Between Memory and History // Realms og Memory: Rethinking the French Past/ P. Nora et al.* Columbia University Press, 1996, p. 1-23.

Надійшла до редколегії 13.06.22

Mariya Rohozha, Dr. habil. in Philosophy, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

STRATEGIES OF KEEPING OF PLACES OF MEMORY WITHIN CULTURAL HERITAGE STUDIES

The article is focused on the strategies of keeping the places of memory in the focus of the regime of temporality in the contemporary world. The methodological ground for the research is memory studies based on cultural anthropology, in collective memory regimes of temporality and "present pasts" cultivating (Assmann), as well as the rethinking of the principle of historicism (Lübbe). That presupposes revealing cultural heritage issues through the theme of places of memory (Nora).

The new regime of temporality was provided by tragic experience of humankind during the World War II. Today time comprehension regime trough "present pasts" cultivation provides the new form of cultural memory comprehension. It appeals to space artefacts unlike the Modernity form, which worked with texts. Places of memory are particular, through which universal is refracted in the new regime of temporality.

The author argues that intellectual search at the crossroads of history, philosophy and culture studies fixes the new regime of temporality, from the "present futures" to the "present pasts". "Present pasts" actualize genetic relation with the past, in comprehension of which is possible understanding current ourselves. Accents are removed from the history of the great accomplishments to the history of daily routine, and attention is paid on individual traumas and mental wounds in the new regime of temporality. That is why the history of memory with appealing to individual, psychological aspects enter the proscenium of historical studies. The past is set in the form of the cultural heritage in the new regime of temporality.

Babyn Yar is the place of memory that represents particular where the universal is refracted in the new regime of temporality. Strategies of keeping of places of memory represented in the private and the state projects reflect concepts "present futures" and "present pasts", respectively.

Keywords: places of memory, cultural heritage, present pasts, present futures, holocaust, regime of temporality, responsibility.

УДК: 1(091)
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.16

Vitalii Turenko, PhD, Researcher
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net

FEATURES OF EXPLICATION OF LOVE BY REPRESENTATIVES OF THE SECOND SOPHISTIC

In the article, on the basis of the problem approach, a historical-philosophical reconstruction of the understanding of love in the movement of the second sophistic is performed. Its features and contribution to the development of the implicit philosophy of love are considered. It is proved that in the movement of the second sophistic, for the first time in historical and philosophical discourse, we can see an explicit thought about love not just as a feeling, but as a huge work, which involves incredible efforts and tensions of the participants in love discourse. The thinkers of the second sophistic also emphasized the rationality of the nature of love, thus such an understanding of love significantly raises it to such a height among all other human feelings. Therefore, love, which is able to know everything around and helps a person to know the Other, is not mercantile or evaluative, but creates in the human soul responsibility for the one she loves. It is revealed that the peculiarity of the explication of love in the second sophistic is also the understanding of love as a phenomenon of power, and the discourse of love as a discourse of war and conquest. It is these sentences that largely determined the course of development of the Renaissance philosophy of love and the emergence of courtly culture. It is shown that it is this school of the history of ancient philosophy that paid great attention to understanding parental love, emphasizing not just the connection and proximity to the animal world, but revealing the timeless depth and meaning of the relationship between children and parents.

Keywords: second sophistic, ancient philosophy, love, human life, nature of love ancient philosophy of love.

The theme of love has always been at the center of philosophical thought since ancient times. In ancient philosophy, understanding the problem of love was relevant in philosophical treatises from Empedocles to Plotinus. At the same time, we can talk about "blank spots" in scientific works devoted to the development of the ancient philosophy of love. Therefore, in this context, the Socratic schools, the Peripatetics, and, undoubtedly, the second sophistic are little studied.

We state the fact that recently a number of fundamental monographs have been published devoted to the study of the second sophistic, such as the works of D. Richter [26], T. Schmidt [27], T. Whitmarsh [28], but the theme of love in they are touched upon only slightly and rather briefly. At the same time, we can note the works of S. Goldhill [22] and A. Richlin [25], which highlight the analyzed issues in the context of understanding the love practices of this time, and also as an aspect of the ethical views of one or another representative of this direction of ancient philosophy.

As early as the 2nd century AC, Flavius Philostratus, in his famous work "Lives of the Sophists", namely about forty people as the second sophistic. Modern scientists have about thirty people who can be attributed to the second sophistic. Realizing that the volume of the article does not allow us to consider the heritage of all its representatives, and also based on the fact that history, geography, military science or literary art (novels) were also at the center of the creative and scientific activities of a number of representatives, we limited ourselves to the works of Aulus Gellius, Athenaeus, Dio Chrysostom, Lucian, Plutarch, Flavius Philostratus, Claudius Aelianus.

With all this, we understand that it is difficult to talk about a consistent and holistic concept of understanding love in the second sophistic, for example, as it was in the classical period, in the context of Corpus Platonicum and Corpus Aristotelicum. But this does not prevent us from showing the specifics and features of the explication of love in this period of the sophistic movement. Therefore, for us, the methodological basis of the study is not so much a chronological as a problematic approach. Hence, the purpose of the presented article is a comprehensive consideration of the phenomenon of love in the second sophistic.

In our opinion, conceptually it is possible to single out two areas of the themes of understanding the ontological aspects of love during the studied period of ancient thought:

a) "cross-cutting", which are present throughout ancient philosophy – the ambivalence of the nature of love (Ath.XIII 14)¹, love gives rise to the desire for beauty (Philostr.VSII 18 (599)), love is "wider" than friendship and promotes unity in society (Ath.XIII 12);

b) "innovative" – love is work (Luc.DDeor. II 2, Ath.XIII 11), Eros has no power over the goddesses Artemis and Athena (Luc.DDeor. XIX 1-2).

Let's consider each of them further separately.

Athenaeus, speaking of the ambivalence of love, emphasizes that Eros has two arrows: "One brings a good lot to us, The other confuses life with turmoil" (τὸ μὲν ἐπ' εὐδαίμωνι τύχῃ, τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βῶ). This idea of Athenaeus is consonant with such his predecessors as Cynic Cercidas (fr.6) and Plato (See: Symp. 203d-204a). Therefore, "with the advent of love, as Y. Riurikov emphasizes, we embark on a path where not only the joys of life increase sharply, but even more its difficulties, its pain, anxieties. This is a completely new stimulus among the stimuli of human behavior, and it throws its reflection on all other stimuli, shifts their balance, changes their proportions dramatically. The simplicity of human life is now disappearing, the birth of love complicates individual life, depriving it of clarity, integrity and clear certainty" [11, p. 35].

At the same time, it should be emphasized that in the context of the development of ancient philosophy, the "red thread" was a discussion about the relationship between friendship and love. The legacy of representatives of the second sophistic is no exception in this regard. So, for example, Athenaeus emphasizes that it is not friendship that leads to Eros, but vice versa, and that thanks to him, harmony in the city is possible (See: Ath.XIII 12). thus implicitly saying that friendship is higher than passionate desires, it is higher than any kind of lust. Friendship is higher, because it is she who is able to lead to agreement and keep the world in one or another political system.

¹ Citation of ancient authors is carried out according to the original texts. Therefore, the generally accepted pagination is used.

The consistency of the idea of ancient philosophy about the connection and direct influence of love-friendship on the social system and order is obvious. After all, even Aristotle in *Politics* writes that "Benevolent (friendly) relations are a great blessing for states (after all, in the presence of these relations, fewer strife is possible), and Socrates generally praises the unity of the state, and this unity, as he himself, perhaps, asserts, is the result of benevolent relations (as is known, Aristophanes speaks about this in his speech on love, namely, that those who love, as a result of their strong love, strive for merging, strive to become one from two beings)" (*Polit.* 1262b).

Therefore, both in the classical period and during the second sophistic, thinkers realized: "love goes beyond individual relationships and circumstances, it affects the entire social and cultural life of mankind. It acts as the driving force behind man's creative progress towards a fuller eternal truth, a more worthy eternal virtue, a purer eternal beauty, a profound eternal freedom, and the most eternal forms of social life and institutions. Throughout history, every positive step in this direction has been inspired and "driven by the energy" of love, while the regressive step back from these values has been driven by hatred" [13, p. 134].

In addition to the ambivalence of love and its importance for society, in the work of representatives of the second sophistic we can observe a "cross-cutting" theme of the aesthetic nature of love. In particular, Flavius Philostratus writes about the connection between love and beauty ("Ερως, ο του κάλλους πατήρ"), emphasizing that love is the creator of beauty. There is clearly an allusion to Plato's "Symposium" (See: *Symp.* 204b). Therefore, one can really say that the path of love is the path of beauty. Love cannot give birth to something ugly. It is the feeling of beauty that arises only on the path of love that is able to make a person a personality, deprives him of various kinds of animal instincts, bestows on him humanity. Consequently, love is an ontological restructuring of human existence, since selfishness is replaced by sacrifice, the stingy become generous, the arrogant is transformed into the humble. This is the beauty and depth of love as a relationship between a loving couple, and regarding the people around us, friends.

In this regard, it would be appropriate to recall the following thought of G.-G. Gadamer "The essence of beauty is not at all in opposition to reality or in contrast to reality. Beauty, no matter how unexpected it may arise, is already like a guarantee that the true does not stay somewhere inaccessible distance, but goes towards us in reality, despite all its chaos and imperfection, all its intractability, all the absurdities, one-sidedness and the fatal mistakes associated with it. This is the ontological function of the beautiful: "to bridge" over the abyss separating the ideal and the real" [3, p. 80].

At the same time, it is especially important to study the creativity of representatives of the second sophistic due to the fact that they not only continued the "cross-cutting" themes of the ancient philosophy of love, but also contributed new ideas for its further development.

So, Lucian in "Dialogues of the Gods" writes about love as a huge work that involves a lot of effort. So in the dialogue of Zeus and Eros we read the following: "I will not refuse love, but I want it to cost me less labor" (*Luc.DDeor.* II 2). We also find something similar in Athenaeus, who, turning to Eros: "Or make it so that, enchanted by him, the labors of love are carried easily and happily" (*Ath.* XIII 11). This understanding of love as labor in an explicit form is an innovation for ancient philosophy. We can say that for an ancient thinker, love is not only a feeling, but an "alloy" of various kinds of elements – care, forgiveness, attention,

responsibility, respect, tenderness, passion, etc. It is in this complexity that he sees that love can well be called a special labor. Indeed, in this context, one can agree with the thought of O. Zubets "the labor of love means that love brings with it many misfortunes, a love story is full of difficulties. Love in itself inevitably puts forward trials, because it goes beyond the existing value-normative system... If love is work, then it must grow, develop, especially pass the test of time. It is not enough just to meet, you also have to fight in order to cherish and grow this love so that it does not lose its healing power" [5, p. 5].

Lucian also says that Eros has no power over a number of ancient Greek goddesses (*Luc. DDeor.* XIX 1-2), then, in our opinion, she implicitly also has a number of philosophical meanings. So, in particular, the ancient Greek thinker writes that Eros has no power over Athena, since the latter does not want to love and is terrible in appearance. Perhaps here is an allusion to the well-known thought of the Stoic Hecato of Rhodes, which Seneca quotes: "if you want to be loved, love" (*Sen. Luc.* IX, 6). This also applies to Lucian's maxim about Artemis. But at the same time, he adds in relation to her that she has "her own love" – for hunting. Consequently, he has no power over those who have a different hobby, and who see the meaning of life, their existence in other manifestations of desire, passion, etc.

Summing up, we can conclude that the representatives of the second sophistic both continued the "cross-cutting" themes of understanding the ontological aspects of love in antiquity and introduced some innovative ideas in its development. This makes it possible to talk about the special contribution of the thinkers of this movement in the history of philosophical reflections on love.

Both in early and classical ancient Greek philosophy, and in the movement of the second sophistic, thinkers did not bypass questions concerning the epistemological essence of love – primarily about its reasonableness or unreasonableness. Within the framework of the movement under study, one can see both positive and negative solutions to the problem of the relationship between reason and love.

As for the negative understanding, Flavius Philostratus in the "Lives of the Sophists" emphasizes: "Among the young lovers, not a single retains the mind" (και γαρ δή και νέοι ρώντες αστις αυτών του έχει (*Philostr.* VIII 517)). In some moments, indeed, love makes people "stupid", "blind", and "deaf". Such her manifests itself in the fact that it can be destroyed, which is incompatible with it – pride, vanity, impatience, unforgiveness, envy, lies. However, love is compassionate and always "sees", and "hears" where there is forgiveness, understanding, truth, patience, etc.

Therefore, the Western thinker Z. Bauman correctly notes: "Love is afraid of reason; the mind is afraid of love. One stubbornly tries to do without the other. But when they succeed, expect trouble. Such, in the briefest summary, are the vicissitudes of love. And reason. Separating them from each other means disaster. But in their dialogue, if it happens, an acceptable *modus vivendi* is rarely born. Reason and love speak different, hard-to-translate languages; the exchange of words leads rather to deepening mutual disagreement and suspicion than to true understanding and sympathy. In fact, love and reason are much less likely to exchange opinions than just try to shout each other. Reason expresses itself better than love, and therefore it is painfully difficult, if not impossible at all, to defend its rights" [1, p. 204].

At the same time, Athenaeus, quoting Euripides, does not agree with the above thought of Philostratus and emphasizes that Eros is a "child of wisdom" (παιδίευμα

δ'Ἐρως σοφίας) (Ath.XIII 11). Accordingly, love, according to this representative of the second sophistic, cannot exist outside the mind, prudent activity. Without mutual understanding as an attribute, love will be an empty feeling. Being in the middle between Heaven and people, love performs primarily a verbal service. This is precisely its main function and strength. Love is a hermeneutic (δαιμόνιον ἑρμηνεύον), which gives people an understanding of divine truth. It is in this perspective that Plato speaks of erotic knowledge: he means knowledge that begins with love [15, p. 63]. Love seeks knowledge and at the same time possesses it. Indeed, one can speak of "the meaning of love as an intention of cognition, penetration into the essence of the existing other, in a sense of value, thanks to which a person is combined with the spiritual space of freedom and becomes a being for himself" [7, p. 138].

We also find the following in Athenaeus: "Who says that lovers are crazy, Probably, he himself was of a stupid... I myself have now fallen in love with a girl-citharist, Silly, tiny, so am I stupid?" (τίς φησὶ τοὺς ἑρῶντας οὐχὶ νοῦν ἔχειν; ἢ ποῦ τίς ἐστὶ τοὺς τρόπους ἀβέλτερος... ἐγὼ μὲν οὖν καὶ τὸς κιθαριστρίας ἑρῶν, παιδὸς κόρης, οὐ νοῦν ἔχω πρὸς τῶν θεῶν;) (Ath. XIII14). Based on this, we can conclude that in fact, love is a unique and only way to know your neighbour: "no one can know the essence of another person until he loves it. In the spiritual act of love, a person becomes able to see the features and characteristics of a loved one, and even more, she sees potential in him that which is not discovered but must be invented" [2, p. 37].

Such an understanding of love significantly raises it to such a height among all other human feelings. Therefore, love, which is able to know everything around and helps a person to know the Other, is not mercantile or evaluative, but creates in the human soul responsibility for the one she loves.

The reason is an indispensable assistant for love in understanding the Other, because "nature itself, the essence of love, is not in the comprehension and mastery of the object of love, not in the fulfilment of desire, but in the fact that it is the way to comprehend the object of desire, which is always distant and necessarily external in relation to the soul of the lover" [5, p. 364].

Plutarch, as if connecting these maxims, says: "...I understood: the painters have no idea about the god Eros, and indeed everyone who depicts him. After all, Eros is not a man, and not a woman, not a man, not a god, not stupid, not wise Eros, but collects qualities from everywhere, merging all the features in a single image: courage from a man, timidity of a woman, stupidity of a madman, prudence of a man"(Ath. XIII 13). Here one can clearly feel the allusions to the myth of the birth of Eros from Poros and Penia, displayed in Plato's "Symposium".

Consequently, we see that within the framework of the second sophistic, thoughts are heard that both deny and affirm the close connection between reason and love. At the same time, there are thoughts that speak about the ambivalence of love in the epistemological context.

The understanding of love in human life in the context of the heritage of the second sophistic manifests itself in different aspects. Considering their work, in our opinion, the following topics can be especially distinguished:

- ¼ the discourse of love as power over each other;
- ¼ relationships between lovers as a war (struggle, battle);
- ¼ the significance of the eyes for those who love;
- ¼ suffering from loved ones;
- ¼ the love between parents and children.

Let's analyze each of them more carefully.

Lucian writes in "Conversations of the Gods": "Love really owns and leads, as they say, by the nose wherever it wants, and you go wherever it leads you, and unquestioningly turn into whatever it orders. You are a real slave and toy of love" (σοῦ μὲν καὶ πᾶντο οὕτως γε δεσπότης ἐστὶ καὶ ἄγει σε καὶ φέρει τῆς ῥινόσ, φασίν, ἔλκων, καὶ σὺ ἔπη αὐτῶ ἔνθα ἂν ἠγήται σοι, καὶ ἀλλάττη ῥαδίως ἐς ὃ τι ἂν κελεύσῃ, καὶ ὄλως κτῆμα καὶ παιδιὰ τοῦ ἔρωτος σύ γε:) (Luc.DDeor.VI 3).

Therefore, the one who is loved has power and authority. However, "love, as S. Solovyova emphasizes, reigns in a completely different way, then it might seem at first glance. The two power channels of love are tenderness (refusal of pressure, energy that envelops the Other) and passion (an open demonstration of strength presented as a challenge). Tenderness as a type of strength gives rise to the patronizing nature of power in love. With passion in a close circle are sexuality, jealousy, aggression, care, participation, support are associated with tenderness" [12, p. 25–26].

Being so strong, love grants power to those who are in its power. Therefore, lovers are able to endure everything. "She (love – V.T.) always lends her shoulder to the Other in order to support him. She is always by his side, no matter how he develops and manifests himself. Love remains with a person in all his wanderings and confusions. She is capable of this only because she believes in everything and hopes for everything because she sees goodness in the Other and hopes that this good grain will manifest itself more and more in him. Her power is like a pillar on which the building of mutual relations rests" [6, p. 107].

At the same time, in the concepts of the second sophistic, one of the main thoughts is the idea of the discourse of love as the discourse of war. As proof, the following quotes can be distinguished:

- 1) "Lovers need not military weapons, but musical ones".
- 2) "Those who do not know love are difficult in the battle to measure the forces with someone who is in love" (ἑρῶντι ἀνδρὶ τίς οὐκ ἐν ἐπιχειρήσει τῆς καὶς καὶς τοῦ τοῦκ ἂν συμμικτῆ).
- 3) "as in a war, he (a lover –V.T.) has to be ready, in eternal tension, be patient and serve desire, create, hurry, take courage, be resourceful and in the dead end – oh, bitter fate!" (Ath. XIII 14).

In the French thinker D. de Rougemont we find: "Starting from antiquity, poets used military metaphors to describe natural love. The god of love is an archer who shoots deadly arrows. A woman is given to a man who conquers her because he is the most successful warrior. The stake of the Trojan War is the possession of a woman. And one of the oldest novels at our disposal, Theagenes and Chariclea by Heliodorus (3rd century), already tells of the "battles for love" and the "delightful defeat" of one who surrenders under the arrows of Eros, which cannot be avoided" [10, p. 268].

At the same time, in the second sophistic, we encounter the idea of the special importance of the eyes in the discourse of love. This is emphasized by Athenaeus in his "Deipnosophistae" (See: Ath.XIII 16–17). The great importance of the eyes for those who love is due to the fact that according to D.P. Manoussakis: "it is thanks to sight that we are able to know what is ours and what is not" [9, p. 38] since we look at the Other as at ourselves. Starting the discourse of love (not falling in love), we recognize ourselves and find ourselves in the Other as in a mirror. When the eyes saw something negative in the Other, it is necessary to look for and correct the same trait in oneself. The object of love is a person who will help us improve our-

selves. No need to look for psychologists, psychoanalysts, or someone who would advise how to live, how to be better. The main thing is the eyes, a look at the soulmate; she is our mirror, able to show all our shortcomings, moreover, without diminishing the strength of her love for us.

Even in antiquity, it was understood that there is "inner vision", which D. von Hildebrand speaks of. It means the ability to see in the beloved person the deep; look with eyes not mercantile, evaluative, but full of hope and faith. Otherwise, according to the German thinker: "By appealing to the "external sight", we can make the lover perceive the humility of the object of love as "slavish obedience", his chastity as stupidity, his principled fidelity as pedantry, or even as a sign of mediocrity, his desire for truth. like arrogance and fanaticism...You can destroy the charm of beauty with some unfortunate joke, saying, for example, that a person has a too long or short nose, that traces of the fading of beauty are visible" [4, p. 569].

That is why vision (contemplation, sight), eyes are of key importance in love discourse. The thinkers emphasize that the eyes influence not only the beginning of a love discourse, but also the entire subsequent love story, and also note that the eyes sometimes serve as a means of cognition, a specific form of communication between loving personalities. The very feeling of love for its bearer has a powerful epistemological potential, capable of knowing much better and deeper the Other, the world and oneself.

However, in the second sophistic we can meet not only "rosy" aspects of understanding the relationship of lovers, but also realistic ones, namely, those relating to the meaning of suffering between the object and the subject of love.

So, in particular, Lucian in "Nigrinus" notes such a moment in the discourse of love: "Lovers far from their loved ones remember their actions and words and, spending time in this way, drown out their suffering with self-deception, since it seems to them that their loved ones are with them; some even imagine that they are talking to them, and admire what they have heard before, as if it were said now; occupied with memories of the past, they have no time to be weary of the present" (Luc. Nigr. 7). And, indeed, the object of love most often causes suffering and trials for us.

Therefore, love is the direct perception of the absolute value of a person; in this capacity, she is a reverent attitude towards her, a joyful perception of her essence, despite all her shortcomings, a transfer of the meaning of existence to her beloved person [14, p. 101–102].

The second sophistic is also attentive to the philosophical understanding of parental love. So, Aulus Gellius says that parental love is given by nature: "This nature, already from the very beginning saturated with the substance of the father's seed, also forms a new innate property from the soul and body of the mother. And besides everything else, who can ignore and neglect the fact that (women) who abandon their newborns, refuse them and give them to others to feed, destroy or at least weaken that chain and bond of love with which nature unites parents and children" (Gell. XII 20–21).

In turn, Plutarch emphasizes the disinterestedness of parental love in this way: "οὐδὲν γὰρ ἐστὶν οὕτως; ἀτελεῖς οὐδ' ἄπορον οὐδὲ γυμνὸν οὐδ' ἄμορφον οὐδὲ μαρόν, ὡς ἄνθρωπος ἐν γοναῖς ὀρώμενος· ὃ μόνω σχεδὸν οὐδὲ καθαρὰν ἔδωκεν εἰς φῶς ὀδὸν ἢ φύσιν, ἀλλ' αἵματι πεφυρμένος καὶ λύθρου περίπλεως καὶ φονευόμενῳ μᾶλλον ἢ γεννωμένῳ εἰοικῶς οὐδενός ἐστιν ἄσπασθαι καὶ ἀνελεῖσθαι καὶ ἀσπᾶσθαι καὶ περιλαβεῖν ἢ τοῦ φύσει φιλοῦντος. διὸ τῶν μὲν ἄλλων ζῶων ὑπὸ τὴν γαστέρα τὰ

οὔθата χαλᾷ τοὺς μαστοὺς, ταῖς δὲ γυναιξὶν ἄνω γεγόνασιν περὶ τὸ στέρνον ἐν ἐφικτῷ τοῦ φιλεῖν καὶ περιπτύξαι καὶ κατασπᾶσθαι τὸ νήπιον, ὡς τοῦ τεκεῖν καὶ θρέψαι τέλος οὐ χρεῖαν ἀλλὰ φιλίαν ἔχοντος" (After all, there is nothing so imperfect, so helpless, naked, shapeless and dirty as a person at his birth. Because, as one might say, nature did not even give him a clear path to the light, covered in blood and dirt, more like a dead man than a newly born one. He is an object that no one would like to touch, lift, kiss, or embrace, except for those who love him with natural love. And therefore, in certain animals the nipples for milk hang down under the belly, and in women, they are high on the chest, and in this way mothers can kiss, hug and caress the child, it can be concluded that the ultimate goal of the birth and upbringing of a child is not a certain self-interest and simple expediency, but love) (Plut. Mor. 496a-c).

Similar maxims can already be seen in Aristotle's "Nicomachean Ethics", where he writes: "As for the friendship of relatives, then it obviously has many varieties, but any is due to parental, because on the one hand, parents love children as part of themselves. On the other hand, children love their parents, being a part of them. The knowledge of parents that children are from them is deeper than the knowledge of those born that they are from parents, and "the one from whom" the born is more strongly attached to them than the born to his creator. Indeed, what comes out of something is native to the one from whom it comes (for example, a tooth, hair, or whatever – for their owner), but for what comes out, from which it comes out nothing does not mean, or at least means less, (difference) and from the point of view of time, namely: parents love what they have born immediately, and the children of parents – after a certain time, when they begin to think or feel. This also makes it clear why mothers have stronger friendships for children than parents (Eth. Nic. 1161b 16-33).

As if confirming the above thought of Plutarch, Dio Chrysostom writes the following: "Indeed, good feelings and respect for parents, even without training, are given to people by nature and for the good deeds rendered by parents; in fact, a child, to the best of his ability, from birth, repays with love and affection to the one who gave birth to him, who feeds him and loves him, and the second and third stages of gratitude and respect are bequeathed to us by poets and legislators: the first inspire us not to deprive our elders of love, consanguineous and responsible for our very existence, and the latter act by coercion and threat of punishment for the disobedient, without clarifying or showing what a parent is and what kind of good deeds they order not to be left unpaid (D. Chr. XII 42–43). As you can see, even in the presented text, Dio Chrysostom emphasizes that not only parental love is a consequence of nature, but also the reverse, the love of children for parents also has a natural root.

Having carried out a systematic analysis of the understanding of the main aspects of love in the works of representatives of the second sophistic on the basis of a problematic approach, we can draw the following conclusions:

1. Representatives of the second sophistic for the first time in the historical and philosophical discourse give an explicit idea of love not just as a feeling, but as a huge work that involves incredible efforts and tension.

2. A feature of the explication of love in the movement of the second sophistic is the understanding of the essence of love as a phenomenon of power, and the discourse of love as a discourse of war and conquest. It was these maxims that largely determined the course of de-

velopment of the Renaissance philosophy of love and the emergence of courtly culture.

3. It was the thinkers of this movement in the history of ancient philosophy who paid great attention to understanding parental love, emphasizing not just the connection and closeness to the animal world, but revealing the enduring depth and meaning of the relationship between children and parents.

References

- Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo. Moskva : Logos, 2005.
- Bratus' B. Lyubov' kak psichologicheskaya prezentatsiya chelovecheskoj sushchnosti. Voprosy filosofii, 2009, №12, s.30–42.
- Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo, Aktual'nost' prekrasnogo. Moskva : Iskustvo, 1991, s.266–290.
- Gil'debrand D. fon. Metafizika lyubvi. Sankt-Peterburg : Aletejya, 1999.
- Golovach U. "Eros" bezdomnij abo vichnij podorozhnyj u poshukah vtrachenogo rayu, DUH I LITERA, 2002, №10, s.357–368.
- Gryun A. ZHiti v domi lyubovi. L'viv : Svichado, 2005
- ZHmir V. Vozlyubi?, Filososfs'ka dumka, 2006, №6, s.125–145.
- Zubec O. Moral' v zerkale lyubvi, Razmyshleniya o lyubvi. Moskva : Znanie, 1989, s.3–18.
- Manussakis D.P. Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika. Kiiv : DUH I LITERA, 2014.
- Ruzhmon Deni de. Iskustvo lyubit' i iskustvo voevat', Kollezh sociologii. Sankt-Peterburg : "Nauka", 2004, s.267–291.
- Ryurikov YU. Detstvo chelovecheskoj lyubvi, Filosofiya lyubvi. Moskva : Politizdat T.1. 1990, s.16–35.
- Solov'eva, S.V. Fenomeny vlasti v bytii cheloveka: avtoref. dis. na soisk. uchen. step. dokt. filosof. nauk. 09.00.11 – social'naya filosofiya. Samara, 2010.
- Sorokin P. Tainstvennaya energiya lyubvi, Sociologicheskie issledovaniya, 1991, №8, s.121–137.
- Frank S. L. S nami Bog, Traktaty o lyubvi, Moskva : IF RAN, 1994, s.101–128.
- YAnnaras H. Filiya, agape i eros v cerkovnoj perspektive, Chelovecheskaya celostnost' i vstrecha kultur. Kiiv : DUH I LITERA, 2007, s.62–67.
- Aelianus. *Varia Historia*, Ed. R. Hercher, Leipzig. 1820.
- Apuleius. *The Golden Ass*, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius. Stephen Gaselee. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1915
- Athenaei Naucratiatae. *Deipnosophistarum libri XV*, rec. G. Kaibel. Lipsiae: Teubner. 1887.
- Auli Gelli. *Noctium Atticarum*. Libri XX. Post M. Hertz ed. C. Hosius, 2 voll. Lipsiae: Teubner, 1903.
- Dio Chrysostomus. *Sophista*. Ed. Guy de Budé, Leipzig, 1919.
- Flavius Philostratus. *ΒίοιΣοφιστῶν*. C. L. Kayser (edit.), 2 vol, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri. 1871.
- Goldhill S. Constructing identity in Philostratus "Love Letters", in E. Bowie and J. Elsner (eds). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp.287–305.
- Luciani Samosatensis. *Opera*. Ex recensione G. Dindorff, Paris. 1884.
- Plutarch. *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner. 1891.
- Richlin A. Reading Boy Love and Child Love in the Greco-Roman World, Sex in Antiquity, *Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. Routledge, 2015, pp.352–374.
- Richter D.S. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford University Press, 2017.
- Schmidt T. S. *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times*, University of Toronto Press, 2011.
- Whitmarsh T. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*, University of California Press, 2013.

Надійшла до редколегії 30.05.22

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ЕКСПЛІКАЦІЇ ЛЮБОВІ ПРЕДСТАВНИКАМИ ДРУГОЇ СОФІСТИКИ

На основі проблемного підходу здійснено історико-філософську реконструкцію розуміння любові у представників другої софістики. Розглянуто її особливості та внесок у розвиток імпліцитної філософії любові. Доведено, що в другій софістиці вперше в історико-філософському дискурсі ми можемо побачити експліцитну думку про кохання не просто як почуття, а як величезну роботу, що включає неймовірні зусилля і напруження людей, учасників любовного дискурсу. Мислителі другої софістики також підкреслювали раціональність природи любові, тому таке її розуміння істотно підносить її серед усіх інших людських почуттів. Тому любов, яка здатна пізнати все навколо і допомагає людині пізнати Іншого, не є меркантильною чи оцінною, а породжує в душі людини відповідальність за того, кого вона любить. Виявлено, що особливістю експлікації любові у другій софістиці є також розуміння любові як прояву влади, а дискурсу кохання як дискурсу війни та завоювання. Саме ці концепції багато в чому визначили хід розвитку ренесансної філософії кохання та виникнення куртуазної культури. Показано, що саме цей етап софістичного руху приділяв велику увагу розумінню батьківської любові, підкреслюючи не просто зв'язок і близькість до тваринного світу, а розкриваючи позачасову глибину і зміст стосунків дітей і батьків.

Ключові слова: друга софістика, антична філософія, любов, людське життя, природа любові, антична філософія любові.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

І. Г. Богдашевський, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МАКЕДОНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА – ШЛЯХ ДО АВТОКЕФАЛІЇ

Християнізація македонських земель має давню історію, яка своїм корінням сягає ще апостольських часів. Але вже більш як півстоліття Македонська Православна церква лишалася невизнаною світовим православ'ям через суперечку про її канонічність.

Ця тема є досить актуальною, адже коло церков, що бажають отримати статус автокефалії, не обмежене лише Македонією. Процес надання Томосу донині не має чітко визначеного алгоритму й узгодження: хто може надати автокефалію, хто її може отримати, яким чином це зробити? У світовому православ'ї думки з цього приводу розходяться.

Хронологічні рамки роботи охоплюють період після Другої Світової війни до тепер, адже саме в повоєнні роки починається боротьба за автокефалію Православної Церкви на території Північної Македонії.

У 1945 році на другому засіданні Антифашистського віче народного визволення Югославії македонську націю було офіційно визнано як окрему та рівну з іншими югославськими націями. Це серйозно вплинуло на самосвідомість македонців: окремий слов'янський етнос зі своєю мовою та культурою мав право і на церковну незалежність.

У жовтні 1958 року в Охриді на II церковному соборі було вирішено відродити древню Охридську архієпископську кафедру і запросити автономію МПЦ (Македонської православної церкви) у Сербській Православній Церкві.

У 1959 р. на Архієрейському синоді СПЦ Церква Македонії отримала автономію у складі Сербської Церкви. А вже в 1966 р. до СПЦ надійшло звернення з проханням про автокефалію. На це (травень 1967 р.) Сербський патріархат відповів відмовою, оголосивши кілька формальних підстав (наприклад, недостатня кількість єпископів та священників чи порушення архієрейської присяги "зберігати канонічну єдність із Сербською Православною Церквою" [12]. А фактично Сербія не була готова надати македонцям автокефалію, адже зміна їхньої юрисдикційної приналежності спричинює втрату впливу сербської церкви на православ'я у балканському регіоні. "...Нерідко окремі Православні церкви... прагнуть утримати у своїй орбіті церкви незалежних держав, які (церкви) самі прагнуть незалежності (наприклад, Сербська церква стосовно Македонської церкви)" [4].

Своєю чергою, відмова македонців від автокефальності означала б втрату своєї національної ідентичності та самобутності, власної історії та духовної свободи. Адже саме релігія є одним із головних факторів, що сприяє збереженню етносу в сучасних умовах глобального світу.

У результаті за участі й підтримки політичної влади Македонії 19 липня 1967 р. синод МПЦ самопроголосив автокефалію "Православної Церкви Республіки Македонія" з титулом предстоятеля – Архієпископ Охридський і Македонський.

Синод Сербської Церкви у відповідь (вересень 1967 р.) пориває канонічне спілкування з МПЦ, оголошує її розкольницькою релігійною організацією та інформує про цей факт Помісну Церкву. Цікаво, що при цьому не було накладено канонічних заборон на єпископів у Північній Македонії. Очевидно, що цьому посприяв уряд Югославії, який не бажав зростання релігійної напруги в країні. Британська дослідниця Стелла Александер, розглядаючи питання взаємин церкви і держави, пише, що створення МПЦ було політичною акцією, результатом національної політики Компартії Югославії [1].

З того часу канонічність МПЦ не визнала жодна з помісних православних церков. Діалог МПЦ з СПЦ відновився в 1998 р. за сприяння Грецької православної Церкви – між ними розпочалися перемовини, що в 2002 році призвело до підписання Нішської угоди, яка надавала МПЦ статус широкої автономії в складі СПЦ [11]. Але через активне втручання македонської влади, яка бажала максимально віддалитися від Сербії, Синод МПЦ відхилив угоду, залишаючись у розколі. Лише митрополит МПЦ Велеський Іоан (Вранішковський) та деяка кількість монахів відновили канонічне спілкування з СПЦ згідно з підписаною угодою.

СПЦ оголосила Іоана екзархом над всією територією Охридської Архієпископії, і вже 25 грудня 2003 року під головуванням митрополита Іоана було створено "Священний архієрейський синод Православної Охридської Архієпископії, що значно поглибило конфлікт між церквами. Митрополит Іоанн був кілька разів під арештом та у в'язниці. Його звинувачували у фінансових зловживаннях та в розпалюванні релігійної ворожнечі [5].

У 2004 році Македонія офіційно опублікувала "Декларацію на підтримку Македонської Православної церкви" (№ 07-327/1 23 січня 2004), де зазначено, що в державі може бути тільки одна законна православна громада – "МПЦ", і, таким чином, Охридській архієпископії відмовляють у реєстрації та фактично ставлять поза законом, також її духовенство не має права в'їзду в країну [7].

У 2005 році Синод МПЦ постановив стосовно Охридської Архієпископії, що "Усі їхні рішення не мають юридичної сили в Республіці Македонія та стосовно Македонської Православної Церкви, оскільки вони є антиєвангельськими, антицерковними, антипастирськими, антинародними, антидержавними та суперечать духу св. Православ'я. Сербська Православна Церква не має ні канонічного, ні конституційного права приймати будь-які рішення для Македонської Православної Церкви з 1959 року" [6].

У 2017 році МПЦ-ОА здійснила нову спробу отримати автокефалію через БПЦ (Болгарську Православну Церкву): МПЦ визнає її церквою-матір'ю, а БПЦ обіцяє своє сприяння і заступництво перед Помісними Православними Церквами з метою встановлення канонічного статусу МПЦ.

Однак це викликало протидію інших церков: Елладської, Константинопольської, Сербської, і в БПЦ від отримання звання церкви-матері відмовились.

Згодом починається етап зустрічей влади Македонії із Вселенським Патріархатом. У 2018 р. на Фанарі велися перемовини з президентом України П. Порошенком та з президентом Македонії Георге Іванов про надання автокефалії [10].

Пізніше, у 2019 р. відбулась зустріч з Президентами Македонії та Чорногорії, де Екзарх Константинополя Архієпископ Памфілійський Даниїл (Зелінський) заявив, що він тримається думки про право кожного народу, який бажає мати свою православну церкву, її засновувати й просити визнання іншими церквами.

Відбулася ще низка зустрічей, на яких велися перемовини з патріархом Варфоломієм. Македонська православна церква очікувала на прогрес у питанні автокефалії МПЦ, яке тривалий час було на стадії розгляду в Константинопольському патріархаті.

За півстоліття існування МПЦ жодна Помісна церква не визнала її, то чи могла ця ситуація змінитися нині?

Але події раптом набули небачених темпів. 6 травня 2022 р. надійшла інформація про відновлення діалогу між сербською та македонською церквами з питання зцілення церковного розколу.

А 9 травня Священний Синод Вселенського патріархату ухвалив визнати канонічність МПЦ. Урегулювати питання про статус церкви патріарх Варфоломій доручив Сербській Церкві [8].

Через кілька днів Сербський Патріархат приймає Македонську Церкву на правах автономії та відновлює літургійне та канонічне спілкування з нею. Окремо було зазначено, що автономія – це лише етап на шляху до повної автокефалії. Синод СПЦ оголосив про своє невтручання в назву Македонської Церкви та у сферу її юрисдикції.

19 травня у соборі святого Сави в Белграді Патріарх Сербський Порфирій і Блаженніший Архієпископ Охридський і Македонський Стефан відправили першу спільну літургію після зцілення розколу.

24 травня делегація сербської церкви здійснила візит у відповідь. У Кафедральному соборі в Скоп'є сербський патріарх офіційно проголосив автокефалію Македонської Церкви. Архієпископу Стефану було вручено Томос про автокефалію.

Але Синод Елладської церкви заперечив використання терміна "Македонська Православна Церква" і зазначив, що дарувати автокефалію уповноважений лише патріарх Константинопольський Варфоломій [9].

Але в Томосі патріарха Порфирія зазначено, що Сербська Церква "не є єдиним фактором автокефальності, оскільки таким є уся повнота Православної Церкви; тому є ще необхідною рецепція [автокефалії] з боку інших Православних Церков". А "питання про назву Македонської Церкви має бути ще вирішене "у братньому діалозі з грекомовними та іншими Помісними православними Церквами". Отже, сам Томос патріарха Порфирія містить чіткі вказівки на те, що він не є остаточним документом" [3].

Предстоятель церкви Архієпископ Стефан заявив про свій намір просити автокефалію у Вселенського

патріарха: "В ексклюзивному інтерв'ю грецькій газеті "То Віма" Стефан каже, що Охридська Архієпископія поважатиме канонічний порядок Православної Церкви і проситиме Томос про автокефалію у Вселенського Патріархату, бо це єдина Церква, яка згідно з традиціями та канонами видає такий документ" [2].

Під час перебування на Фанарі Глава Македонської Церкви отримав акт про канонічну єдність з рук патріарха Варфоломія. Назвою Церкви визнається "Охридська архієпископія" (як область її юрисдикції виключно в межах території держави Північна Македонія).

Отже, здійснилася мрія македонців, на яку вони чекали 55 років. Тривалий розкол зцілений, церква стає в один ряд з Помісними православними церквами. Питання, звичайно, лишаються, і їх буде ще багато, адже процес надання автокефалії триває. Чи надасть Варфоломій свій патріарший Томос, чи МПЦ обмежиться Томосом від Сербської Церкви? Але можна впевнено констатувати, що в православному світі відбувся мирний акт повернення церкви в канонічне поле.

До того ж македонські єпископи не були позбавлені сану, не перебували під анафемою, а отже, зберегли апостольське спадкоємство, що теж відіграло позитивну роль у процесі подолання розколу.

Окремо відмічу ієрархів, які в такій делікатній справі вони зуміли домовитися, знайшли спільну мову, пішли на компроміси. Особлива повага патріарху Сербському Порфирію, який мудро поставився до такого важливого питання і відпустив церковний корабель македонців у вільне плавання.

Список використаних джерел

1. Alexander S. (Stella) Church and state in Yugoslavia since 1945. New York : Cambridge University Press. 1979
2. Архієпископ м. Стефан для "То Віма": Томос про автокефалію видає лише Вселенський Патріархат // URL: <http://mpc.org.mk/vest.asp?id=7637>
3. Бурега В. "Македонський сценарій" подолання церковного розколу // LB.ua. 2022. URL: https://lb.ua/society/2022/06/10/519607_makedonskiy_stsenariy_podolannya.html
4. Еленський В. Православ'я в процесі політичних трансформацій посткомуністичного простору // Політичні дослідження. 2021. № 1. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2021/06/elenskiy_ppravoslavia.pdf
5. Энциклопедия религий / А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян (ред.). М. : Академический Проект; Гаудеамус, 2008. 1520 с.
6. Од редовната седница на Светиот Архиепископски Синод на Македонската Православна Црква // Засідання Священного Архієрейського Синоду Македонської Православної Церкви. 31.05.2005. URL: <http://www.mpc.org.mk/vest.asp?id=824>
7. Колосков Е. А. Страна без названия: Внешнеполитический аспект становления македонского государства (1991–2001 гг.). М. : Институт славяноведения РАН, 2013. 276 с. URL: https://inslav.ru/images/stories/pdf/2013_Koloskov.pdf
8. Комюніке // Oikoumenikon Patriarxeion. 9 травня 2022 р. URL: <https://ec-patr.org/communique-may-9-2022/>
9. Патріархат Сербії нехтує багатовіковими традиціями: він надав "Томос про автокефалію" Охридській архієпископії // Orthodox Times. Jun 05, 2022. URL: <https://orthodoxtimes.com/patriarchate-of-serbia-overrides-centuries-old-traditions-it-granted-tomos-of-autocephaly-to-ohrid-archdiocese/>
10. Претседателот Иванов во посета на Патријархот Вартоломеј. 2018. URL: <https://bigorski.org.mk/vesti/svet/pretsedatlot-ivanov-vo-poseta-na-patrijarhot-vartolomej/>
11. Нацрт споразума о воспостављању црквеног јединства // Ниш. 17 мај 2002. URL: <http://www.poa-info.org/istorija/resavanje/nisdok.html>
12. Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. URL: http://krotov.info/library/18_s/ku/skurat_serb.htm

А. М. Кураш, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДІСНЕЇЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ПРОДУКТ СУЧАСНОГО ПРОЦЕСУ КОНСЮМЕРИЗМУ

Сучасна епоха постмодернізації ознаменувалася процесами глобалізації та консюмеризації, стрімким розвитком технологій та поширенням інформації, що спричинили зміну цінностей та сенсів. Головним аспектом культурного виробництва стає симуляція. Вона змінює суть реальності, замінюючи її.

Культура масового споживання перетворює повсякденне життя на одиницю товару. Релігія залишається важливою складовою життя багатьох людей, при цьому вона як живий організм піддається впливу часу. Релігія більше не обмежується традиційними умовами й знаходить для себе нові різноманітні форми прояву у світі постмодернізму. Соціолог Девід Лайон у своїй книзі *"Jesus in Disneyland : religion in postmodern times"* наголошував, що в постмодерністську епоху спостерігається стирання відмінностей між різними сферами соціального життя. Це спричиняє розміщення та переживання релігії та віри на глибинному рівні, *"не будучи наявними з першого погляду"* [3, с. 22–25]. Вона переходить до "сфери споживання".

Діснеїзація є одним із прикладів нової форми прояву релігії. Процес діснеїзації пов'язаний з інтернаціоналізацією американської масової культури та брендом The Walt Disney Company.

The Walt Disney Company виросла з мультиплікаційної студії, започаткованої 16 жовтня 1923 році у Лос-Анджелесі (штат Каліфорнія, США) Уолтом Діснеєм. Сьогодні до власності компанії входять студії кінофільмів та анімації (Lucasfilm, Marvel Studios, 20th Century Studios, Pixar тощо), телебачення (ABC, 20th Television, Hulu тощо), музичні та театральні групи, цифрові мережі тощо. The Walt Disney Company має у своєму розпорядженні мережі глобальних медіа, виготовляє широкий асортимент споживчих товарів, створює тематичні парки, курорти. Disney входить до найдорожчих брендів у світі (ринкова вартість компанії становить 339,9 млрд доларів США) [2]. У 2021 році глобальний дохід The Walt Disney Company дорівнював 67,4 мільярда доларів США, що стало другим найприбутковішим роком в історії компанії [2].

12 листопада 2019 року The Walt Disney Company запустила стрімінговий сервіс Disney+. У 2021 році на Disney+ було доступно близько двох тисяч фільмів і телешоу, а кількість підписників Disney+ становила 118,1 мільйона людей [6]. До 2026 року очікується, що сервіс домінуватиме на світовому ринку потокового мовлення [2].

Таким чином, світ Діснею є однією з найбільших та найпопулярніших симуляцій, з якою ми знайомі з дитинства та продовжуємо подорож у майбутньому за допомогою своїх дітей.

Едвард Болл в *Village Voice* назвав Disney *"міською лабораторією Америки, клінікою, чиї суміші експортуються по всьому світу"*, підкресливши глобальні масштаби споживання та попит на продукцію компанії [1].

"Disneyization" як новий феномен суспільства описав професор організаційних та соціальних досліджень в Університеті Лестера, Алан Брайман, у книзі *"The Disneyization of Society"* (2004). Окрім "Disneyization", у наукових працях, присвячених діснеїлендизації, зустрічається термін "Disneyfication". Інколи їх використовують як синонімічні конструкції. На противагу цьому

А. Брайман наполягає на їх розрізненні. Термін "Disneyfication" він використовує для описання *"особливого підходу до літератури та історії, що тягне за собою грубе спрощення, яке також очищає об'єкт від неприємностей"* [1, с. 5]. "Disneyization", у свою чергу, трактується автором як *"домінування принципів тематичних парків Діснею у сферах американського суспільства та у світі загалом"* [1, с. 5–6]. Акцент переміщується від спрощення до надання привабливості для товарів і послуг, а також умов, у яких вони продаються. "Disneyization" прагне створити різноманітність, а "Disneyfication" – гомогенізувати та спростити, підпорядкувати формулі.

Можливості для діснеїзації релігії практично безмежні в епоху постмодернізму. Процес яскраво спостерігається в методах Діснея розповідати історії. Відбувається *"зведення релігії до простого позитивного повідомлення, перепакування в готову сімейну форму для продажу максимально широкій аудиторії"* [4]. Прикладами можуть слугувати мультфільми "Русалонька", "Геркулес", "Горбань із Нотр-Даму", "Король Лев", "Принцеса і жаба" та інші.

Студія у своїх анімаційних фільмах згладжує гострі кути традиційних міфів, спирається на іудео-християнську традицію без використання релігійних фігур. Натомість вони використовують комерційно привабливі "чутки" та створюють нові міфи, нові способи розповідати історії, донести послання. Казки Діснея мають власну магію та віру. У них "Доля" підпорядковується герою, змінюється за допомогою наполегливої праці, надії та чаклунства, а *"безкінечність зобов'язана втілювати мрії"* [5, с. 11].

Філ Вішер, співзасновник відеоімперії VeggieTales, цікаво підкреслив, що *"цільовий ринок Disney – це аудиторія людей, які хочуть вірити в те, що нічого від них не вимагає"* [5, с. 10].

З приводу процесу "Disneyization" слід додати можливість запозичення в релігійній сфері – доробок інтерактиву: тематичні каплиці, спеціальні сучасні світлові ефекти, цитати зі Святих Писань, спроектовані на стіни, художні інсталяції тощо. Подібні оновлення допоможуть більш доступно пояснити релігію відвідувачам церков.

Як підсумок зазначимо, що в сучасну епоху релігія переходить у різні сфери нашого життя, пронизуючи наші будні, розваги, казки, мультфільми. Вона поєднується з консюмеризмом та отримує все більш широкі та різноманітні форми прояву. Релігія втілюється у світі Уолта Діснея, популярність компанії якого сьогодні невпинно росте.

Діснеїзація спрощує релігію, "упаковуючи" її в певний стандартний для студії формат, при цьому залишає релігійні цінності, які вбирають діти, та знайомить їх з різноманітними міфологічними традиціями, хоча й в стандартизованому, позбавленому негативу та початкової суті вигляді.

Список використаних джерел

1. Bryman A. Disneyization // Sociological Review. 1999. Vol. 44, issue 1. URL: https://uk.sagepub.com/sites/defaultfiles/upm-assets/9434_book_item_9434.pdf
2. Guttman A. The Walt Disney Company – statistics & facts // Statista. Jan 25, 2022. URL: https://www.statista.com/topics/1824/disney/#topicHeader__wrapper

3. Lyon D. *Jesus in Disneyland : religion in postmodern times*. Cambridge : Polity Press, 200. 200 c.

4. Nguyen W. *The Disneyization of Religion // Religion and Popular Culture : course // StuDocu*. 2021/2022. URL: <https://www.studocu.com/en-ca/document/wilfrid-laurier-university/religion-and-popular-culture/lesson-9/13426563>

5. Pinsky M. I. *The Gospel according to Disney : faith, trust, and pixie dust*. London : Westminster John Knox Press, 2004. 308 c.

6. Stoll J. *Disney Plus – statistics & facts*. Statista. Feb 1, 2022. URL: https://www.statista.com/topics/6410/disney-plus/#topicHeader__wrapper

7. Lyon D. *Jesus in Disneyland : religion in postmodern times*. Cambridge. 2000. URL : <https://archive.org/details/jesusindisneylan0000lyon/page/n5/mode/2up>

Mykola Lushakov, student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE KORSUNIAN LEGEND ABOUT THE VOLODYMYR'S BAPTISM: AN ANALYSIS OF THE TREATISE BY O. O. SHAKHMATOV

The baptism of Rus by Prince Volodymyr is a significant milestone in the history of the peoples of Eastern Europe; at the same time, this issue is the subject of long scientific disputes and a dangerous tool of political struggle and propaganda, which has been used for more than one century. From this follows the relevance of this article, for the subject of its research is the circumstances of the baptism of Prince Volodymyr in Korsun-Chersonese (the so-called "Korsunian legend"). The object of it is historical documents and other sources that provide information about these events, mainly O. O. Shakhmatov's treatise *The Korsunian Legend about the Volodymyr's Baptism* (original (Russian): Корсунская легенда о крещении Владимира, hereinafter – The Treatise) in the 1906 edition. The purpose of the study is summarizing, analysis and critical review of O. O. Shakhmatov's arguments denying the authenticity of the "Korsunian Legend", his theses that the legend is a compilation of three different versions artificially connected by the chronicler, and attempts to establish the origin of the legend. The main sources used, in addition to the above-mentioned treatise, are *The Tale of Bygone Years* (Old East Slavic: "Повѣсть времѣнныхъ лѣтъ") and *The Novgorod First Chronicle*, (Ukrainian: "Новгородський перший літопис"), "Memory and Praise to Prince Volodymyr" (Old East Slavic: "Память и похвала князю русскому Володимеру") by Iakov Mnikh (Chernorizets) according to manuscripts of the XV-XVII centuries and *The Tale of How Volodymyr was Baptized, Having Taken Korsun* (Old East Slavic: "Повесть о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь"), based on lists of the XV-XVII centuries, in the context of the five hagiographies of Volodymyr (*The Ancient Hagiography* – "Древнее житие", *The Ordinary Hagiography* – "Обычное житие", *The Prologue Hagiography* – "Проложное житие", *The Chudov Manuscript of Volodymyr's Hagiography* – "Чудовской список жития Владимира" and *The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition* – "Житие Владимира особого состава"); apart from them the work is based on folk tales and legends, including the works of M. I. Kostomarov, related works of O. I. Sobolevsky, M. K. Nikolsky, I. M. Zhdanov, M. I. Khalansky etc.

Due to the historical weight and the lack of a sufficient number of incontrovertible historical facts, the question of the baptism of Rus has become overgrown with many conjectures and legends, as well as contradictions, which academician O. O. Shakhmatov was one of the first to point out. In his treatise, he assures that "the Korsunian legend shows its composite and ... compilative nature" (1906, Article 1), and its compiler used a number of older documents, each of which contained its own version of events (1906, p. 5). In addition, the initial thesis in Shakh-

matov's research was that Nestor's version became the most important of the primary sources for a number of other related documents, such as *The Tale of How Volodymyr was Baptized, Having Taken Korsun* (1906, p. 36). A number of researchers, such as Rev. Makariy and E. E. Golubinsky, saw the source of the chronicle version in the hagiographies, but O. O. Shakhmatov supports the opposite opinion. At the same time, he makes obvious that the *Ancient* and *Prologue* versions of the Hagiography have the least traces of chronicle influence, and therefore, are based on the same hypothetical primary source from which the compiler of *The Primary Code* (the basis of *The Tale of Bygone Years* and *The First Chronicle of Novgorod*) drew information. Traditional version presented in *The Tale of Bygone Years*, consists of three episodes, whereas the first two of them clearly bear traces of being separate from the third. O. O. Shakhmatov defines the task of his research as understanding the reasons for such a compilation and the priority given to the third episode over the two previous [7, p. 10].

Under the name of *The Ancient Hagiography of Volodymyr* lies a document older than the time of formal canonization of Volodymyr in 1240, which survived to the beginning of 20th century in two versions: separately and in combination with Iakov Mnikh's *Memory and Praise* (Old East Slavic: "Память и похвала") [7, p. 16 et seq.] O. O. Shakhmatov considers that the Hagiography from *Memory and Praise* is more complete than its separate version [7, p. 18]. However, in both cases, the problem of *The Ancient Hagiography* is a chronological inconsistency of one of its passages, rearrangements and alterations. Shakhmatov therefore assumes the existence of a special story about the baptism of Volodymyr in Korsun [7, p. 20]. The scientist believes that the hagiography was based on an even older document than *The Tale of Bygone Years*, *The Oldest Chronicle Tale* (Old East Slavic: "Древнѣйшее лѣтописное слово"), which was also referred to by the author of the ancient Hagiography of Volodymyr [7, p. 22 et seq.].

Researchers distinguish two versions wherein *The Ordinary Hagiography* has been preserved to the beginning of the 20th century: a short and a long one [7, p. 24 et seq.]. Regarding the similarity between these two versions, the researcher cites the arguments of other scientists, in particular M. K. Nikolsky and O. I. Sobolevsky, that the long version of Volodymyr's *Ordinary Hagiography* originates from the short one with borrowing elements of *The Tale of the Creation of the Russian Writing System* ("Сказание о сложеніи грамоты русской") and *The Hagiography of Boris and Gleb* by Iakov Mnikh [7, p. 25]. Searching the origin of *The Ordinary Hagiography*, Shakhmatov discovers that it has similarities with

© Lushakov Mykola, 2022

The Prologue Hagiography, and also refers to another unknown source [7, p. 27-28]. The researcher considers this unknown source to be independent from *The Primary Code* and *The Tale of Bygone Years* [7, p. 29].

The Chudov Manuscript of Volodymyr's Hagiography is the reworked *Ordinary Hagiography* [7, p. 29]. It differs from it by using a unique additional source, possibly compiled by a Greek author [7, p. 34]. This can be seen, in particular, from the Greek names of Kyiv toponyms found in the manuscript, such as "he built a church on the hill of St. Basil on the mountain called Likofros", as well as from the naming of the Korsun priest Anastas as a bishop. Shakhmatov considers an additional source of *The Chudov Manuscript* to be a hypothetical story about the baptism of Volodymyr, written by a Greek author, which was also referred to by the authors of the following sources analyzed in his treatise [7, p. 36].

According to some scientists, in particular, O. I. Sobolevsky, *The Prologue Hagiography* of Volodymyr is a derivative of *The Ordinary Hagiography*, but Shakhmatov, sharing the opinion of E. E. Golubinsky, considers it to be independent, and he explains the similarity of some elements of the story to *The Ordinary Hagiography* by its greater antiquity. Thus, the author of the treatise sees a source of *The Ordinary Hagiography* in *The Prologue Hagiography*, but at the same time *The Ordinary Hagiography* bears a trace of influence of the chronicle and of another unknown source [7, p. 30]. One of the arguments in favour of the primacy of *The Prologue Hagiography* is its greater elaboration and the presence of features missing from *The Ordinary Hagiography*. According to O. O. Shakhmatov, all the data found in *The Prologue Hagiography* and not found in *The Ordinary* one come from an unknown source, shared with *The Hagiography of the Special Composition* (see below) or from this hagiography, and the rest of the information is derived from the chronicle and *The Prologue Hagiography* [7, p. 33].

The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition is known for its unique details from the history of Volodymyr's Korsunian campaign. To the beginning of the 20th century it has survived in two version: as a separate document from a 17th century compendium *The Dormition of the Equal-Apostle Grand Prince Volodymyr, the Autocrat of the Russian Land, Called Vasyl in the Holy Baptism*, which was kept in a private collection of Pligin merchants and accordingly received the name of *The Pligin Compendium*, and in an abbreviated form in the chronicle compendium from the public library of the 17th century, which is presented in the description by I. M. Zhdanov and M. I. Khalansky in the works *The Excursions to the Field of Ancient Manuscripts and Old Printed Editions* (1902) and *To the History of the Poetic Tales of Oleg of Novgorod* (1902). In his treatise, Shakhmatov resorts only to the analysis of the text of *The Pligin Compendium*, considering it to be older and more authentic, and the chronicle version – to be inconsistent and saturated with numerous inserts from other later sources [7, p. 45]. Comparing the texts of the collection with the chronicle version, Shakhmatov notes that the latter has signs of the influence of some additional source, which could be the "Chronograph" of 1512 [7, p. 51]. Excluding biased by the "Chronograph" information, he makes a number of corrections to the Hagiography from the Pligin collection [7, p. 52]. Trying to determine collection's origin, Shakhmatov does not deny the

influence of the Tale of Bygone Years on it [7, p. 53], but admits that this influence was later [7, p. 57 et seq.]. At the same time, Shakhmatov has no doubt that the story of Volodymyr's Korsun campaign with all its details is a fiction, although the campaign itself took place [7, p. 58].

Based on the story laid down in *The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition*, Shakhmatov assumes that initially it was not a written source at all, but rather represents the imposition of several Russian folk tales and songs on real historical facts [7, p. 75]. The plot of Volodymyr's matchmaking is very common and even found its reflection in folk carols [3]. As for the Korsunian origin of Volodymyr's baptism, Shakhmatov proves that the name of Metropolitan Larion, which appears in the Hagiography of Volodymyr of a special composition, appeared there later and the true name of the first metropolitan of Rus was Michael [7, p. 78]. However, Shakhmatov concludes that this Michael lived long before Volodymyr and baptized Tauro-Scythians (or Taurian Rus), so perhaps in ancient legends and tales, it was he, not Volodymyr, who bore the title of "The Baptist of Korsun" [7, p. 74 et seq.].

In his treatise, O. O. Shakhmatov is inclined to the opinion that the "Korsun legend" was invented and compiled partly from historical facts, and partly from epic-legendary material of Kievan Rus of the X-XI centuries (see above). Looking for an explanation of the reasons for the creation of this legend, the academician refers to the review of Nestor annals by I. D. Belyaev who holds opinion that the compiler of the "Korsun legend" was a Greek. He points out that the entire "legend" is told from a predominantly Greek point of view. In addition, the chronicle version of the hagiography contains a number of purely Greek words that had their natural counterparts in Rus such as "kubara" instead of the Russian "ladya" [1] as the most striking example. The next researcher to whom O. O. Shakhmatov refers in this matter is I. M. Zhdanov who claims that the "Korsun legend" was brought to Rus by Korsun priests, and it acquired its final form already in the twelfth century [2]. O. O. Shakhmatov concludes that the compiler of Volodymyr's hagiography was a Korsunian Greek who lived and wrote in Kyiv in the 11th century [7, p. 82].

So, the main information about the "Korsunian legend" of the baptism of Volodymyr is primarily derived from the most important annals – *The Tale of Bygone Years* and *The Novgorod Chronicle*, as well as his hagiographies. Analyzing *The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition* (in a chronicle form), he singles out the epic, hagiographic and historical components. The epic component, partly borrowed from local Korsunian legends, but mainly derived from the Russian epic, allows us to establish clearly the place and time of creation of the legend – Kyiv, 11th century. The historical component indicates the Greek origin of the author from Korsun. The hagiographic component shows the purpose of the work: to connect the Korsun campaign with the total Christianization of Rus by Prince Volodymyr, to turn Korsun into a historical center and the source of Russian Orthodoxy and to emphasize the leading role of Byzantium in the civilizational processes that took place during the period of formation of Russian statehood in the X-XI centuries.

Список використаних джерел

1. Беляев И. Д. О Несторовой повести. Москва, 1847.
2. Жданов, И. Н. Сочинения // Представленное по окончанию университетского курса сочинение "Слово о законе и благодати и похвала Кагану Владимиру". СПб., 1904.

3. Костомаров Н. И. Славянская мифология. Киев, 1847.
 4. Летопись по Ипатьевскому списку // Повесть временных лет : Т. 2, изд. 2-е). СПб., 1908. URL: <http://libbornyk.org.ua/ipatlet/ipat.htm>.
 5. Новгородський перший літопис. Москва ; Ленінград, 1950. URL: <http://libbornyk.org.ua/novglet/novg.htm>.

6. Тысяча років української суспільно-політичної думки : 9 т. / гол. ред.кол., наук. ред. Т. Гунчак. Київ, 2001. Т. 1.
 7. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб. : Типография Императорской академии наук, 1906.

Є. І. Мотичак, студ.
 Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СВЯТІСТЬ В СХІДНОХРИСТІАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ СВЯТИХ В КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКІЙ ЛАВРІ)

Сьогодні, яке наповнене драматичними і трагічними колізіями, вносить свої корективи у світосприйняття та світорозуміння людини. Особливо це поглиблюється в контексті агресивних дій Росії щодо України. Тому в цей непростий час актуалізується такий морально-етичний чинник, як святість. Кризове становище вплинуло на кожну людину і тим здійснило "революцію Коперника" в нашій ієрархії цінностей. Гострою проблемою постала також і духовність людини, прив'язаність до певних релігійних вартостей. Вважається, що проявом східнохристиянської духовності є її суцільність і гармонізована єдність. Вона спирається на широке поле християнського буття та моралі.

Феномен святості зазвичай розглядається в різних аспектах релігієзнавства, зокрема в аксіологічному, психологічному і феноменологічному. Говорячи про етимологію слова "святість", варто почати з того, що слово походить від староврейської мови "kadesh". Означало воно насамперед щось таємниче, іноприродне світу, відокремлене, що вимагає благоговійної дистанції між людиною та надприродним. У біблійному розумінні феномен святості є частиною божественного одкровення, Бог являє себе людині, відкриває їй Свою святість [8, с. 65].

Розглянуто також етимологію концепту святості та пошук аналогів у дохристиянських лінгво-релігійних традиціях. Наприклад, для позначення категорії "святості" в давньогрецькій мові існує три аналогі ("δῖος", "ἱερός", "ἄγιος"), які виростили в семантичному полі грецьких уявлень про святе [2, с. 98]. Ця категорія служила грекам як важливий аспект, оскільки необхідно було надати і передати надприродний характер або силу божества.

Аналізуючи походження слова святість, слід звернути увагу на прикметник "svinta" (або "svēnta"), що має на увазі святого, у буквальному перекладі – сяючого, очищаючого. Тобто тут уже з'являється потреба в абстрагуванні властивості від того чи іншого носія під час дослідження поняття як самостійного культурного явища [4, с. 65]. Наприклад, у Києво-Печерському Патерику звертається увага на візуальний зв'язок між святим і земним, надання певних естетичних образів (сяння, блискучості, сонячних променів, золотого кольору). Водночас виникнення сяння охоплює не тільки тілесний простір, але і духовний.

Відомо, що видатний український філософ В. Горський присвятив низку творів категорії "святості". Він з'ясовує глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету [4, с. 154]. Окрім того, концепт святості пов'язано з феноменом софійності, яку рельєфно презентує український релігієзнавець Є. Харьковщенко. Це говорить не про що інше, як зацікавленість української філософії в цій проблематиці.

Інша українська релігієзнавиця О. Предко, яка також досліджує феномен святості, у своїй книзі "Пси-

хологія релігії" зазначає, що американський психолог В. Джеймс вважає, що стан святості "забезпечує" релігійне почуття, яке і надає йому того незабгненного колориту, який вражає, захоплює, примушує прискорено битись серце. Святість є вищим виявом життя людини, воно наділяє інтимністю її зв'язок з Абсолютом [7, с. 131].

Вважається, що святість є станом духовної досконалості і сформувалася на ранніх етапах розвитку людства. В. Лаппо ґрунтовно підходить до цього питання та зауважує, що водночас святість передбачала онтологічне приєднання відносного буття до абсолютного, стан освячення земного світу Божественним світлом. Пізніше богослови тлумачили категорію святості як стан людської природи, вільний від гріха і відкритий для сприйняття божественної благодаті [4, с. 153].

Святі є творцями добра, вони випромінюють милосердя, стають носіями добра і світла, яке здатне прорізати пітьму. Виходить, що святий – це реалізований ідеал релігійного досвіду [6, с. 86]. В. Голобородько вказує, що вітчизняна агіографічна література подає образ святого у вигляді розповіді про тяжкий шлях, який проходить видатна особа заради досягнення вищої життєвої мети – обожнення. Звідси уявлення про святість як втілений моральний ідеал поведінки. Сукупність моральних якостей, характерних для кожного святого, утворює збірний образ морального ідеалу [1, с. 3].

Зокрема, у "Києво-Печерському Патерику" визначено внутрішньо-парадоксальну сутність святого. Тут святий є земним ангелом і небесною людиною [5, с. 38]. У світобаченні середньовічної людини світ земний і світ небесний є протилежні, але вони й постійно зводяться один до одного, утворюючи парадоксальну єдність того, що неможливо поєднати [5, с. 38].

До речі, ідеалом святості поміж печерських подвижників вважали засновників Києво-Печерського монастиря святих Антонія та Феодосія. Антоній Великий перед заснуванням монастиря відправився на Афон, щоб приєднатися там до святості. На Святій Горі він приймає ангельський образ іноческого чину і переносить його до Києва [5, с. 18].

Шлях святості подвижника, власне, і сприймається як подолання смерті через "насправді людське", яке відповідає вищим вимогам морального канону, накресленого Богом. Закликаючи братію відкинути все, що від "лукавого", Феодосій роз'яснює, що так ми "підемо по шляху Божому". Таке навернення можливе шляхом спокути, оскільки каяття є ключем царства небесного [5, с. 41–42].

Кажучи про святість як норму і зразок моральної поведінки, пов'язану з життям святих, зображених в Києво-Печерському Патерику, ми хочемо звернути увагу на працьовитість у Христі. В. Топоров звертається до аналізу семантичного значення слова "праця" та його походження. Він доходить висновку, що святі через працю-страждання прокладали собі шлях до врятування та

вічного життя [3, с. 236]. Наприклад, визначеним принципом життєвої поведінки Святого Феодосія є принцип наслідування Христа.

Особливість його праці полягає в тому, що його праця є подвійно добровільною. Його працьовитість свідчить про зв'язок праці, аскези і служіння Богові (прядіння вовни, випробування плоті та співи псалмів). Якщо праця святих Києво-Печерського монастиря має такий глибокий сенс, настільки наближена до Бога, то можна зробити висновок, що вона здійснюється в ім'я Ісуса Христа [3, с. 237].

Містичний досвід доступний небагатьом – частіше він відкривається "релігійним геніям", від яких передається звичайним людям. Таким чином, святі є носіями добра, милосердя та смирення [6, с. 44]. Святий мислиться неподільно пов'язаним з прочанами, у спілкуванні з якими плинуло його земне життя. Їхні стосунки, згідно з тогочасними уявленнями, осмислюються через категорії вірності та допомоги. На такому розумінні й ґрунтувалася центральна ідея Патерика про святість Києво-Печерського монастиря – місця, що позначає силову дію чудотворної сили святих, котрі служили тут за Божим законом. Феодосій Печерський, звертаючись перед смертю до братії, каже, що він перед Богом буде заступником монастиря, у якому минуло його земне життя.

Отже, дослідження феномену святості на прикладі святих Києво-Печерської лаври дозволяє зробити певні висновки. Святість – це особливий стан душі, де основними складовими є милосердя, аскетизм, сила, праця, смирення і чистота душі. Вона святості породжує бла-

годатне почуття своєї рівноправної, але все ж таки залежної від неї, яка не пригнічує, а підносить до вершин Світового Духу. Через відчуття її причетності до Універсуму, духовний та моральний стан людини набуває одухотвореного мотиву. У цьому середовищі людина втрачає відчуття завершеності й отримує гарант на світле продовження життя після смерті, якщо очиститься від усього "лукавого" і досягне найвищої точки блаженства. Духовність, яка вступає в нерозривний зв'язок, є вихованням етико-ціннісного ядра й антропологічно-соціологічного смислу.

Список використаних джерел

1. Голобородько В. М. Гладка Т. В. Ідеал святості та його вплив на моральний досвід особистості // Філософія, релігія та культура. 2012. URL: https://dspace.udpu.edu.ua/bitstream/6789/1407/1/khrystyanskiy_ideal.pdf. (дата звернення: 03.06.2022).
2. Забляко А. П. Категория святости : сравнительное исследование лингворелигиозных традиций, 1998. 207 с.
3. Ковальчук Н. Д. Феномен святості в контексті Києво-Печерського Патерика. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/6030/1/N_Kovalchuk_NVG_86_IS.pdf. (дата звернення: 11.06.2022).
4. Лалло В. В. Філософська інтерпретація "житий" святих як аксіологічної парадигми становлення особистості. Історія релігій в Україні: науковий щорічник / упоряд. О. Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич. Львів: Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії, вид-во "Логос", 2011. Книга II. С. 153–161.
5. Патерик Печерський, или Отечник. К.: Киево-Печерская лавра, 1998. 344 с.
6. Предко О. І. Релігійний досвід: особистісний вимір. // Софія. 2014. С. 21–25. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/sophia_2014_1_8 (дата звернення: 05.06.2022).
7. Предко О. І. Психологія релігії: навч. посіб. К.: ВПЦ "Київський університет", 2014. С. 122–133.
8. Zoja Kuca. Phenomenon of Sanctity in the System of Religious and Philosophical Views, 2014. P. 61-73.

А. О. Черненко, асп.
НАН України, Київ, Україна

КРИТИКА ІДЕЙ "НОВОГО АТЕЇЗМУ" В СЕРЕДОВИЩІ АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКИХ ТЕОЛОГІВ

"Новий атеїзм" став важливою складовою соціально-релігійної картини сучасності. Цей феномен виник в англо-американському середовищі, де активна присутність християнства (передусім – протестантизму) у суспільному житті нерідко призводить до суспільного напруження і конфліктів [1, с. 27]. Абсолютно нове звучання релігійна тематика набула після терористичних актів 11 вересня 2001 року в Нью-Йорку, коли радикальний ісламський фундаменталізм спонукав західний світ знову вдатися в питання про роль віри в секулярному суспільстві. Саме в цьому контексті "нові атеїсти" (нерідко називають себе "brights", тобто "яскраві", "розумні") почали масовану атаку на удавану ними (ісламістами) надмірну роль релігії в сучасному житті.

У центрі дискусій найчастіше перебувають питання взаємовідношення природних наук і релігії, яка зазвичай уявляється її противниками ірраціональною, нетолерантною; такою, що заохочує насильство, і тому є небезпечною для мирного існування плюралістичного суспільства. При цьому йдеться не тільки про релігійних екстремістів, але про всіх віруючих загалом, від "ілюзорних" уявлень яких нібито необхідно захищати соціум і передусім дітей.

У зв'язку з цим в англо-американському дискурсі вищується програма суттєвої мінімізації ролі релігії в суспільно-політичному житті, зокрема в межах дискусій з найважливіших етичних питань. Критика зазвичай

будується на підставі сучасних наукових даних, однак змістово "новим" цей атеїзм назвати навряд чи можливо, оскільки всі його аргументи є повторенням давно відомих нападок на релігію (передусім – на християнство); "новизна" ж полягає насамперед у доступній науково-популярній формі подавання матеріалу, а також в агресивній тональності в медійному просторі.

Протягом останніх двадцяти років поширення нового атеїзму в США йде практично паралельно з ростом релігійного екстремізму в світі. Нові атеїсти створюють організації та проводять систематичні кампанії з метою зниження впливу релігійного фундаменталізму на всі аспекти суспільного життя (це протистояння стосується як антидарвіністських шкільних програм, так і заходів проти абортів і зовнішньополітичних дій уряду США).

Важливою частиною діяльності нових атеїстів є видання популярної літератури про релігію, її походження і її жахи. Пітер Берковіц повідомляє в *The Wall Street Journal* про разючі результати продажів книг, написаних авторами з числа нових атеїстів. Менш ніж за 12 місяців було продано понад мільйон примірників. До 2007 року було видано у твердій палітурці 500 тис. примірників книги "Бог як ілюзія" Річарда Докінза, 296 тис. примірників книги "Бог не великий" Крістофера Хітченса, 185 тис. примірників книги Сема Харріса "Послання до християнської нації", 64100 примірників книги Деніела Деннету "Руйнуючи чари", 60 тис. примірників книги Віктора

Дж. Стенджер "Бог: помилкова гіпотеза". Це твори основних представників нового атеїзму, але є й інші недавні публікації, які написані в подібному розрізі.

Водночас у трактуваннях англо-американських теологів сучасний рух вільнодумних у США, як показує їхня теоретична, видавнича та організаційна діяльність, нині посідає помітне місце в духовному житті США. Соціально-політична і світоглядна орієнтація цієї течії дає підстави розглядати її як одну з можливих форм переходу демократично налаштованих верств буржуазної інтелігенції на шлях критичного осмислення панівної релігійної ідеології і пов'язаних з нею соціальних порядків, шлях усвідомлення зв'язку наявних суспільних відносин з історично віджилим світоглядом. Передові представники руху вільнодумних активно протиставляють свої гуманістичні установки, раціоналістичні погляди, які суперечать теологічній пропаганді релігійного тлумачення гуманізму; наполегливо імплементують принципи протидії релігійної ідеології, дегуманізуючі фактори релігійності і визнають той факт, що оптимістична філософія людини можлива лише на базі заперечення релігії.

Місце і роль американського вільнодумства серед інших соціальних рухів, його антиклерикальна спрямованість дозволяють охарактеризувати його як специфічну течію в ідейному житті США, що має певні соціально-класові позиції та принципи організації. Сучасне американське вільнодумство нині – поширене явище.

Аналіз програм, установок, теоретичної і практичної діяльності груп і союзів, що входять до складу руху вільнодумних, показує, що він реально сприяє посиленню позицій матеріалізму й атеїзму в сучасній боротьбі ідей, в ідеологічному протиборстві між соціалізмом і капіталізмом. Пропагандистська діяльність його найбільш прогресивних представників допомагає викривати спекулятивні погляди релігійної проблематики.

Англо-американські теологи, критикуючи ідеї "нового атеїзму", зазначають, що діяльність американських вільнодумних відбувається в умовах кризи релігії, характерної для духовного життя США. Поряд із падінням престижу традиційних релігій і церков в Америці відбувається:

- бурхливий ріст колосальної кількості релігійно-містичних організацій;
- засилля всіляких християнських фундаменталістських та екстремістських груп;
- поряд із розвитком науки, стається повернення до креаціоністських доктрин, адже відбувається боротьба за впровадження релігійного курсу в коледжі, школи й уні-

верситети США тощо. Відзначимо, що аналіз наукової літератури та критики англо-американських теологів засвідчує, що підтримка панівними імперіалістичними колами релігії, зростання клерикалізму створює дуже складні умови для розвитку руху вільнодумних, викликає розбрат серед його представників, є найбільш загальною причиною нечіткості організаційних принципів самого руху, ідейного плюралізму, послаблює вплив руху загалом. Незважаючи на несприятливі соціальні умови, рух вільнодумних справляє позитивний вплив на формування у людей раціоналістичних поглядів, відкриває можливість для певного кола людей відійти від релігії, зрозуміти неспроможність релігійної моралі і, головне, знайти обґрунтовані аргументи такого відходу, усвідомити той факт, що релігія не сприяє, а перешкоджає розв'язанню нагальних соціальних проблем сучасності.

Позитивним моментом сучасного вільнодумства є наявність у ньому "атеїстичного ядра", тобто тих представників груп і союзів, які основне завдання вбачають у роз'ясненні позитивного характеру атеїзму в житті суспільства, прагнуть до аналізу соціальної природи атеїзму. Подібна позиція прогресивних представників сучасного руху вільнодумних у США дозволяє говорити про те, що ця течія певною мірою відображає реальні інтереси людей, відстоює атеїстичні цінності, які все більш міцно утверджуються у духовному житті сучасної людини та в її практичній діяльності.

Теоретики сучасного вільнодумства спираються у своїй діяльності на раціоналістичні і атеїстичні ідеї філософів-матеріалістів епохи Просвітництва. Класична спадщина французьких матеріалістів, принципи секуляризації, висунуті американськими просвітителями, їхні трактування проблем релігії з матеріалістичних позицій є тією ідейною основою, на якій розвивається сучасне американське вільнодумство [2, с. 196].

Звернення до прогресивної ідейної спадщини своїх попередників, висока оцінка сучасними вільнодумцями цієї спадщини дозволяє зробити висновок про те, що представники цієї течії прагнуть збагатити досягнення атеїстичної думки минулого новим ідейним змістом відповідно до сучасних умов.

Список використаних джерел

1. Berkman M., Plutzer E. Evolution, Creationism, and the Battle to Control America's Classrooms. New York : Cambridge University Press, 2010. 304 p.
2. Cragun R. T. Who Are the "New Atheists"? Atheist Identities – Spaces and Social Contexts. Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies. 2015. № 4. P. 195-211.

НАШІ АВТОРИ

Абу Алруб Емад – докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Вергелес Костянтин Миколайович – доктор філософських наук, професор, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (м. Вінниця, Україна).

Віштак Інна Вікторівна – кандидат технічних наук, доцент, Вінницький національний технічний університет (м. Вінниця, Україна).

Засць Дмитрій Валерійович – магістр релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Карацюба Олександра Ігорівна – магістр релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Козар Катерина Вадимівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Кондратьєва Ірина Владиславівна – доктор філософських наук, доцент, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Майданевич Леонід Олександрович – кандидат філософських наук, адвокат, Рада адвокатів Вінницької області (м. Вінниця, Україна).

Максименко Ігор Геннадійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Марченко Андрій Олексійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Мельниченко Анна Олегівна – аспірантка, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Нестерова Марія Іванівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Нетецька Євгенія Валеріївна – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Павлова Олена Юріївна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Примак Ольга Володимирівна – магістр релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Рогожа Марія Миколаївна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Фенно Ірина Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(20)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 9,65. Наклад 300. Зам. № 222-10420.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Флб.
Підписано до друку 01.08.22

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (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