

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20-21 квітня 2016 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **Т.П.Кононеко**, д-р філос. наук, проф.; **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **І.В.Хоменко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **Я.А.Соболевський**, канд. філос. наук (відп.секр.); **В.Е.Туренко**, канд. філос. наук.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 28 березня 2016 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2016", Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 7. – 231 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; (38044) 239 31 94

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2016

Секція 12

"ПОРІВНЯЛЬНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ, ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

*Р. Г. Алієв, студ., КНУТШ, Київ
sharkfaster@gmail.com*

ШИЇТСЬКІ РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВІ ШКОЛИ (МАЗХАБИ)

Як сунітські, так і шиїтські правознавці визнають головним джерелом мусульманського права Коран. Хоча частина шиїтів переконана у тому, що у тексті священної книги існують викривлення, пропуски, які були внесені ще за часів халіфів Абу-Бакра, Умара, Усмана.

Розгляд шиїтських мазхабів потребує аналізу релігійно-філософської сутності шиїтського віровчення. Адже, як відомо, спільним до сунітів та шиїтів є такі принципи ісламу: таухід – віра в єдиного Бога Аллаха, віра в пророків, віра у Судний день та потойбічний світ. Крім цих принципів, шиїти додають ще адл (віра у божественну справедливість) та імамат.

Проблема влади була і залишається центральною проблемою теорії і практики ісламу. Саме проблема влади привела до розколу мусульман на шиїтів та сунітів. Тому одним з ґрунтовних положень шиїтського ісламу є вчення про імамат – верховну владу в ісламській державі. Вчення про імама з'являється з появою творів, присвячених обґрунтуванню права Алідів на верховну владу. Інтерпретація окремих місць Корану на користь Алі проявлялась у проалідській екзетиці шляхом використання алегоричного тлумачення окремих коранічних аятів. Отже, до чотирьох основних догматів сунітського ісламу додався п'ятий – віра в імамат, який, згідно шиїтської доктрини є милістю Аллаха, свого роду продовженням пророцтва. Імамат існує лише в силу "божественного встановлення", яке передається вустами Пророка або попереднього імама.

Шиїтські богослови створили свою власну релігійно-філософську доктрину, в якій імамат виступає як найважливіша космічна сила, як іманція "вічного божого світу", а імами – як виконавці "божественного припису", як вищі авторитети у справах віри і мирського життя, в тому числі і його правових сторін. Імами, на відміну від сунітів, для яких додатковим джерелом влади стала ал-іджма не потребують будь-якого джерела влади. Від самого початку шиїти розглядали своїх імамів як єдиних законних і повноважних представників Аллаха на землі.

Тому шиїтське мислення орієнтоване на відкриття не нового шарату, але на повну маніфестацію всіх потаємних смислів одкровення Аллаха. Очікування цієї маніфестації відтворилося в очікуванні приходу "прихованого імама". Джерелами релігійно-правового знання шиїтів виступа-

ють Коран, сунна, іджма і акл (розум), а відмінності, у порівнянні із сунітськими мазхабами, полягають у запереченні тези про "закриття воріт іджтіхаду", у визнанні інституту тимчасового шлюбу і застосуванні принципу ад-такіа (розумного приховування віри).

Найбільш поширеним серед шиїтських мазхабів є джафаритський мазхаб, в якому творились дві школи – ахбаріти та усуліти. Ахбаріти – це послідовники мазхабу ал-ахбар, "традиціоналісти", які спирались виключно на "перекази" (ахбар), передані зі слів шиїтських імамів, як на єдине джерело релігійного знання та аль-фікха. Усуліти – це послідовники мазхабу аль-усул, "раціоналісти", які допускали з богословських питань і питань права спекулятивну аргументацію.

Шиїтські богослови-правники визначають гнучкість світогляду, методи алегорій і, на відміну від сунітів, визнають докази розуму у поясненні і тлумаченні божественних одкровенень, що, у свою чергу, призводить до "філософізації" шиїтського богослів'я. Згідно джафаритського мазхабу дозволеним є також тимчасовий шлюб, який є таємним шлюбом між чоловіком і жінкою на певний строк з однією лише умовою, що жінка не повинна належати іншому чоловікові під час укладання шлюбу. Цей шлюб не потребує свідків, загального огляду і навіть валі – відповідального за наречену, а кількість жінок, з якими можна одночасно укладати шлюб є необмеженою.

Таким чином, вирішення духовно-правових питань в шиїтських мазхабах ґрунтується на доктринальних особливостях шиїзму як релігійної течії. Шиїтське мислення підтримується філософією пророчого складу, відповідно до пророчої релігії. Тому шиїтське мислення орієнтоване не на відкриття нового шаріату, але на повну маніфестацію всіх потаємних смислів одкровення Аллаха. Очікування цієї маніфестації відтворилось в очікуванні приходу "прихованого імаму".

Шиїти мають свої власні збірки хадісів, до складу яких входять не лише хадіси про Мухаммада, але й про Алі та імамів, дії та висловлювання яких вважаються у шиїтів такими, що мають силу закону.

М. Я. Бардин, асп., КНУТШ, Київ
marynet@ukr.net

АПОКАЛІПТИЧНІ РЕФЛЕКСІЇ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ: ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ В МЕЖАХ ТЕОЛОГІЇ СУЧАСНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Слідом за формуванням єдиної економічної, політичної і соціальної системи в сучасному світі почалися зміни і в духовній сфері життя суспільства. Процеси глобалізації, що розвиваються в релігійній сфері, торкнулися і до есхатологічної проблематики, зокрема, в контексті сучасних апокаліптичних рефлексій в світлі глобалізованих змін, тим самим поставивши питання про необхідність наукової оцінки тенденцій їх розвитку. В даний час відбувається "секуляризація есхатології", що виражається, з одного боку, в проникненні апокаліптичної проблематики в усі сфери

людського життя, а з іншого боку, в переорієнтації її на сучасні проблеми світу і суспільства. В світлі сучасних подій актуалізувались глобальні проблеми людства в апокаліптичній теології новітнього протестантизму.

В релігійній літературі п'ятидесятників особлива увага приділяється пророцтвам про близький кінець світу, який є наслідком глобальних проблем. Військові, терористичні, екологічні та інші фактори є великою загрозою для всього людства і світу. Аборти, алкоголізм, сатанізм, одностатеві шлюби, наркоманія, вульгаризація доктрин, секуляризм, матеріалізм – ось головні сучасні проблеми людства, на думку п'ятидесятників, які стануть причиною початку Армагеддону.

Варто відзначити, що п'ятидесятники, як і інші протестанти, стверджують, що в основі всіх проблем – гріховність людини та її неспроможність створити нормальні умови життя на землі. На думку п'ятидесятників остаточне вирішення сучасних проблем можливе лише в Тисячолітньому Царстві, саме тоді будуть ліквідовані всі загрози. Людству слід орієнтуватись лише на Біблію, адже лише в ній міститься вся істина стосовно нашого майбутнього. [Боечко Василь. Есхатологія церкви Христової. Кінець світової історії.- Львів, 2005. – С. 13]. Орієнтуючись на апокаліптичне майбутнє слід пам'ятати про покайняння та добрі справи. [Грем Билли. Четыре всадника Апокалипсиса (Откровение Иоанна Богослова).- Христианский мост, 1992. – С. 20].

Цікавими в цьому контексті є апокаліптичні рефлексії, виражені в літературі Свідків Єгови, хоча стосовно їх приналежності до протестантизму існує багато дискусій і остаточної думки немає, все ж вважаємо за доцільне використати їх міркування. Свідки Єгови задаються питанням: "Чи ми живемо в останні дні?". Зараз здійснюються всі передречені у Біблії події, які вказують на настання Апокаліпсису.

Свідки Єгови наводять ознаки, які наближають здійснення Апокаліпсису, зокрема:

1. Війна – у звіті Інституту всесвітнього спостереження сказано: "У ХХст. жертвами війн стало втричі більше людей, ніж у всіх війнах від першого століття". [WatchTower Bible and Tract Society. What Does The Bible Really Teach? – Germany, – 2005. – Р. 89].

2. Голод – згідно з підрахунками Всесвітньої організації охорони здоров'я, від недоїдання щороку помирає понад п'ять мільйонів дітей.

3. Хвороби – "Будуть пошесті". (Лук. 21:11). Не дивлячись на розвиток медицини, з роками з'являється все більше нових хвороб, проти деяких з них ще досі не знайдені ліки, що несе величезну загрозу.

4. Стихійні лиха і катаклізми.

5. Екологічні проблеми.

Вихід вони вбачають лише в новому світі, де панує небесний уряд Ісуса Христа (Об. 21:3, 4). "Горе землі та морю, до вас-бо діявол зішов, маючи лютість велику, знаючи, що короткий час має!". (Об. 12:12).

Крім того, в Біблії сказано, що останні дні характеризуватимуться змінами в людському суспільстві. Так ХХ століття стало часом, найбільш серйозних викликів фундаментальним християнським цінностям і

традиційним суспільним авторитетам: сім'ї, державі і системі освіти. Люди стали егоїстичні, жорстокі, втратили віру в Господа, досягнення матеріальних благ стали найвищою ціллю і метою життя. [Пробудитесь! Наша планета в небезпеці. Можна ли її спасти? – Бруклін, Нью-Йорк, США. – 1996, январь. – С.12]. Але це також є частиною задуму Божого.

Єговисти наголошують, що ми живемо в останні дні і вже незабаром Бог покінчить із злом, сатана і його демони вже не зводитимуть народи. [WatchTower Bible and Tract Society. What Does The Bible Really Teach? – Germany, – 2005. – Р. 94]. Боже Царство зіллє благословення на всіх, хто підкорятиметься його праведному правлінні. (Об. 20:1-3; 21:3-5). [Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту: [Пер. Р. Турко-няк]. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2013].

Адвентисти вважають, що головними глобальними проблемами ХХ-ХХІ ст. є: хвороби, стихійні лиха, голод, бідність, екологічна ситуація, насилля та тероризм. Норман Галлі – доктор філософії, професор систематичного богослов'я Східного адвентистського університету наголошував, що руйнівні прояви сатанинської політики уже наявні сьогодні і в майбутньому слід чекати їх активізації. [Галлі Н. Христос Грядет: Пер. с англ. – Заокский, 2006. – С. 685].

В релігійній літературі адвентистів акцентується увага на суперечливих тенденціях у зв'язку з глобалізацією світу: крайнощах бідності і багатства, аморалізмі, гонитвою за матеріальним достатком і прагненням до панування, маніпулювання людьми, використовуючи ЗМІ та ін. [Жукалюк Н., Любаченко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К., 2003. – С. 274].

Адвентисти вірять, що торжество добра над злом наступить після другого пришестя Христа та Армагеддону. Варто зазначити, що акти тероризму і насильства адвентисти також трактують як частину вселенської війни між добром і злом. Власне, для боротьби з сучасними проблемами було утворене Адвентистське агентство допомоги і розвитку (АДРА), яке надає допомогу постраждалим від стихійних лих. Вони постійно проводять акції направлені проти алкогольної і тютюнової залежності, займаються благодійністю.

Таким чином, сучасна протестантська теологія пронизана апокаліптичною проблематикою в світлі глобалізації світу. Спасіння від всіх сучасних загрози вони вбачають лише в новому світі, яким пануватиме уряд Всевишнього.

Бехешті Монфаред Лайа Садам, асп., КНУТШ, Київ
hesamsama@yahoo.com

КОРАН-СВІТ-ЛЮДИНА: ОНТОЛОГІЧНО-ЦІННІСТНИЙ АСПЕКТ

Арабо-мусульманська філософська думка була надзвичайно близькою до філософії античності (не випадково її називають "східним перипатетизмом"), і тому в ній багато спільного з думкою європейською, та все ж їх зіставлення виявляє своєрідність думки на мусульманському Сході.

Таку своєрідність визначив і підхід до проблеми єдинобожжя і творення, а також погляд на місце людини в ньому, це саме ті проблеми, які є вельми значущими для формування орієнтації людини у світі, для складання тенденцій суспільного розвитку, що визначають вигляд сучасного світу з його глобальними екологічними труднощами і з тривогою за майбутнє людства.

З часу затвердження ісламу на Близькому й Середньому Сході домінуючою світоглядною ідеєю стала ідея єдності-єдинобожжя, єдності буття, єдності правових і моральних приписів, єдності суспільства тощо. Ця ідея була присутня і в античній думці, пізніше вона трансформувалася в християнську ідею Триєдності.

В ісламі ж абсолютно єдиний Бог, що позбавлений до того ж всяких антропоморфних якостей, був неувяним для звичайної свідомості. Уявними були тільки його творення, втілення: Всесвіт, створений і організований згідно мудрому плану Аллаха і в якості такого, впорядкованого, існуючий; людина, яка прийняла від Бога світло розуму і з його допомогою осягає божественну всемогутність. Оскільки Аллах не має асоціюватися з майстром-творцем, на самому акті творення свідомість віруючого не фіксувалася і тому іслам виступав скоріше моральною й політичною ніж світоглядною доктриною – космогонічні ідеї відійшли в ньому на задній план.

В самому Корані немає вказівок на творення з "нічого". Ті місця, які оповідають про творення, або невизначені у своїй повній конкретності: "Істинно, створили Ми небеса, землю й те, що між ними, за шість днів ..." [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 50:38], або, скоріше, мають трактуватися як визнання якоїсь існуючої одвічно праматерії, з якої Бог творить видимий світ.

Свідчення мусульманських авторів говорять, що найбільш розвинені теологічні концепції, особливо онтологія суфіїв, є концепціями філософського пантеїзму, де Бог тотожний гармонії світу, його закономірностям. І в цьому світі немає місця "дива" в християнському сенсі. Ідея "дива", характерна для християнської релігії, досить категорично відкидається Кораном. Один з ранніх богословів-мутазилітів ан-Наззам (пом. у 836 р.) заперечував наявність у Творця атрибуту волі і вважав, що "Аллах Всевишній не відрізняється владою над насильством і гріхами, вони не підвладні Творцеві Всевишньому" [Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. – М.: Наука, 1984. – С.62]. Аллах підпорядковується тому, що він одного разу створив, і тому не може творити "чудеса", бо це буде порушенням встановленого раз і назавжди порядку.

У вченні Мухаммада ті ж вихідні догмати створення світу Богом, що і в християнстві, той же монотеїзм, але тільки з меншою розвернутістю і чіткістю онтологічно-космологічної картини творення – пророка більше цікавили економічні, соціальні та політичні питання, ніж пояснення картини світу. Оскільки ж іслам як концепція, спрямована проти місцевого язичництва, не протистояв античності в такій мірі, як християнство, оскільки його виникнення не супроводжувалося боротьбою з попе-

редньо розвиненою філософською думкою, подібною думці античній, і навпаки, він користувався її ідеями при розробці своєї догматики, в ньому все більше виявлявся сенс, який відрізняє його креаціоністську концепцію від християнської.

У Корані, як і в християнському вченні, містяться вказівки на створення Богом природи для людини. У ньому досить багато аятів, що говорять про це: "Ми дарували вам силу на землі й дарували вам засоби для існування" [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 7:9]; "Аллах зробив ваші будинки житлом, а також зробив для вас житла зі шкур худоби, які легкі для вас – і в подорожі, і на стоянці" і "Аллах зробив для вас тінь від того що Він створив. Він зробив для вас схованки в горах і одяг..." [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 16:80,81]; "Він – Той, Хто створив для вас землю ложем і зробив на ній шляхи для вас. Він пролив із неба воду! Ми виростили завдяки їй пари різних рослин" [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 20:53]. Все це Бог віддав людині, підпорядкував їй. І тим не менш природа при цьому тяжіє до себе, а вірніше до Бога, вона невіддільна людині: "Йому належить те, що на небесах, і те що на землі!..." [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 22:64]. Створені Аллахом речі підпорядковуються людині, але вона має приймати їх як дар божий, такими, як їх зробив Бог, і змінити в них що-небудь може тільки Бог: "Ми звели з неба належну міру води й розмістили її на землі. Воістину, Ми спроможні забрати її" [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 23:18]. Людина ж має приймати все те, що створене Богом, як знак його милості і могутності, і через це прийняття увірувати в Бога, підкорятися йому, не намагаючись опиратися божественним встановленням – у протилежному випадку її чекає кара: "Скільки ж несправедливих селищ Ми знищили! Вони зруйновані вщент..." [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 22:45]. Та й користуватися божественними дарами має помірно: "Їжте ці плоди, коли з'являться... але не витрачайте понад міру. Воістину, Він не любить марнотратників!" [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 6:141].

Людина – частина світу, але світ, як і Бог, непізнаний. Є в світі щось, приховане Богом від людей і заборонене: "Шайтан почав намовляти їх, щоб відкрити їм наготу їхню, якої вони не помічали..." [Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. Пер. Михайло Якубович. – К.: Основи, 2015. – 7:20]. З світом, створеним Богом для людини, людині не можна змагатися – вона сама по собі, як сам по собі Бог, світ підпорядкований людині, але й самостійний відносно неї. Це означає, що людина повинна з пієтетом ставитися до природи і, перебуваючи у світі, розуміти, що це тимчасове перебування, що вічність – це злиття зі світом, з Богом.

СПЕЦИФІКА МУНІЗМУ ЯК СУЧАСНОЇ СИНТЕТИЧНОЇ РЕЛІГІЇ

Протягом останніх десятиліть в Україні, крім традиційних релігій, активно поширюються нові і нетрадиційні релігійні напрямки, які історично не успадковані нашим народом від попередніх поколінь, не притаманні нашій культурі й ментально не укорінені. Вітчизняні релігієзнавці зазначають, що "нетрадиційні... містичні рухи стали невід'ємним атрибутом українського сьогодення. Ми можемо спостерігати як зростання їх кількості, так і впливу на різноманітні процеси в нашій державі" [Нетрадиційні та містичні об'єднання України / Петрик В. М., Ліхтенштейн Є. В., Гринько В. В., Левченко С. М. – Біла Церква: "Мустанг", 2000. – 216 с. – С. 5]. Окремим видом релігійного нетрадиціоналізму є синтетичні релігії, серед яких однією з найпоширеніших у світі (разом з бахаїзмом) є мунізм. Свою назву ця релігія отримала завдяки своєму харизматичному засновнику – "новому месії" Сон Мйон Муну. Релігійна громада мунитів офіційно називається "Асоціацією Святого Духа за об'єднання світового християнства" або "Церквою об'єднання" (іноді її також називають "Церквою уніфікації"). Синтетичною ця релігія є тому, що у віровченні і культовій практиці адептів Церкви об'єднання (далі ЦО) поєднані елементи кількох релігійних систем: християнства, конфуціанства, даосизму, буддизму та ін. Проте найбільший авторитет серед мунитів мають ті "одкровення", які їхній месія нібито отримав від Ісуса Христа і записав в "додатку" до Біблії, який назвав "Божественним Принципом".

На переконання С.М.Муна, людська історія складається з трьох основних періодів: "віку Старого Завіту" (сутність якого була фіксована в іудаїзмі), "віку Нового Завіту" (епоха панування християнства) і "віку Завершеного Завіту". Третя епоха настала в середині ХХ ст., коли С.М.Мун розпочав свою діяльність, спрямовану на звільнення людства від сатани. С.М.Мун написав в "Божественному Принципі", що "на завершальному етапі епохи Нового завіту Христос прийде знову... Він буде відкинутий і гнаний з боку християн... Ті віруючі, які сприйнятливіші до Божественного Духу, зможуть відчувати через молитву, в чому полягає провидіння нової епохи. І хоча... це приведе їх до... конфлікту з доктринами старої епохи, вони зможуть піти до того, до чого їх спонукає Божественний Дух" [Мун С. М. Божественный принцип [Электронный ресурс]. – Режим доступу до тексту: <http://truesite.ru/bp/dp.htm>].

Різнорманітні обряди і ритуали пронизують і визначають собою повсякденне життя прихильників ЦО. Наприклад, мунити проводять ритуали "очищення" речей від сатани, які супроводжуються жертвами, постами і молитвами. Речі посипають священною сіллю та обдувають, завдяки чому нібито предмети вилучаються зі сфери впливу сатани, який вже не може на них претендувати. Мунити відзначають свята і проводять релігійні церемонії в рамках власного святкового річного циклу. Зокрема, вони

відзначають 1 січня "День Бога", 3 січня "День перемоги любові", 6 січня "День народження батьків" і т. д. Центральне місце в релігійній практиці мунитів посідає обряд "благословення", який містить у собі дві складові: "церемонію святого вина" і "священне одруження". За допомогою цих церемоній нібито відбувається народження людини в нове життя через очищення від первородного гріха й одночасного вступу у "благословенний шлюб". По суті ритуали мунитів є синтезом магічних дій (запозичених з корейського різновиду даосизму і конфуціанства) з обрядами християнських (насамперед протестантських) конфесій.

ЦО функціонує у всьому світі як "ідеальна сім'я". Її організаційна структура побудована на засадах ієрархії, яку, після смерті "месії" С.М.Муна в 2012 р., очолив один з його молодших синів – Мун Хьон Джин. В статтях, оприлюднених на офіційних сайтах ЦО (<http://unification.org.ua> та ін.), зазначено, що на початок ХХІ ст. кількість адептів мунизму в світі складає більш, ніж 7 млн. осіб. Проте реальну кількість мунитів важко оцінити, оскільки окрім самої ЦО діють сотні асоційованих з нею різноманітних організацій, які часто не афішують зв'язки з материнською церквою. Зокрема, мунитам належать десятки мистецьких установ (дитячо-юнацька школа корейського танцю "Маленькі ангели" та ін.), благодійні фонди, спортивні федерації (наприклад, "Федерація об'єднаних бойових мистецтв", яка координує роботу всесвітньої мережі секцій волхва-до і тонгіль мо-до) та ін. В Україні мунити також працюють переважно через свою розгалужену систему культурних та спортивних організацій. На фінансування діяльності мунитської імперії йдуть "добровільні" пожертви від віруючих, а також доходи від контрольованих ЦО бізнес-корпорацій в харчовій промисловості, рибальстві, виробництві комп'ютерів і медичної техніки та ін. Мунити, які працюють на цих підприємствах, отримують нижчу заробітну плату, ніж в середньому по країні за відповідну роботу. Лідери ЦО пояснюють це тим, що висока прибутковість підприємств потрібна для підвищення престижу церкви і покращення моралі віруючих. Життя мунитів (особливо в Південній Кореї) є доволі суворим. Багато з них мешкають у казарменого типу гуртожитках, де протягом багатьох годин (іноді аж до 14-16 годин на добу) моляться і читають релігійні тексти.

На думку багатьох фахівців в сфері соціальної психології (Ф.Зімбардо, К.Джимбалво, Р.Чалдіні та ін.), в ЦО застосовуються методи маніпулятивної взаємодії. Зокрема, керівники мунитів маніпулюють поведінкою своїх адептів, використовуючи системи соціальних винагород ("бомбардування любов'ю") і покарань (групового неприйняття, критики, осміяння, припинення спілкування і т. ін.). Специфіку цих методів описав С.Хассен, який сам тривалий час був мунитом. Він пише: "Культовий контроль є соціально організованим процесом, який заохочує залежність і підпорядкування... Це робиться шляхом суворого контролю й управління фізичним, інтелектуальним, емоційним і духовним життям адепта" [Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – С-Пб.: Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003. – 401 с. – С. 81].

Таким чином, віровчення, обрядова система і релігійна організація мунитів, як й інших синтетичних релігій, були утворені на основі різноманітних елементів, узятих з різних релігійних традицій. Найвищим авторитетом у мунитів проголошується та частина віровчення, яка була отримана у власному містичному досвіді їхнього харизматичного засновника. Мунизм виник у формі харизматичного культу, де вшановувалась особа його засновника, а потім ці первинні організаційні вияви трансформувались в мережу з сотень міжнародних організацій, які проводять роботу з різними контингентами населення.

О. М. Валкевич, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
pigporter@gmail.com

РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА ЛЕГІОНЕРСЬКОГО РУХУ В РУМУНІЇ

На сьогодні проблема релігійного фундаменталізму стає все більш актуальною. Це зумовлено радикалізацією церковної політики в Росії, поширення правих настроїв серед прихильників так званого "Русского мира" та використання православ'я в якості ідеологічної основи агресивної, експансивної, міжнародної та внутрішньодержавної політики Російської Федерації. Феномен румунського фашизму є малодослідженим в нашій країні, особливо це стосується релігієзнавчого аспекту. В цій статті зроблена спроба стислого висвітлення впливу релігії (православ'я) на становлення й розвиток фашистського руху під назвою "Легіон архангела Михаїла", який діяв у період з 1927 р. до початку Другої світової війни.

В 20-х роках минулого століття Румунія перебувала у вкрай важкому економічному й політичному стані. Отримані після Першої світової війни території Австро-Угорщини та Російської імперії не збагатили країну, світова економічна криза сильно вдарила по аграрній, і до того не дуже розвинутій по європейським міркам країні. Схоже становище було й на політичній арені. Ліберальні й демократичні партії не могли покращити ситуацію в країні, чим і наблизили зародження фашистських настроїв. Подібні тенденції були актуальними для багатьох європейських країн, особливою Румунії було те, що намагання встановити фашистську диктатуру робились як зверху (спроба ввести королівську диктатуру короля Кароля II, потім авторитаризм генерала Антонеску), так і знизу (легіонерський рух під проводом К. З. Кодряну). Оскільки перші, перш за все прагнули до укріплення свого владного й фінансового становища, то другі – хотіли насамперед соціального порядку, справедливості та національного відродження. Саме останні прагнення найбільше живляться з релігійних постулатів, які можуть надати потрібного ідеологічного забарвлення, спонукаючи до сильних емоційних переживань, укріплюючи волю до перемоги, віру в обраність народу та необхідність людських жертв заради величного, світлого майбутнього [Румынская "Железная Гвардия" [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.runivers.ru/doc/d2.php?SECTION_ID=7573&PORTAL_ID=7534].

"Легіон архангела Михаїла" (Legiunea Arhanghelului Mihail) та його бойове крило "Залізна гвардія" (Garda de fier) була заснована в 1927 році в Яссах після того, лідер руху Корнеліу Зеля Кодряну вийшов з в'язниці, в якій перебував через свою діяльність в "Лізі християнсько-національного захисту", яка, серед іншого, боролась проти надання євреям румунського громадянства. Значення християнського віровчення для К. Кодряну відчувається в самій назві руху. Ось що пише К. Кодряну в роботі "Моїм легіонерам" (Pentru Legionari) [Кодряну К.З. Моим Легионерам / Корнелиу Зеля Кодряну. Тамбов: "Ex Nord Lux, 2009 – С. 211]: "Мы решили сомкнуть ряды и продолжить борьбу под защитой Святой Иконы. С этой целью её принесли в наш дом из церкви Св. Спиридона...", і далі: "Идти вперёд, сплочённо ведомые Господом и правдой румынского народа...". Цікавим видається акцент на есхатологічних очікуваннях легіонерського руху, який виражався в особливому ставленні до мертвих, які немов би й не вмирили, але продовжували жити поряд з побратимами. Імена померлих промовлялись під час спеціальних ритуалів, що мало на мені підкреслити рівність мертвих і живих, ілюзорність страху смерті та неминучого настання Царства Божого. Ціннісні орієнтири легіонерів також корелювалися з біблійськими. Ідеали бідності допомагали вбивати єврейських фінансистів, а настанова допомоги ближньому спонукали опікуватися румунським робочим класом, ремонтуючи дороги, будуючи мости. Внутрішнє життя легіонерів було побудовано за зразком чернечої общини, в якій царював дух аскетизму, дисципліни, жертвовності. Велику увагу приділялась вихованню молоді. Виконуючи роль виховної патріотично-виховної організації, "Легіон архангела Михаїла" прищеплював молодим людям православні цінності, фанатичну любов до батьківщини та антисемітизм. Ще однією яскраво вираженою релігійною рисою легіонерського руху була зневага до матеріальних благ, яка сповідувалась членами руху і К. Кодряну зокрема. Останній, маючи докторську ступінь з політичної економії, жив досить бідно, на прибутки маленької юридичної контори, яка принципово не обслуговувала євреїв, а з румунів майже не брала грошей. Легіонерському руху був також притаманний містичний аспект, який апелював до становлення "Нової людини". Цей концепт розвивав румунський філософ Нае Іонеску, своєрідно трактуючи філософію Ніцше, а також відомий релігієзнавець-традиціоналіст Міра Еліаде. Останній писав, що основною характеристикою "Нової людини" є повний розрив з лицемірством і боягузством, в якому живе сучасна йому людина. В газеті "Vremea" 1934 р. Еліаде пише: "Новый человек? Ради Бога, в этом новом человеке наше спасение он – смысл нашего существования... Молодой человек, не имеющий ни к чему привязанностей, бесстрашный и незапятнанный, со взором, обращенным в будущее, а не в прошлое". Своє відношення до церкви К. Кодряну висловлював так: "...Церковь возвышается над нами. Она стремится к величественному совершенству... Всей своей деятельностью, всеми своими делами мы пытаемся достичь этих высот, поднимая себя настолько, насколько позволяет груз грехов нашей плоти и в

падение в первородный грех" [Кодряну К.З. Моим Легионерам / Корнелиу Зеля Кодряну. Тамбов: "Ex Nord Lux, 2009 – С. 245].

Таким чином, можемо констатувати, що роль християнського (православного) віровчення була фундаментом легіонерського руху і якісно відрізняла його від німецького націонал-соціалізму, італійського фашизму та іспанського франкізму, які мали на меті, перш за все, політичні цілі. Діяльність "Легіону архангела Михаїла" була вибудована на біблійських ідеалах наближення царства Божого, які, на жаль, були спотворені антисемітизмом, вбивствами, терактами. Доля легіонерського руху мало чим відрізнялася від італійського чи іспанського аналогу, що може свідчити про неможливість будь-якого радикалізму, навіть якщо він має релігійну основу, щиро вірить в неї та намагається сповідувати, обмежуючись при цьому рамками фашизму або нацизму.

Б. О. Вінченко, асп., ЛНУ ім. І. Франко, Львів
seinzumliebe@gmail.com

ВПЛИВ ҐАУДІЯ-ВАЙШНАВІЗМУ НА ФОРМУВАННЯ СИКХІЗМУ

Сикхізм являє собою унікальне поєднання індуїзму та ісламу, але для вітчизняного релігієзнавства відкритим залишається питання його формування. Для аналізу релігійно-філософських засад сикхізму необхідно звернутися до його витоків. Зробити це вкрай складно, бо самі сикхи, вважають, унікальним релігійний шлях, який заснував гуру Нанак. Тим не менше, через Аді Грант Сахібі наскрізною ниткою проходить ідея необхідності духовного наставництва, вчителя, гуру. Сама історія сикхізму лежить на плечах славнозвісних 10 гуру сикхів. Більше того, ця релігія зародилася у Індії, де повага до будь-якого вчення починається з того, чи належить воно до якоїсь духовної традиції, а конкретніше, до послідовності духовних вчителів, що називається парампара. Кірпал Сінгх один із самих відомих містиків та соціальних діячів Індії ХХ століття, який за походженням був сикхом, стверджує, що вчителем гуру Нанак був Кабір Сахіб [Sant Kirpal Singh: The Night is a Jungle. 1975, p.362-366]. А так як уривки із Джап Джи та Анурат Сагару, зустрічаються у Аді Грант Сахібі, – це в черговий раз підтверджує повагу до ідей Кабіра сикхійськими гуру. Однак, і незалежний дослідник сикхізма Джозеф Гаер припускає велику можливість того, що Кабір був правителем сикхійських гуру.

Але відкритим залишається ще два питання, які по суті ростуть з одного кореня. А саме: хто був вчителем Кабіра Сахіба?; Що послужило одним із джерел натхнення дивовижно релігійно-морального стилю Аді Грант Сахібу?

В Індії вкрай шанують сикхізм, так як він у часи завоювань Захиріддіна Шах Бабура зупинив насадження ісламу по всьому індостану, стримавши його локально на північному-сході у Пенджабі. Релігія 10 гуру і до сьогодні слугує певним культурним буфером між ісламом та індуїзмом. Окрім сикхійських гуру існує ще декілька дивовижних мультирелі-

гійних особистостей. Одним із них є вищезгаданий Кабір. Переважна більшість представників містичної течії індуїзму бхакті вважають Рамананду Рая вчителем Кабіра [Hees, Peter, *Indian Religions: A Historical Reader of Spiritual Expression and Experience*, (2002) p359. NYU Press, ISBN 0-8147-3650-5], який в свою чергу, був учнем великого духовного реформатора Чайтани Махапрабху.

Отже, з вище сказаного стає зрозумілим, що бхактійські ідеї у Аді Грант Сахібі мають цілком закономірне, а не випадкове місце. Вважається, що на зорі свого утворення сикхізм, як реформаторська проповідь гуру Нанак, намагався злити суфійські та індуїстські духовно-релігійні цінності, щоб об'єднувати людей, а не допомагати розгорітися вогню ненависті. Проте усього розмаїття індуїзму, саме традиція бхакті стала тою ланкою, що справила найбільший вплив як на формування історичного сикхізму, так і на життя пенджабської релігії і сьогодні.

В. М. Гамшеєва, студ., КНУТШ, Київ
gamsheyva.varvara@gmail.com

ПОНЯТТЯ ШЛЮБУ У СТАРООБРЯДНИЦТВІ

Існує дві сторони у понятті про шлюб: громадянська та релігійно-моральна. Тобто, вільне людське самовизначення до сумісного життя і пряма заповідь Божа, виконання прямого божественного воління. Шлюб – вільне встановлення природи та Божества. Згідно до волі Божої і в ім'я Боже повинен відбуватися вступ у шлюб і все продовження шлюбного життя. Розкольникське розуміння шлюбу виходило саме з таких посилок, однак з плином часу та змінами влади положення старообрядців змінювалося, що стосувалося і шлюбного життя також, і поняття "шлюб" взагалі, які різнилися залежно від толку до якого належав той чи інший розкольник. Отже, яким же чином самі старообрядці дивилися на свій шлюб та вінчання? Перш за все, як зазначалося вище, необхідно розрізняти дві головні гілки старообрядництва – попівців та безпопівців. Попівці свій шлюб визнають таїнством і вінчають, як у давнині, церковним обрядом. Безпопівці, навпаки, свій шлюб взагалі не вінчають, а за тим – у самому погляді на шлюб вони здавна і досі різко розходяться. Першопочатково вони були борцями проти шлюбу, стверджуючи, що шлюб, як таїнство, не може вже існувати. Але за тим вони розділилися і продовжують досі ділитися на дві різко різні партії. Партія консервативна, більш послідовна, до сих пір шанує шлюб, у якій би формі він не встановлювався, наприклад, блудодіяння. Інша, так би мовити прогресивна, яка встановила так званий "безсвященнословний шлюб" визнає можливість шлюбу і без ієрархічного благословення. За її вченням, для законності шлюбу потрібними лише є: згода сторін, благословення батьків, заручини, свідки, і законний вік. К. П. Победоносцев у "Курсі громадянського права" зазначав: "Вчення це сходиться в сутності з початком так званого громадянського шлюбу" [Заозерский Н. /А./ Что такое

раскольничий брак? (По поводу недавнего процесса о двоеженстве раскольника, обратившегося в православие) // Богословский вестник. 1895, № 2, с. 261-278]. Однак, тут є присутнім і релігійний елемент: "заключення шлюбних союзів, засноване на згоді нареченого і нареченої вступити у вічне нерозривне життя, при благословенні батьків і вчиненні молебного чину, навмисно складеного, зробилося звичайним явищем серед московських поморців, які залучили на свою сторону і інші іногородні общини" [Заозерский Н. /А./ Что такое раскольничий брак? (По поводу недавнего процесса о двоеженстве раскольника, обратившегося в православие) // Богословский вестник. 1895, № 2, с. 261-278 (3-я пагин.). (Начало.)]. Це – шлюб безсвятяченно-слівний – за їх же власним зізнанням. Перша партія (Федосіївці) – для них дані шлюби це – терпиме зло. "Федосіївська нова дружина лише перед світом дружина, але перед Богом блудниця. Саме тому вона іноді носила звання не дружини, а лише кухарки, товарки, хазяйки дому. Тому Федосіївський новоженець вважається неповноправним членом феодосіївської общини, не допускається на загальне моління, у випадку народження дитини зобов'язаний нести покуту і допускається на сповідь лише у випадках тяжкої хвороби під умовою обітниці не жити більше з дружиною... Способи шлюбних з'єднань полягали у тому, що за домовленістю чоловіки таємно забирали дівиць від батьків у свої житла, іноді ж дівиці тікали самі, захопивши власність своїх батьків. Останні нерідко все це знали, але прикидалися незнаючими, хитрували, робили вигляд, що це робиться проти їхньої волі. У кінці кінців справа вирішувалася тим, що батьки наречених, зійшовшись, домовлялися про власність і потім розходилися... Феодосіївський новий шлюб є ні чим іншим, як відкритим позашлюбним співжиттям, міцність якого зумовлюється чисто особистими відносинами" [Заозерский Н. /А./ Что такое раскольничий брак? (По поводу недавнего процесса о двоеженстве раскольника, обратившегося в православие) // Богословский вестник. 1895, № 2, с. 261-278 (3-я пагин.). (Начало.)]. Таким чином, на погляд самих феодосіївців-розкольників розкольницький шлюб є ні чим іншим як блудним співжиттям. Однак, погляди на шлюб старообрядців і влади – різняться. Відповідь на питання: за яких умов даний шлюб може бути визнаний законним – може бути отримана виходячи з так званих правил про розкольницькі шлюби, які були прийняті 19 квітня 1874 року ("Найвище затверджені правила про метричні записи шлюбів, народження і смерть розкольників"). Розкольницький шлюб встановлений даним законом прямо і категорично протиставляється церковному шлюбу чи взагалі віросповідному. Форма розкольницького шлюбу – відступлення від церковної форми шлюбу. Розкольницький шлюб, взятий сам по собі є лише фактичними відносинами двох різностатевих осіб – лише подібне на шлюб співжиття, але незаконношлюбне [Заозерский Н. /А./ Что такое раскольничий брак? (По поводу недавнего процесса о двоеженстве раскольника, обратившегося в православие) // Богословский вестник. 1895, № 2, с. 261-278 (3-я пагин.). (Начало.)].

Починаючи з 19 квітня 1874 року шлюби розкольників почали записуватися у метричні книги, що говорило про законність цього шлюбу як громадянського у відповідності з усіма правилами, встановленими законом. "Метричні книги про шлюб розкольників ведуться у містах і повітах місцевими поліцейськими управліннями, а у столицях дільничними і приватними приставами... Заготовляються вони (тобто книги) губернськими правліннями..." [Заозерский Н. /А./ Юридическое и каноническое значение религиозного элемента в раскольничьем браке. (По поводу статьи проф. И. Бердникова: Заметка о раскольническом браке. Правосл. Собеседник. 1895 г. Октябрь) // Богословский вестник. 1896, № 1, с. 125-137 (2-я пагин) .(Начало.)].

Справи про розторгнення шлюбів розкольників і про визнання їх недійсними, а також про права, які витікають зі шлюбів, підлягають громадянському суду. Вони відбуваються в окружних судах за загальними правилами громадянського судочинства. Такими є особливості російської форми громадянського шлюбу. Однак, варто зауважити, що даною формою будь-яке юридичне значення релігійним обрядам при вступі у шлюб – не надається. Адже основою законної сили шлюбу тут слугує метричний запис. Виконання ж шлюбних обрядів, яких дотримуються розкольники не підлягає веденню поліцейськими чинами, це залишається на розсуд старообрядців, адже при записі шлюбу у поліцейські книги жодних посвідчень про попереднє вчинення якихось обрядів не вимагається. Таким чином, розкольникському шлюбу надається чисто громадянська форма, введена у Російській імперії і встановлена законом 1874 року.

Ж. В. Дем'яненко, здоб., КНУТШ, Київ
jannochka2008@ukr.net

ЕКСТРЕМІЗМ ТА ТЕРОРИЗМ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Проблема релігійного екстремізму є надзвичайно актуальною і водночас проблемною. Проблемність полягає в тому, що в науковій літературі відсутнє чітке визначення поняття "екстремізм". Незважаючи на наявність значної кількості визначень екстремізму, можна відмітити відсутність певної структурованості та узгодженості. Це є важливою проблемою при науковому дослідженні, адже від інтерпретації залежить напрямок роботи.

Не зважаючи на свою наукову невизначеність, релігійний екстремізм, як і екстремізм загалом, є досить актуальною проблемою сьогодення. Термін "екстремізм" походить від латинського слова *extremus* – крайній. Визначення екстремізму, що дається в енциклопедичних виданнях, окреслює це явище як схильність до крайніх поглядів і дій, переважно в ідеології та політиці [Українська радянська енциклопедія : в 19 т. – К. : Головна редакція УРЕ, 1979. – Т. 3 – 856 с.]. Зазначимо, що ідеологія формується при певних обставинах: політична або релігійна система. Для функціонування певної політичної системи має

існувати ідеологія, вона може вдосконалюватися при різних умовах, але без неї існування політичної системи зводиться нанівець. Важливим є те, що ідеологія найчастіше виникає на релігійному ґрунті. При дослідженні поняття екстремізм, варто зробити акцент на співвідношенні ідеології та крайніх поглядів і дій.

Загальноприйнятим є судження, що екстремізм може проявлятися в таких сферах людської життєдіяльності: політичній, міжетнічних відносинах, релігійному житті, екології, мистецтві та ін.

Часто екстремізм досліджують як виключно політичне явище. В такому випадку досліджуються особливості виникнення екстремізму, його деструктивні впливи на суспільство. Але такий підхід є однобічним у зв'язку з тим, що не можливо досліджувати тільки історію, сучасний стан перспективи та наслідки. Найважливішим є витоки екстремізму.

Яскравим прикладом виникнення ідеології на релігійному ґрунті є екстремізм в окремих мусульманських релігійних організаціях. Дослідження мусульманського віровчення є основою дослідження релігійного екстремізму.

Як вже зазначалося, екстремізм потребує відповідної ідеології, і в цьому випадку звернення до релігійної системи виглядає закономірним. Релігія, в силу властивості їй інтегративної функції, об'єднує групу людей і допомагає їй знайти своє місце в оточуючому світі. Не випадково в масовій свідомості досить часто поєднується приналежність до релігійної спільноти і національності. В той же час, релігія виділяючи одну групу протиставляє її іншим.

Дослідник Ю.М. Антонян пропонує розглядати релігійний екстремізм на прикладі ісламського як соціальне явище, яке існує в чотирьох взаємопов'язаних формах, які послідовно виходять одна з одної.

По-перше, релігійна свідомість, їй властиві ознаки перебільшення цінності певної сукупності релігійних поглядів над всіма іншими релігійними та світськими ідеями. Особливістю є повне підпорядкування життя, системи цінностей, поведінки людини тій чи іншій релігійній ідеї.

По-друге, релігійна ідеологія (релігійна доктрина), характеризується проголошенням єдиного істинного пояснення проблем існуючого світу, розподілом всіх соціальних явищ на "добро" і "зло", ігноруванням соціальних, а також правових норм, що не відповідають проголошеній релігійній доктрині. Саме ця форма дає можливість знеособлювати представників іншої соціальної групи і застосовувати до них акти насилля, аж до злочинів терористичного характеру. Сам зміст ідеології не має значення, адже будь-яка проблема (чи то боротьба за чистоту віри чи побудова ідеального світу), може бути проголошена як головна, важлива, доведена до крайності. Так, наприклад, в основі діяльності членів "Хізб ут-Тахрір аль-Ісламі" – міжнародної ісламської організації лежить ідея побудови халіфату.

По-третє, діяльність по реалізації релігійної доктрини, яка проголошена істинною. Для мусульманського світу такою діяльністю є розповсюдження ісламської віри шляхом джихаду, веденням священної війни.

"Ісламський екстремізм" представляє собою ультрарадикалізм, який на відміну від радикалізму є досить негативним явищем і характеризується використанням методів боротьби, які виходять за рамки законних з точки зору міжнародного права. Таким чином, тероризм є крайнім проявом релігійного екстремізму.

По-четверте, різного роду релігійні екстремістські організації. Особливістю цієї форми є виникнення воєнних, релігійно-політичних організацій і рухів, таких як "Хізб ут-Тахрір аль-Ісламі", "Талібан", "Хамаз", "Брати мусульмани" та ін. [Антонян Ю.М. Этнорелигиозный терроризм / Ю.М. Антонян. – М.: Аспект Пресс, 2006. – 320 с.]

Якщо розглядати екстремізм з політичної точки зору, варто виокремити його направленість ставлення під сумнів авторитетності і ідеології дієвих політичних систем та ствердження своїх поглядів. Основною формою вияву екстремізму є тероризм.

"Етимологія терміна "тероризм" свідчить про те, що коріння цього поняття походять з латинського слова "terror", що означає страх, жах". І дійсно, необхідним елементом, присутнім в будь-якій терористичній акції, є залякування противника, або тих людей, які виступають в ролі безпосередніх жертв терористів. Нагнітання страху виконує роль допоміжного засобу для досягнення певної мети: отримати матеріальні чи політичні вигоди, змусити представників влади або правоохоронні органи виконати вимоги терористів, змінити політичний курс і т.д. При цьому суб'єкти терористичної діяльності, як правило, не обмежуються лише погрозами. Найчастіше вони не зупиняються і перед застосуванням насильства в найжорстокіших формах.

Тероризм, будучи складним явищем, обов'язково має в основі ідеологічну доктрину. Без ідеологічної складової зникає відмінність його від кримінальної дії. Тероризм виступає крайністю екстремізму, його найбільш яскравим проявом у суспільному житті. Таким чином, ідеологічна складова є основою як тероризму так і екстремізму, але дані поняття не є тотожними.

Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц., ДДПУ, Слов'янськ
Kerol-anna@bigmir.net

РЕІНТЕРПРЕТАЦІЯ СВІТОГЛЯДНИХ ПРИНЦИПІВ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ І ФІЛОСОФІЇ КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ У ВЧЕННІ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

Позиція П.Тілліха суттєво відрізняється від позиції та інтерпретацій проблеми класиками екзистенціалізму тим, що зберігає параметри науковості філософії і теології, як певних систем людського знання. Якщо філософія розглядається американським мислителем у якості системи "об'єктивізованого" знання, то теології у підґрунті її апіорних засновків надаються не тільки світоглядні виміри, але й безпосередня залученість теологічного знання у межі людської суб'єктивності, що здійснюється за

допомогою постулата "освяченості вірою". Ідеї П.Тілліха відносять до так званої діалектичної теології, і до аристотелівсько-томістської традиції у латинській схоластиці, й до цього часу він є одним з найвідоміших та дискутованіших у релігійно-філософській спільноті, та абсолютно правомірно вважається одним з найвизначніших теологів ХХ століття. Його спадщина залишається об'єктом теоретичної полеміки та предметом протилежних оцінок. Проблемою полеміки залишається проблема визначення характеру взаємозалежності теології і філософії.

П.Тілліх, як представник "релігійного екзистенціалізму", вважав теологію методичною інтерпретацією змісту християнської віри і завжди підкреслював вагомість раціоналістичної складової у будь-якій теології. Релігійне мислення, на глибоке переконання П.Тілліха містило глибинно-теологічні смисли у певному різновиді історичного синтезу медитативної теологічної проникливості та раціонального аналізу. Християнська теологія є на його думку, теологією остільки, оскільки вона заснована на тій напруженості, яка й існує поміж абсолютно конкретним і абсолютно універсальним у людському мисленні. Саме це, у відповідності до висловлювань американського мислителя, й спрямовує кожного теолога розібратися у тому, як саме теологія співвідноситься з іншими формами людського знання, спеціальними науками. Запитання П. Тілліах про те, як саме теологія співвідноситься зі спеціальними науками й переросло у його вченні у запитання про те, як, зрештою, теологія співвідноситься з філософією. Ми звикли до підруничкового визначення феномену "філософія", яке пояснює роль філософії у житті суспільства, її роль в системі гуманітарного знання тощо. П.Тілліх, у вирішенні цього питання виходив зі свого переконання у тому, що загальноприйнятого визначення філософії не існує, тому що будь-яка філософська система передбачає таке визначення, яке узгоджується з інтересами, намірами і методами того чи іншого філософа, який цю філософію "продукує". Таким чином П.Тілліх вдався до гносеологічно-когнітивного підходу до інтерпретації та розуміння реальності. Філософія у його розумінні набувала "критичного забарвлення", розглядалася як наука, що відокремлює різноманітні дані досвіду від тих структур, які і роблять людський досвід можливим. Кожний філософ розглядався у його намаганні надати своє розуміння реальності, спираючись як на досягнення усіх спеціальних наук, так і на загальні структури донаукового досвіду. З концептуалізацією кожної філософської системи філософія приходила у конфлікт з новими науковими відкриттями, які з плином часу неначе виривалися за межі таких систем й розколювали філософію у всіх напрямках. З "старінням" відомих філософських концепцій залишалися їхні загальні методологічні принципи, які завжди обговорювалися, піддавалися сумніву, змінювалися впродовж століть, складаючи предмет подальшого філософсько-наукового аналізу.

П.Тілліх, копіюючи своїх попередників, стверджував те, що навіть найкритичніша філософія у своїй самокритичності завжди повинна торкатися онтологічних припущень. Онтологію він вважав не уомоглядно-фантастичною спробою створити ще один світ окрім існуючого в реаль-

ності, але певним результатом аналізу тих структур буття, з якими людство стикається кожного разу при зустрічі з реальністю.

Екзистенціальна теологія, так само як і філософія класичного екзистенціалізму, на думку П.Тілліха нас турбує завжди, і має належати реальності як цілому, має належати буттю. Як він писав у своїх працях, що екзистенціальна теологія маючи справу з нашою безмежною турботою, у кожному своєму положенні припускає існування певної структури буття, категоріальне його відтворення у відповідних закономірностях і поняттях. Обійти питання щодо буття теології не легше, ніж філософії. Спроба бібліцистів обійтися без позабіблійних, онтологічних термінів, вважав П.Тілліха, була завжди приречена на невдачу так само, як і відповідні спроби деяких філософів. У Біблії він вбачав ті самі категорії і поняття, які описують структуру буттєвого досвіду. На сторінці релігійного чи теологічного тексту, як стверджував цей мислитель, присутні такі поняття, як час, простір, причина, річ, суб'єкт, природа, свобода, необхідність, тощо.

Теолог, на думку П.Тілліха, детермінований власною вірою. Це абсолютно інакший зв'язок з предметом свого дослідження, і якщо він зрікається своєї позиції, як це робили так звані "емпіричні теологи", то з неодмінністю приходить до ствердження таких положень, реальність яких насправді не визнає ніхто. Тому, зауважує П.Тілліха, усяка справжня теологія є "за необхідністю теологією екзистенціальною".

Отже, у процесі нашого дослідження лише глибинне вивчення цієї проблеми дозволить відповісти на запитання про те, яким чином спадщину П.Тілліха можна пов'язувати, з одного боку, з екзистенціальною теологією, а, з іншого боку, з традицією філософії так званого класичного екзистенціалізму.

М. А. Загурская, студ., ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
marijaasham@rambler.ru

ИУДЕИ КРЫМА: АНАЛИЗ РЕЛИГИЙ КАРАИМОВ И КРЫМЧАКОВ

На полуострове Крым уже многие века проживают рядом крымчаки и караимы. Среди многочисленных народностей, населяющих Крым, эти народности особо интересны для исследования состояния религии иудеев в наши дни. Основные проблемы, связанные с исследованием формирования религиозных различий в исповедовании иудаизма крымчаками и караимами, обоснованы отсутствием точных исторических данных, связанных с развитием этих народностей. Иудеи в Крыму появляются в период греческой колонизации берегов Черного моря (II-I вв. до н.э.). Существует мнение о переселении иудеев с территории Малой Азии, а также с Кавказа [Евреи в Крыму. Краткий очерк истории иудейских общин Крыма / Ю. М. Могаричев, И. И. Вдовиченко. – Симферополь: "Таврия – Плюс", 1999. – С. 24.]. В основном первые еврейские памятники Крыма датируются первыми веками н.э., и находились они на территории Боспорского царства с центром в Пантикапее (Кер-

чи). В VI в. формируется Хазарский каганат. Византия и Арабский халифат в борьбе между собой пытались навязать свои религии хазарам, однако хазары предпочли иудаизм с целью быть независимыми. В "Кембриджском документе" распространение в Хазарии иудаизма объясняется сосредоточением иудеев, спасавшихся от преследований из других стран, а в "еврейско – хазарской переписке", письме хазарского царя Иосифа (X в.) указывается, что народ Хазарии чтит Тору и Талмуд, т.е. иудаизм принимается в ортодоксальной форме [Евреи в Крыму. Краткий очерк истории иудейских общин Крыма / Ю. М. Могаричев, И. И. Вдовиченко. – Симферополь: "Таврия – Плюс", 1999.- С.13]. Также евреи пребывали на полуостров: 1) в период правления генуэзцев; 2) из Константинополя после его завоевания турками; 3) после изгнания евреев из Киева и Русского государства в 1495г. [Евреи Крыма: Сборник / Соломник Э. И.. – Симферополь-Иерусалим, 1997 – С.127].

В XVI-XVIII вв. различные группы евреев вливались преимущественно в раббанистские общины, представителей которых в сер. XIX в. стали именовать "крымчаками". Крымчаки – этнолингвистическая общность евреев. Религия крымчаков – иудаизм. Название "Крымчаки", т.е. "евреи – крымчаки", впервые появилось в официальных русских источниках в 1859 г., возможно, для того, чтобы отличить евреев – раббанитов, т.е. крымчаков, от караимов [Караимы//Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим: Кетер, 1998. – Т.4. – С. 604]. В документах до присоединения Крыма к Российской империи (1783 г.) члены общины именуется евреями. Новороссийский генерал-губернатор, граф М. С. Воронцов представил министру внутренних дел в 1841 г. следующие данные о крымчаках: "Крымские евреи-талмудисты, которых не должно смешивать с евреями-караимами...; они поступили в подданство России при присоединении Крыма к Империи, сохраняют обычаи своих предков, говорят наречием татарского языка и носят обыкновенную одежду крымских татар. Крымские евреи неохотно сближаются с прочими евреями. Они имеют 4 молитвенных школы и 4 раввинов, училищ для воспитания детей нет, а обучению чтения книг св. Писания занимаются раввины" [Исхаков Д. М. Крымчаки / Тишков В. А.//Народы и религии мира. – Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С.265], Первый исследователь крымчакской проблемы П. М. Лякуба в 1866 г. писал: "Одна лишь религия связывает крымчаков с евреями. Обряды ее они исполняют строго. Два раза в день, утром и вечером, крымчак посещает свою синагогу и отправляет молитву с чрезвычайным благоговением. И в этом отношении татарское влияние наложило свою печать на крымчаков. Евреи, как известно, читают свои молитвы большею частью вслух, причем зачастую приходят в какой-то экстаз...; у крымчаков же этого нет: молитвы читают они тихо и спокойно, употребляя при этом напев чисто татарский" [<http://legendy.narod.ru/etnos/publikacii.htm>].

Во время оккупации Крыма большое количество крымчаков было уничтожено нацистами, и в 1948 г. по всему Крыму насчитывалось все-

го лишь около 750 крымчаков, а на территории всего СССР – 1, 5 тыс. человек. В наши дни община крымчаков практически утратила традиционную культуру. Осталось всего 5 крымчаков, владеющих этнолектом крымчаков, почти полностью утрачены этнические и религиозные традиции [Исхаков Д. М. Крымчаки/Тишков В. А.//Народы и религии мира. – Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С.265]. Рядом с крымчаками уже продолжительное время живут караимы. Название "Караимы" в переводе с иврита "те, кто читает". Караимы исповедуют караимизм. Иудеи – раввинисты считают религию караимов иудейской сектой. В основе караимизма – Ветхий Завет. Караимы признают единственным источником веры Библию [Жданко Т. А. Караимы/Тишков В. А.// Народы и религии мира. – Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 222]. Доктрина секты основана на отрицании раввинистическо-талмудической традиции. Караимы выработали собственную традицию – "бремя наследия". "Бремя наследия" – это корпус доктрин и установлений, которые обязательны для членов общины [Караимы//Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим: Кетер, 1998. – Т.4. – С. 90]. Этнологи и антропологи имеют 2 версии о происхождении караимов – это потомки хазар или потомки евреев. Караимы многих точек мира считают себя евреями, но Крымские и Литовские караимы долгое время себя не относили к евреям. Принято считать, что движение караимов появилось в Багдаде в VIII в. [Малерб Мишель. Религии человечества: Пер. с фр.. – М.; СПб.: Рудомино: Универская книга, 1997. – С. 201]. Основателем секты караимов считается Анан бен Давид, и первоначально секта называлась "ананиты". К караимам присоединились остатки секты исавитов и иудганитов, а также немногочисленные последователи различных антираввинистических ересей. В Крыму караимы поселились в XIII в. [Жданко Т. А. Караимы/Тишков В. А.// Народы и религии мира. – Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 222.]. Первые караимские анклавы находились на территориях современных городов Старый Крым и Феодосия, начиная с XIII в.. Обращение к Библии как к единственному источнику Закона выражено в установленном Ананом принципом: "Тщательно ищите в Торе и не опирайтесь на моё мнение" [Караимы//Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим: Кетер, 1998. – Т.4. – С. 91-92]. Караимы изучают Писание самостоятельно. Кроме принципиального расхождения в вопросе об Устном Законе, вероучение караимов по сути не отличается от иудаизма раббанитов. Основы учения караимов изложены в работе Ахарона бен Элияху из Никомедии "Эц хаим". Автор книги "Религии человечества" М. Малерб называет караимов "протестантами иудаизма". Кроме принципиального расхождения в вопросе об Устном Законе, вероучение караимов по сути не отличается от иудаизма раббанитов. Отличия: А) Евреям категорически запрещено смешение молочных и мясных продуктов/Караимы допускают смешение молочных продуктов и мяса в пищу; Б) В книге "Древнееврейские амулеты" обращается внимание на то, что древнееврейские талисманы считались такими эффективными в средние века, что их покупали

христиане". Христианские рыцари, преследующие евреев, возлагали надежды на тех же евреев, чтобы они наделили их магической защитой во время крестовых походов; В) Ортодоксальные евреи не одобряют использование талисманов / Караимы не носят талисманы вообще; Г) Евреи не снимают обувь, прежде чем войти в синагогу/Караимы снимают обувь, прежде чем войти в кенассу; Д) Календари у крымчаков и караимов различные, поэтому религиозные праздники не совпадают.

Сегодня и караимов, и крымчаков одинаково признают частью еврейского народа. Они, жившие в Крыму ещё до появления татар на полуострове, и, следовательно, являющиеся коренным населением Крыма, сохраняют и в XXI в. свою религию и культуру.

**О. А. Заруцька, канд. філос. наук, ст.викл.,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
e.zarutska@gmail.com**

ГЕНЕЗА ІСЛАМСЬКОЇ ЕКОНОМІЧНОЇ ДОКТРИНИ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Для ісламського віровчення починаючи із епохи Середньовіччя аж до нашого часу, аксіомою була взаємозалежність всіх життєвих аспектів людини: моральних, інтелектуальних, соціальних, історичних, демографічних та політичних. Керуючись концепцією єдності Бога (таухід) формується особлива ісламська економічна доктрина, яка першочергово відображує єдність людської особистості.

Першими, хто почав досліджувати принципи ісламської економіки були середньовічні правознавці. Одним із них є видатний правознавець Абу Юсуф, який у своїх працях вперше спробував сформулювати особливість функціонування мусульманської податкової системи. Однією з найважливіших ідей висловлених Абу Юсуфом, стало положення про рівність в оподаткуванні для представників усіх націй і конфесій [Хрестоматія по ісламу / под ред. С.М.Прозорова. – М. : Наука, Восточная литература, 1994. – С. 167-168].

У подальшому його ідеї підтримав та розширив андалузський теолог і правознавець Абу Мухамад Алі б. Ахмад Ібн Хазм. Він почав досліджувати питання, які стосувалися проблем подолання бідності і задоволення основних потреб людей, ефективності виплати заката та інших податків, земельних відносини та ін. Ібн Хазм підкреслював важливу роль заката в справі подолання прірви між багатими і бідними. На його думку той, хто відмовлявся від сплати очисного податку, повинен був примусово його сплачувати.

Середньовічні мусульманські автори не створювали робіт, присвячених винятково економічним питанням. Такий підхід можна назвати міждисциплінарним, коли виключно економічні питання розглядалися в контексті інших проблем: відносин правителя і підданих, мусульман і немусульман, виконання віруючими релігійних обов'язків та ін.

Мусульманський богослов, філософ і правознавець Абу Хамід Мухамад б. Мухамад ал-Газалі ат-Тусі зазначав, що дотримання норм ісламу в економічному житті – це також свого роду поклоніння Всевишньому, частина виконання віруючим своїх релігійних обов'язків (фард кіфайя). Якщо мусульмани не будуть звертати увагу на економіку, то це призведе до економічних проблем у суспільстві, що врешті може нанести шкоду самому ісламові, оскільки буде ослаблена його матеріальна база [Газалі Абу Хамід. *Весы деяний и другие сочинения* / [сост. Сайфутдинов, пер. с араб. А.Минияновой, С.Сагадеева]. – М. : Ансар, 2004. – С. 8-45]. Ал-Газалі, розглядав питання пов'язані з закатом, як одним із важелів у ролі державних фінансів мусульманської громади. Однак, значну увагу у своїх роботах він приділяв саме етичним, а не економічним і правовим аспектам збору і розподілу даного податку.

Теолог і правознавець Такі ад-дін Ахмад Ібн Таймія надавав значну роль у регулюванні економічних відносин саме державі. Знаковим з погляду правознавця був інститут хісба. Основною метою хізби, на його думку, було заохочення благ (ал-маруф), та засудження того, що підпадало під заборону (ал-мункар) у тих сферах, на яких не поширювалося повноваження губернаторів, суддів або інших офіційних представників держави [Dudley N. *Islamic banks aim for the mainstream* / N.Dudley . – Euromoney, 1998, №349 (May). P.113-116].

Згідно теорії Ібн Таймія закят розглядався як джерело поповнення державної скарбниці поряд із такими поняттями як ганіма і фай.

При цьому, вчений не обмежував джерела поповнення державної скарбниці, на відміну від мусульманських вчених того періоду. На його думку введення нових дозволених шариатом податків, згідно хадисів, у яких прямо вказувалося, що віруючі повинні виплачувати також і інші податки окрім закяту [Dudley N. *Islamic banks aim for the mainstream* / N.Dudley. – Euromoney, 1998, №349 (May). P.113-116], дозволило у подальшому диференційно розподілити отримані державою прибутки.

Послідовником вчення Ібн Таймія був Ібн Каїм ал-Джаузія. Свої праці цей вчений присвячував в основному таким проблемам, як: особливості ціноутворення, подолання прірви між багатими і бідними, роль закята в економіці, заборона лихварства та ін.

Значний здобуток у розробку соціально-економічних настанов в ісламі він вніс при розробці питань, які стосувалися приватної власності та розробки механізму стягнення процентної ставки закята. На думку Ібн Каїма, якби була встановлена єдина ставка закяту, то це могло привести до втрати у людей стимулу до праці [Economic Concepts of Ibn Taimiyyah [електронний ресурс]. – Режим доступу: www.islamic-world.net]. Недоліком багатьох його ідей було те, що вони не відображували реального стану, що був притаманний для епохи Середньовіччя. Це була така собі ідеалізована система, яка у більшості випадків відображала в основному інтереси правлячої верхівки.

Одне з особливих місць у дослідженнях епохи Середньовіччя належить першому у світі соціологу, вченому-енциклопедисту Абд ар-Рахману Ібн Мухамадуну Ібн Халдуну ал-Хадрамі.

Ібн Халдун розглядав економічні питання, як і багато дослідників того часу, в контексті інших проблем, користуючись міждисциплінарним підходом. Важливим у його роботах є те, що він уперше висловив думку про прогресивний розвиток суспільства, незалежно від будь-яких зовнішніх впливів [Recent Works on History of Economic Thought in Islam: a Survey [електронний ресурс]. – Режим доступу: www.islamic-world.net]. В основу поглядів Ібн Халдуна на хід історичного процесу була покладена не еволюція політичного устрою, а еволюція форм господарювання – від кочового побуту до осілого життя. Саме дослідження впливу функцій держави на регулювання господарської діяльності мало особливе місце в його теорії.

Держава може існувати тільки завдяки грошовим надходженням у скарбницю. Це неминуче змушує державу втручатися в економіку. Форми цього втручання різні, але усі вони мають на меті збільшити надходження в скарбницю. Перша форма – це збільшення оподатковування шляхом введення нових видів податків. Друга форма – це пряме втручання держави в "природну" кон'юнктуру ринку, у внутрішню і зовнішню торгівлю. Ще одна форма втручання держави в економічне життя – це пряма експропріація майна заможних людей [Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. – М.: Мысль, – 1980. – С. 90].

Згідно теорії Ібн Халдуна держава гине, тому що знищує ту економічну основу, завдяки якій тільки і може існувати.

Вчений у своїх дослідженнях намагався розробити такі актуальні на той час питання, як: проблема вартості, ціноутворення, виникнення попиту та пропозиції, розподіл праці. Останньому питанню він приділяв пильну увагу, вважаючи, що розподіл праці є необхідною передумовою існування суспільства і веде до перетворення продукту в товар. Внутрішнім джерелом розвитку суспільства учений вважав саме трудову діяльність людей.

Таким чином, підсумовуючи вищезазначене можна сказати, що починаючи з епохи Середньовіччя, мусульманські правознавці та теологи керуючись нормами шаріату почали розроблювати механізми функціонування економічної системи у мусульманській громаді.

А. А. Ішханішвілі, студ., КНУТШ, Київ
arthurishkhanishvili@gmail.com

ІНТЕГРАЦІЯ ПОНЯТТЯ "КРОВНА ПОМСТА" В МЕЖІ МОНОТЕЇСТИЧНОЇ ХРИСТІАНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

У Новому Завіті дана в кінцевому рахунку етика вдосконалення – вдосконалення, яке відбувається через любов до ближнього. Ця любов орієнтована на прощення гріхів та образ, що спрямовані в сторону людини. Прощення – це забуття образи і згода на мир. Думка, що християнин є милостивим пацифістом явно помилкова, адже ідея помсти не зникає нікуди, вона вплітається в ідею Божественної кари, тобто Гос-

подь стає єдиним джерелом правосуддя. З цього приводу в Посланні до римлян сказано наступне: "Не мститься самі, улюблені, але дайте місце гніву Божому, бо написано: Мені помста належить, Я відплачу, говорить Господь" [Рим. 12:19]. Слова з Євангелія про "підставляння іншої щоки" викликають багато питань і непорозумінь. У біблійній традиції удар по щоці – це метафоричний образ тяжкої образи, або ураження людини. Крім того, Христос не випадково сказав про удар саме по правій щоці. Якщо такий удар наносить не лівша, то він міг би це зробити лише тильною стороною долоні. Саме такий ляпас розцінювався древніми ізраїльтянами як найсильніший спосіб нанесення образи і можливість обезчестити людину. Тобто, мова йде не про принципове ігнорування будь-якого зла, зла в цілому, а про не супротив злу, що стосується лише окремої особистості. І, по-друге, зовсім не обов'язково ця образа може носити характер фізичного насильства. Однак питання все ж залишається: як розуміти вислів "не супротив злему", тим більше що образа людини дуже часто носить характер саме фізичного насильства? Помилковою є думка про тотальну терпимість до будь-яких проявів зла. Таке розуміння заповіді про "не супротив злему" не має жодної підстави ні в Біблії, ні в історії Церкви. У такого розуміння немає нічого спільного з любов'ю, про яку йдеться в Біблії буквально на кожній сторінці. Той, хто любить, проявляє свою любов, роблячи людині добро, ставлячись до неї з повагою. Тому не можна бачити одну заповідь Христа і не помічати іншу: "Немає більше від тієї любові, як хто душу свою за друзів своїх покладе" [Ін. 15:13]. Тобто пожертвувати своїм життям, захищаючи іншу людину, – це вище вираження любові. Справа в тому, що питання про фізичний опір насиллю не входить, і ніколи не входило, в коло догматичних основ християнства, тобто воно не має принципового значення для порятунку для перетворення внутрішнього світу людини і тому може вирішуватися у відповідності до ситуації. Заповідь Христа – "не чинити опір злему" – припускає боротьбу з причиною хвороби, бо не чинити опір злему можна тільки одним способом – протиставивши йому добро, наповнивши їм своє серце. Апостол Павло саме так і роз'яснює слова свого Вчителя: "Не будь переможений злом, але перемагай зло добром" [Рим. 12:21]. Християнство говорить, що заповіді Христа – це ліки, приймаючи які людина може перемогти зло в самому собі. Бо зло в біблійному розумінні – це не просто порушення якогось Божого декрету, а, перш за все, хвороба і пошкодження людської душі. І будь-які прояви цієї хвороби: жага помсти, злість, агресія між людьми є всього лише наслідками цього внутрішнього пошкодження духовного світу людини. Тому основна мета християнства – порятунок і оновлення особистості – передбачає боротьбу з причиною всіх зол (хворобою, пошкодженням душі), а не з симптомами зла (зовнішньою агресією). Ми маємо розуміти, що в житті дуже часто доводиться обирати не між добром та злом, а обирати між "двох зол", тобто діяти за принципом "меншого зла". Тому, сама по собі, силова відповідь кривдникові не наближає і не віддаляє від Бога.

Повертаючись до ідеї Божественного суду та кари, ми опиняємося в межах наступних понять : "гріх", "зло", "пекло", "злочин", "покарання". Всі вони широко розповсюджені в лексиці християнської традиції, що ще раз доводить той факт, що ідея помсти, зокрема кровної, залишається, але виноситься на інший рівень. Фактично Господь стає єдиним легітимним органом, який здатен вирішувати кого і за що карати. Звичайно, можна говорити про його милість та прощення грішників, але це зовсім інше питання, адже якщо існує пекло, то туди хтось має за щось потрапити. Стає зрозумілим, що Господь пробачає не всім, або ж не всі просять вибачення, і тоді вони караються. Гріх – це і є злочин для християнина, адже розуміється як порушення Божих Законів. Принцип "кровна помста" діє як необхідна реакція на агресію, проте християнство знімає саме момент необхідності подібної реакції, адже будь-яке покарання – це суто рішення, реакція та вчинок самого Господа. Людина більше не має права забирати життя подібних собі, адже Господь дарує кожному життя і лише він вирішує, коли його забрати. В даному контексті проблема кровної помсти дуже тісно пов'язана з ідеями "злочину" та "покарання", з ідеєю "долі". Звичайно, християнство цілковито відмежовується від будь-яких мотивацій вчинення кровної помсти, тобто, існування самого явища критикується та розцінюється як негативна сторона людського життя. Та, це не відбувається випадково, адже відтепер Господь буде мстити за кожного. Хоча тут ми зіштовхуємося з доволі неоднозначним питанням, адже якщо Бог милостивий та прощає грішників, як же тоді сподіватися на те, що твій кривдник буде покараний? Тут ми знову повертаємося до ідеї прощення ближнього та відмови від будь-яких претензій на його покарання. Етика любові змушує прощати образи, причому прощати слід того, хто зізнається в своєму гріху та благає про прощення, так і всякого хто грішить проти тебе, не вибачаючись при цьому. Уваги також заслуговує питання, що стосується співвідношення Законів Божих (заповідей) та законів світських, державних, людських, адже саме в його контексті ми можемо підійти до поняття "кровна помста" в межах християнської традиції з нового кута зору. Якщо звернути увагу на Євангеліє від Матвія, де йде мова про те, що необхідно віддавати кесарю – кесареви, а Боже – Богові, то логічно, що, якщо мирська людина живе в межах держави, вона має чинити згідно з її законами, віддаючи належне царю, цезарю, королю, президенту, громаді, або ж загальноновизнаним нормам права. Тоді, логічно, що живучи в межах общини, або групи людей, які діють за принципом "кровної помсти", людина, залишаючись християнином, має діяти аналогічним чином, адже вона умовно віддає свій борг (платить податок) общині в якій проживає.

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ: ПРОБЛЕМА СЕМАНТИКИ

Міжрелігійний діалог стає однією з типових рис сучасної епохи, однак, при всій своїй актуальності і важливості, залишається, як і раніше, мало дослідженим феноменом. В цілому можна констатувати, що і в розумінні семантики "діалогу релігій", і в осмисленні його завдань панують невизначеність і неясність, а багато фахівців взагалі ставляться скептично до самої його можливості. Саме поняття "міжрелігійний діалог" має особливі філософські та культурологічні конотації, свою власну історію і може вживатися в різних сенсах:

- Міжрелігійне спілкування. Етимологічно слово "діалог" означає не більше ніж бесіду, розмову, комунікацію. Тому термін міжрелігійний діалог, особливо в Україні, нерідко вживається як синонім поняття "міжрелігійне спілкування", тобто для позначення будь-якої форми зустрічі між представниками різних конфесій.

- Форма конструктивних відносин. Один із смислових відтінків поняття "діалог" полягає в тому, що це не просто переговори, але відносини, спрямовані в деякій мірі на зближення, що носять конструктивний характер.

Діалог як пошук істини. У культурній свідомості, сформованій античною та європейською філософією, слово "діалог" нерозривно пов'язане з бесідами Сократа, в яких з'ясовується або "народжується" деяка теоретична істина, за допомогою обміну аргументами з боку двох співрозмовників. Такий діалог має свої закони: кожна зі сторін бажає досягти автентичного трактування предмета дискусії, намагається ставитися до всього "об'єктивно" і відмовляється заради цього від будь-яких особистих інтересів. У відповідності до цих принципів, вибудовується "класична" модель діалогу релігій, що проходила у формі різних диспутів і суперечок, передбачала фінал з ясним і абсолютним переможцем. У міжрелігійному діалозі такого типу завжди домінувала стратегія прозелітизму або як прямо продекларована мета, або як місіонерська програма, розрахована на тривалу перспективу.

Культура діалогу. Сучасний етап міжконфесійного діалогу, початком якого вважається Всесвітній парламент релігій, що проходив в Чикаго в 1893 р., пов'язаний з кардинальною зміною предмету діалогу. Якщо традиційно предметом міжрелігійного діалогу була відповідь на питання "Що є Істина?", то нова парадигма змінює предмет дискусії: тепер прагнуть знайти відповідь на питання: "Яка мова дозволить нам обговорювати наші проблеми, фіксувати наші розбіжності, не перериваючи при цьому процесу діалогу?". Головною метою діалогу модерністського типу є вже не прозелітизм, а власна адаптація до інших релігій, визнання їх нового релігійного статусу. Для нової парадигми перемога і самоствердження в процесі діалогу абсолютно неприйнятні як мета. Навпаки, необхідною складовою нової моделі є практика "смиренності". Сучасний релігійний діалог розуміється вже як свідомо установка, як якийсь імпе-

ратив, вимагає концептуальної розробки та інституційного оформлення. Для того щоб діалог міг відбутися, стала очевидною необхідність вироблення певних установок, процедур і регламентних схем, або того, що можна назвати "культурою діалогу".

Ця зміна стратегії діалогу відбулась, багато в чому, через усвідомлення безперспективності класичної моделі. Характерне для традиційних переговорів прагнення "вирішити проблему" чи "зблизити позиції" зникає, адже для традицій, що беруть участь у діалозі, навіть мінімальне зближення позицій з фундаментальних питань часто спричиняє відчуття "поразки", "руйнування внутрішнього релігійного світу" і веде до припинення діалогу.

- Діалог: філософські конотації. І, нарешті, останнє зауваження, умовно виділене нами в одну групу, пов'язано з особливою актуальністю концепту "діалог" як одного з основних трендів сучасної філософії і характерної риси глобального світу. У другій половині ХХ ст. набула поширення ідея діалогу культур. Діалог трактується, як спільність через діалог, мислення як форма діалогу бачаться як основи філософії, культури і людського знання. Ця внутрішня діалогічна спрямованість філософської думки співвідноситься з умовами функціонування і направленістю сучасної соціальної реальності. У міжконфесійних відносинах це проявляється в тому, що глобальне співіснування як цінності і реально-го стану справ включає в себе релігійний плюралізм. Це означає, що жодна релігія не може розглядати себе як домінуючу віроповідальну систему, і кожній з них необхідно вибудовувати діалогові взаємини не тільки з іншими конфесіями, а й з безрелігійною свідомістю. Разом з цим те, що можна назвати демократичністю в духовних питаннях – терпимість, відкритість, права релігійних меншин – сприймаються масовою свідомістю як базові цінності, в той час як клас антонімів "діалогу релігій" асоціюється з ізоляціонізмом, обскурантизмом і тоталітаризмом. Міжрелігійний діалог став віянням часу, а за останні десятиліття виріс в об'ємну сферу життя світової спільноти. Міжконфесійний діалог, поряд з домінуючими економічними і політичними аспектами, включається в загальні сценарії і механізми глобалізації в якості їх "релігійного виміру". Ця службова роль в рамках суто секуляризованої машини глобалізації, безумовно, не може непозначитися на внутрішньому змісті міжрелігійних контактів, зменшуючи його духовну глибину. Тому, для того щоб зрозуміти сутність феномену сучасних міжрелігійних відносин, також необхідно враховувати, що форму і зміст діалогу визначають ті фактори, які його ініціювали. Тут важливо зазначити, що кожна релігія проявляє себе на двох рівнях: перший – "теологічний" (принципи, основи віровчення та їх обґрунтування) і другий – "інституційний" (соціальні, культурні, політичні аспекти).

Таким чином, міжрелігійний діалог при всій своїй актуальності і необхідності при найближчому розгляді постає набагато складнішою, багато аспектною проблемою, ніж це здається на перший погляд. Поліфонія культур, їх самотність, що розкривається в діалозі, є реальністю

сучасної цивілізації, тому гармонійним характер міжконфесійних відносин може бути, лише за умови плюралізму та релігійної толерантності.

О. Ю. Коваленко, студ., КНУТШ, Київ

ІСТОРІЯ ПОШИРЕННЯ ХРИСТИАНСТВА НА КОРЕЙСЬКОМУ ПІВОСТРОВІ. ФЕНОМЕН КОРЕЙСЬКИХ МУЧЕНИКІВ

Християнське вчення вперше потрапляє на землі Корейського півострова у добу пізньої Чосонської Династії з території Китаю. Представники корейської дипломатії 1603 році завезли з Пекіна кілька книг, написаних Єзуїтським місіонером Маттео Річчі. Це були опубліковані у 1630 році "Істинні принципи Бога" та "Загальна географія" китайською мовою. Твори були опубліковані у 20-томній збірці "Джі-бон Ю-солъ", виданій І Су-Кваном. До виходу цієї книги корейці мали надзвичайно обмежені знання щодо оточуючого світу та устрою і життя інших держав. Християнські ідеї були також абсолютно новими для суспільства. Вчення поступово поширювалось, але уже в 1758 році було офіційно заборонене королем Йонджо (영조) та засуджене як порочна практика. Друга хвиля розповсюдження Католицизму почалась у 1784. Головну роль у цьому процесі відіграв перший Корейський мученик І Син-Хун (이승훈), котрий привіз релігійні тексти з Китаю та хрестив багатьох селян. Уряд сприймав нове вчення як загрозу існуючій традиції, результатом чого стала його заборона та гоніння на християн у 1801 (Гоніння Шіню, 신유박해) та 1866 роках. Велика кількість християн, в тому числі й 9 французьких місіонерів були страчені у 1866. Католицька Церква канонізувала перших Мучеників Кореї у травні 1984.

Варто зазначити, що спочатку інтерес до Християнського віровчення у Кореї носив радше академічний характер. "Істинні принципи Бога" Маттео Річчі стали об'єктом вивчення науковців Південної партії. І як, один з членів партії, збирав навколо себе науковців для дослідження "Західного вчення". Перенесення акценту саме на релігійну складову сталося значною мірою завдяки ентузіазму І Син-Хуна, який навірнув до Католицизму велику кількість своїх співвітчизників і навіть висвятив у духовний сан кількох священиків-корейців. Таким чином, перша Корейська Християнська спільнота є феноменом в історії Католицької Церкви, адже вона була утворена корейцями самостійно, без зовнішньої допомоги чи підтримки.

Однією з головних причин несприйняття та заборони Християнства з боку влади була заборона служіння предкам, традиційна у корейському суспільстві. Культ предків займав центральне місце у традиційній корейській культурі, і його заборона не могла не похитнути існуючий в країні устрій. [Kenneth E. Killoren "Catholic Church and Martyrdom", Korea Journal Vol.2 No.6 June 1962, pp.10 ~ 13]

У 1801, після смерті короля Чжонджо (정조), трон успадкував неповнолітній король Сунджо (순조). Зважаючи на юний вік короля, фактичним правителем-регентом була його мати. Політичне суперництво між двома партіями, представники однієї з яких були переважно Католиками, поклато початок гонінням. Перед новозверненими християнами поставив вибір: відмовитись від Католицької віри, або бути страченими. Приводом для арешту та страти були не лише релігійні погляди, але і заклики до міжнародного втручання, що мали на меті дозволити свободу віросповідання у країні. Така позиція розходила з офіційною політикою ізольованої держави, яку провадила правляча династія І. Їм не подобалась сама релігія та вчені, які слідували цьому вченню. Більшість християн були страчені, а ті, кому вдалося уникнути такої участі, вели відлюдний мандрівний спосіб життя. Проте Християнські ідеї не загинуло разом із гоніннями, і знов почали поширюватись у 1831, з приїздом французьких священиків.

Антагонізм Католицького віровчення та Конфуціанського уряду можна пояснити низкою об'єктивних причин: Християнство містило в собі зачатки деяких необхідних реформ, які підривали феодальний устрій корейського суспільства під правлінням династії І. Вірність та поклоніння Богу на небесах заперечували необхідність вірності королю на землі. Більше того, один з основоположних принципів Християнства про рівність всіх людей перед Богом завдавала безпосередньої шкоди існуючій класовій системі суспільства. На ґрунті нової релігії об'єдналися наукова еліта дискредитованої партії та прості люди. Конфлікт пролягав між пригнобленими, які намагалися будь-якими методами утримати традиційний релігійний та суспільний устрій, та пригнобленими, які знаходили втішення у християнських ідеях. [Korea: Its Land, People and Culture of All Ages. 1963]

Останнє та найбільш кровопролитне гоніння на Католицьку Церкву відбулося у 1866 році. Батько-регент неповнолітнього короля Коджона (고종 광무제), головний прихильник політики ізоляції, ініціював переслідування місцевих та іноземних католицьких вірних, що врешті призвело до Французького вторгнення на територію Кореї та Американської військової експедиції у 1871.

Т. В. Кожушко, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
tanuman@i.ua

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КАТОЛИЦЬКИХ ЧЕРНЕЧИХ ОРДЕНІВ ТА ЗГРОМАДЖЕНЬ В УКРАЇНІ ПЕРІОДУ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

В цьому дослідженні зосереджено увагу на аналізі характеру діяльності католицьких чернечих орденів та згромаджень на території України періоду незалежності. Інститут чернецтва в католицизмі опирається на чіткі внутрішні настанови, котрі зафіксовано у статутах та конституці-

ях церкви, а соціальне служіння експлікує загальні положення, висвітлені в соціальній доктрині церкви. Діяльність, яку здійснюють представники католицьких чернечих орденів та згромаджень дослідники характеризують як богонатхненну, змістовну [Іскра С. Діяльність католицьких спільнот в умовах нової соціокультурної реальності сучасної України. Назва з екрану. [електронний ресурс]. – режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/52317/] та органічно включену в соціальну дійсність [Данилюк О. Соціальне значення інституту чернецтва Римо-католицької церкви в Україні / О. Я. Данилюк // Актуальні проблеми сучасної філософії та науки : виклики сьогодення : зб. наукових праць / за заг. ред. проф. Сауха П. Ю – Житомир : Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка, 2010. – С. 91 – 92.]

Сьогодні на теренах України діє досить розгалужена мережа католицьких чернечих орденів та згромаджень, як чоловічих, так і жіночих. Зокрема, чоловічі представляють: Орден Босих Кармелітів (OCD, кармеліти босі), Орден Менших Братів (OFM, францисканці), Орден Менших Братів Капуцинів (OFM Сар, капуцини), Орден Менших Братів Конвентуальних (OFM Conv, францисканці конвентуальні), Орден Проповідників (OP, домініканці), Орден Святого Бенедикта (OSB, бенедиктинці), Орден Святого Павла Першого Пустельника (OSPPE, пауліни), Товариство Ісуса (SJ, єзуїти), Чин братів менших францисканців (бернардини), Чин шпитальний св. Яна Божого (боніфратри), Чин братів проповідників – OP (домініканці), Чин братів менших, Провінція Успіння Пресвятої Діви Марії (францисканці), Чин братів менших конвентуальних – OFM Conv (францисканці), Чин братів менших, Провінція Ангельської Божої Матері – OFM (реформати), Товариство Ісуса – TJ (єзуїти), Товариство католицького апостольства (отці паллотини), Товариство св. Франциска Салезького – SDB (салезіани), Згромадження св. Архангела Михаїла – CSMA (михайлити), Згромадження отців місіонерів св. Вікентія де Поля – CM (місіонери), Згромадження Пресвятого Відкупителя – CSSR (редемптористи), Згромадження отців місіонерів Божої Матері з La Salette – MS (салетини), Згромадження Воскресіння Господа Нашого Ісуса Христа (воскресенці). Жіночими згромадженнями є: Згромадження сестер св. Домініка – (OP, домініканки), Згромадження сестер-Учительок св. Дороти (дочки Пресвятих Сердець), Згромадження сестер св. Фелікса з Kantalicjo третього чину св. Франциска з Асизу – CSSF (феліціанки), Згромадження сестер францішканок Родина Марії – RM (францішканки Родина Марії), Згромадження сестер-францішканок Марії Невтомної Допомоги (францішканки Марії), Згромадження сестер францішканок Слугинь Христа (францішканки Слугині Христа), Згромадження малих сестер Непорочного Серця Марії (гоноратки), Згромадження сестер св. Йосипа – CSSJ (йосифітки), Згромадження сестер кармелітанок Дитятка Ісуса (кармелітанки), Згромадження сестер Марії Непорочної (Марії Непорочної), Згромадження сестер св. Архангела Михаїла (михалітки), Згромадження сестер Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії – SIC (непорочниці), Згромадження сестер офірування Пресвятої Діви Марії

(презентки), Згромадження сестер Божественного Спасителя (сальваторіанки), Згромадження сестер Страждаючої Божої Матері – СМБВ (серафітки), Згромадження сестер Слугинь Пресвятого Серця Ісуса (серцянки), Згромадження сестер Дочок Пресвятого Серця Пресвятої Діви Марії (серцянки безгабітовані), Згромадження сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії, Згромадження сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії (слугині сілезькі), Згромадження сестер Милосердя св. Вікентія де Поля (шаритки), Згромадження сестер урсулінок Пресвятого Серця Конаючого Ісуса (урсулінки сірі) та Чин св. Урсули Римської Унії – OSU (урсулінки).

Потужна чисельність орденів та згромаджень утворює можливість існування множинності акцентів у духовному вдосконаленні як самих апологетів ордену, так і характер їх взаємин у соціумі: "...августинська та домініканська школи акцентують увагу на інтелектуальному розвитку та проповідництві; бенедиктинська – на розвитку культури та екуменічній діяльності, дотримуючись бідності за прикладом працюючого Христа (назаретський тип), на відміну від францисканської, що практикує бідність за прикладом мандрівного Христа; основою вчення ігнатіанської школи стала впорядкована система молитовних роздумів і споглядальних практик; кармелітська школа наголошує на внутрішній молитовній практиці і проблемі містичного поєднання з Богом" [Данилюк О.Я. Римокатолицькі чернечі ордени : їх сутність і діяльність в українській історії та культурі: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11; робота виконана на кафедрі філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка Міністерства освіти і науки України. Житомир, 2014. – 20 с.].

Домінуючим загальним принципом чернечих орденів та згромаджень, постає "прагнення досконалого наслідування Христа задля спасіння душі – своєї та інших" [Жерноклеєв О. Історія чернецтва (доповідь на Єпархіальному Соборі) Назва з екрану. [електронний ресурс]. – режим доступу :<http://www.pkm.if.ua/archives/2258>]. Для цього дослідження важливо підкреслити своєрідну екстравертну соціальну політику латинського інституту чернецтва. Так, О. Жерноклеєв у своїх наукових розвідках викazuje думку про активне включення західного чернецтва у соціум.

Аналізуючи характер діяльності чернечих орденів, підкреслимо основні тенденції соціально значущої активності католиків. Такими, на нашу думку, постають вдале поєднання вірності християнським цінностям та політика аджорнаменто, відкритість, готовність до міжконфесійного діалогу та співпраці з державою. Зазначимо, що у фокус уваги чернечих орденів латинського обряду потрапляють найменш захищені верстви суспільства. Це люди з особливими потребами, сироти, члени маргінальних груп та люди, тимчасово позбавлені волі, вимушені переселенці та вихованці.

В цілому, зазначені практичні інтенції чернечих орденів та згромаджень сьогодні в Україні, постають підґрунтям для наступних висновків. По-перше: католицькі чернечі ордени та згромадження змістовно збагачують соціальний контекст Української держави; по-друге: взає-

мини ченців з мирянами наповнюють суспільний простір сьогодення надто затребуваними та необхідними для гармонійного буття сутностями християнського змісту; по-третє: діяльність католицьких орденів реалізується у досить широкому спектрі втілення, враховуючи міжконфесійні та міжрелігійні особливості вітчизняного суспільства, відтак впроваджує синтетичну, інтегральну модель конструктивної модернізації суспільного буття України.

К. В. Козар, студ., КНУТШ, Київ
e_kozar@list.ru

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ЖІНОЧОГО АУТОДАФЕ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Аутодафе – урочисте оголошення вироку інквізиційного суду, яке супроводжувалося або поверненням еретиків, які покалися, в лоно церкви або їх покаранням, у тому числі і " стратою без пролиття крові" – спаленням засуджених. "Sermo Generali або аутодафе означає урочистий акт віри який виконується усіма присутніми віруючими" [Мейкок А. История инквизиции – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – с. 227-230]. Варто відмітити, що первинний зміст даного явища полягав у масовому святкуванні, зібранні людей, де усі розважаються: "Іспанське аутодафе було одночасно і судовим засіданням, і стратою, і релігійною церемонією, і видовищем. Воно приурочувалося до великих церковних свят або урочистих державних актів – сходження на престол нового монарха, його одруженням... У ньому брали участь інквізитори, королівський двір, вищі церковні, військові та цивільні чини, а також населення столиці або іншого міста, в якому воно проводилося. Як правило, на аутодафе оголошувалися вироки засудженим по численних процесах." [Григулевич И. Р. Инквизиция – 3-е издание. – М.: Политиздат, 1985. – с. 291-292.]

Зокрема Арон Гуревич зазначає, що виникнення аутодафе, як і інквізиції в цілому, значною мірою було зумовлено середньовічним менталітетом. Йому передували наради інквізиторів з представниками духовенства, богословами і фахівцями в галузі канонічного та цивільного права – передбачалося, що ця міра повинна гарантувати вироки інквізиційного суду від можливих помилок . Іноді представникам місцевого духовенства або Апостольського Престолу вдавалося домогтися пом'якшення або скасування вироку інквізиції. Існувало три види аутодафе: одиничне, загальне та приватне. 1. Аутодафе одиничне. Влаштовувалося для одного винного в церкві або на публічній площі, залежно від обставин. 2. Аутодафе спільне. На ньому з'являлася велика кількість винних всіх розрядів: особи, яких спалювали після удушення; також еретики, котрі примирилися з Церквою, сповідалися і розкаялися; кримінальні злочинці; особи, яких підозрювали в ересі, та вони вимовляють зречення і звільняються від покарання умовно, з попередженням. 3. Аутодафе приватне. Воно відбувалося, коли виставляли на ганьбу засуджених без

приготувань й урочистості. На ньому не були присутні ні влада, ні корпорації міста: лише один тільки святий трибунал, а світський суддя був кожен раз, коли з'являвся який-небудь винний, що підлягає страті.

Однак відомі дослідники інквізиції стверджують, що особливою жорстокістю і популярністю відзначалося саме аутодафе жінок. Тут, на мою думку, увагу потрібно звернути на створений самими інквізиторами образ "відьом" і "шабашів відьом". "...цей образ не має нічого спільного з будь-якими дійсно існуючими обрядами: нічні збіговиська, які були описані в судових процесах і демонологічних трактатах супроводжуються масою страхітливих і мальовничих подробиць; секти відьом і чаклунів, які беруть участь в цих збіговиськах породжені виключно марамі і страхами самих суддів і інквізиторів" [Карло Гинзбург, Образ шабаша ведьм и его стоки. Одиссей. Человек в истории. 1990. М., 1990, с. 132-146]. Таким чином, можна впевнено стверджувати, що і емоційно-психологічний момент був присутній у формуванні даного явища: страшні психологічні травми, нанесені епідеміями та війнами, вимагали фактичного вивільнення; саме тому відьми, на мою думку, виступили ще й спокутувальною жертвою, яка мала звільнити суспільство від страху та ненависті. Виникає логічне запитання: що ж такого могла зробити жінка, аби її звинуватили у відьомстві? Всякий нещасний випадок, де б він не походив, приписувався впливу диявола і вказував на існування відьми – винуватиці його. Якщо жінка була веселою вдачі, її веселість висували проти неї і пояснювали веселими пригодами з дияволом; якщо, навпаки, вона була завжди сумна, це свідчило про те, що справи у неї нечисті. Додамо, що звинуватити у відьомстві могла кожна людина, тобто достовірність інформації фактично ніколи не перевірялася, навіть навпаки: від звинуваченої, під час тортур, вимагали назвати імена тих, хто ще збирався з нею на шабаші; доведені до відчаю жінки зазвичай називали будь-яких знайомих, лишень би закінчились страждання. Об'єктивність свідчень і звинувачень була втрачена. "Зважаючи на це для процесів про відьом були вироблені спеціальні судочинні форми, більш суворі і у багатьох відношеннях відрізняються від звичайного порядку судочинства у кримінальних справах" [Канторович Я. А. Средневековые процессы о ведьмах. – М.: Книга, 1990. – 221 с. – (Репринтное воспроизведение издания 1899 г.)]. Відповідно до цього, судді, не зважаючи на те, чи покалася жінка у відьомстві, виносили смертельний вирок: спалення на багаті. Його зазвичай вивішували на ратуші до загального відома, з викладом подробиць з'ясування злочину відьми. Після цього, засуджену до спалення на вогнищі волокли до місця виконання страти, прив'язавши до воза або до хвоста коня, обличчям вниз, по всіх вулицях міста. За нею слідувала озброєна міліція та духовенство, супроводжувані натовпом. Перед скоєнням страти зачитувався вирок. У деяких випадках вогнище запалювалося невелике, з маленьким полум'ям, для того, аби посилити муки повільної смерті. Багато людей мали моральну силу чекати мовчки останнього удару серця, інші ж

несамовито кричали. Щоб заглушати крики нещасної, їй зав'язували рот. По суті, натовп чув тільки тріск багаття, що горить і монотонний спів церковного хору – поки тіло нещасної перетворювалося на попіл ... Більше того, коли комісія поверталася після здійсненої страти, люди розхвалювали її і дякували за звільнення від нечистої. Після цього у храмах ще довго молилися про захист країни від диявола та відьом.

Підводячи підсумки можна сказати, що аутодафе жінок не мало аналогів у жорстокості серед інших страт. Більше того, саме воно потужно впливало на психіку людей. Підтвердженням цього може бути те, що постійне видовище задимлених багать з спалювали жертвами і розповіді про диявола і злочинах відьом справили таке гнітюче враження на розум народу, що як наслідок в усій країні з'явилася епідемія біснுவатих: цілі натовпи жінок і молодих дівчат ходили по країні, розповідаючи про себе, що вони відьми, віддалися дияволу, і обмовляли багатьох осіб як учасників шабашу і помічників диявола. Як наслідок, їхня трагічна історія закінчувалася аналогічною стратою, або вигнанням з країни.

М. І. Колісник, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
maxkolisnyk@gmail.com

ТЕКСТИ СТАРОГО ЗАПОВІТУ ЯК ДЖЕРЕЛО ІДЕЙ ХРИСТИАНСЬКОГО МІСІОНЕРСТВА

На нашу думку місіонерство є одним з системотворчих елементів християнства, що робить його таким яким ми бачимо його зараз. Втім, здійснення християнських місій неодноразово призводило до конфліктів у різні історичні періоди. Тут можна згадати і хрестові походи, і підкорення європейцями народів Америки, і завоювання африканського континенту. На цьому важливо наголосити з огляду на предмет нашої роботи, оскільки християнська місія завжди викликала і зараз викликає недовіру у представників іудаїзму, які залишилися вірними старозаповітним догмам, і через це неодноразово зазнавали утисків з боку християн. Другі також ставились до іудеїв з недовірою: "дивлячись на них як на сліпців, нерозумних, і навіть бачили в них втілення диявола" [Cohen Martin, "The Mission of Israel After Auschwitz" in Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness, edited by Helga Croner and Leon Klenicki, Paulist Press, 1979, pp. 160-161.]. Можливо саме ця складна історія міжрелігійних стосунків вплинула на характер розгляду місіонерства християнськими мислителями.

Зазвичай дослідники котрі вивчають зародження місіонерського руху беруть до уваги або діяльність католицьких орденів у середньовічний період, або тексти Нового Заповіту. Дійсно ці джерела є дуже суттєвими у розгляді місіонерства. З іншого боку, ми збіднюємо розуміння парадигми цього явища відштовхуючись безпосередньо від новозаповітних текстів, розглядаючи їх окремо від іншої частини Біблії. У нашому розумінні необхідний цілісний розгляд, тому що саме він дозволить точніше

визначити ідейні передумови місіонерства, адже християнство багато в чому спирається на положення іудаїзму.

Для початку розмови про зародження місіонерських ідей у Старому Заповіті варто визначитись з самим поняттям місії. На нашу думку воно досить вичерпно представлене у Компендіумі соціальної доктрини католицької церкви: "Місія церкви полягає у проголошенні та передачі людям спасіння здійсненого в Ісусі Христі, котре він називає "Царством Божим" тобто сопричастя людей з Богом і між собою. Церкві дано місію проповідувати Царство Христа і Бога й утверджувати його поміж усіма народами й сама вона являє собою сім'я та початок цього царства на землі" [Компендіум соціальної доктрини церкви. – К.: Кайрос. – 549с., с. 45].

На думку деяких дослідників, зокрема Крістофера Райта, Старий Заповіт є джерелом наших очікувань, які кореспондують з місією Бога в Ісусі Христі. Вони формують структуру наших очікувань: Месія, нове творіння, новий Єрусалим, храм Божий, Народ Божий і слава Божа в творінні і спокутуванні. Іншими словами, він можливо й не дає вичерпного розуміння місії віруючого, але разом з тим він передає ті самі прагнення і очікування від результатів цієї місії, інакше кажучи задає парадигму її розуміння майбутніми християнами.

У визначенні поданому вище мова йде саме про місію християнської церкви, тоді як, наприклад у Давидових псалмах йдеться про місію народу Ізраїля: "Співайте Господеві, що сидить на Сіоні, між народами розповідайте про чини Його." [Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 1243с., с. 544] У 43-му псалмі Давида читаємо: "Цей народ я собі вформував, він буде звіщати про славу Мою" [там само, с. 566].

Ізраїльський дослідник Мартін Коен таким чином інтерпретує "місію" в контексті іудаїзму: "З точки зору іудаїзму "місія" – це свідчення, а не пошук нових adeptів. Іудаїзм навчає жити у відповідності з духовним і етичним вченням Тори, і тим самим свідчити про Єдиного Бога" [Cohen Martin, "The Mission of Israel After Auschwitz" in Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness, edited by Helga Croner and Leon Klenicki, Paulist Press, 1979, pp. 160-161.]. Таким чином Ізраїль, з точки зору іудаїзму, є тим народом, який через власне життя відповідно до Божих Заповідей несе світло праведного життя для інших, не навертаючи їх до своєї віри адже жити за моральними законами може не лише він.

Роблячи висновок варто зазначити, що інтенційно Старий та Новий Заповіт мають багато спільного, однак у Старому Заповіті наголошується на місії Ізраїля як обраного Богом народу, а у Новому заповіті – на місії апостолів Ісуса Христа, яка покликана поширити благу вість про спасіння через віру в Єдиного Бога. В обох випадках парадигма місії залишається незмінною – сповіщення усьому людству абсолютних божественних істин, але в першому випадку вона обмежена лише цією звісткою, тоді як у другому – абсолютна і полягає в утвердженні Царства Бога між усіма народами.

ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ КИЄВА ЯК "НОВОГО ЄРУСАЛИМУ" В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІЙ ДУМЦІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Символізм центру має універсальний характер для релігійної свідомості поза прив'язкою до певного географічного місця. Для християн центром землі є Єрусалим з Голгофою як втіленням "світової гори", в основі якої був похований Адам, а на вершині встановлено хрест – християнський відповідник "світового дерева", на якому – розп'ятий Бог, а над ним – розкриті небеса з горнім Єрусалимом. Це засвідчується словами з Біблії пророка Єзекіїля: "Так говорить Господь Бог: Цей Єрусалим Я поставив його серед народів, і навколо нього – землі" (Іез.5: 5). Саме навколо "Святої землі" розгортається світовий простір. Водночас Єрусалим стає містом-архетипом для формування сакрального простору держав, що долучаються до християнської ойкумени. Центром світу на Русі розуміли Святу землю, звідки пішла самоназва "Свята Русь", і небесний Єрусалим.

Образ Святого граду – Єрусалиму, який втілюється на землі, був предметом особливо глибокої рефлексії на Русі. Канвою моделювання сакрального статусу Києва служили тексти Борисо-Глібського циклу і Києво-Печерського патерика. Визначеність Києва як "священного града" "обумовлена легендою про пророцтво апостола Андрія, яке супроводжувалося символічним встановленням хреста: "Чи бачить гори сія! Яко на цих горах засяє благодать Божа, імати град великий бити, і церкви многи Бог воздвигнути имать. Вийшовши на гори сія, благослови я, постави хрест" [Радзивіловський літопис // ПСРЛ-Л: Наука.- Т.38.С.98].

"Повість временних літ" під 882 р. сповіщає: "...И сѣде Олегъ княжа в Киевѣ, и рече Олегъ: ""Се буди мати градомъ русьскимъ". Це не випадковий епітет, він має давнє, книжне походження (текстологічні паралелі цьому словосполученню знаходять у книгах Святого Письма (Гал. 4.: 26), Житії Василя Нового, апокрифічних пам'ятках, і містить символічне значення, оскільки в системі образів біблійних книг "місто-мати" ототожнюється з Небесним Єрусалимом. У новозаповітньому одкровенні Івана Богослова Новий Єрусалим постає в образі "нареченої Агнця". Уособлення міста в жіночому образі, що виступає в ролі матері і нареченої Спасителя втілює образ ідеальної столиці Христової Церкви й місце пробування Бога. "Матір'ю міст" іменує Єрусалим у своїй "Хроніці" популярний на Русі автор Георгій Амартол [Горський В. та ін. Давньоруські любомудри-К:КМ Академія,2004, С..66.]. В одному із варіантів "Голубиної книги" стверджується, що "Єрусалим-город всім городам мати – він стоїть посередині світу білого (в нім пуп землі)". Отже, зі слів, приписуваних язичнику Олегу, впливає ідея ототожнення Києва з Новим Єрусалимом, що ляже в основу національної духовної культури та буде джерелом оформлення сакрального простору Києва.

"Слово про Закон і Благодать" якраз і свідчить про виконання цього пророцтва апостола Андрія: "дивись же град величністю сяє, дивись церкви квітучі, дивись християнство зростаюче" [Молдован А.М." Слово о Законе и Благодати" Иллартон-К: Наукова думка, 1984.-С.98]. Іларіон формулює концепцію богообраності руської землі "юже відома і чутна є всіма чотирма кінці землі" і місії "новонаверненого" руського народу. В "Слові..." "новим Єрусалимом" названий Константинополь. Царград і Єрусалим символізують для Іларіона витoki християнської віри, звідки духовна традиція транслюється до Києва, через що і останній набуває ореолу нового Святого Міста. Порівнюючи у своєму славнозвісному творі хрестителя Русі князя Володимира Святославича з першим християнським володарем Ромейської імперії – Константином, він підкреслює, що подібно до останнього, який, "зі своєю матір'ю Оленою приніс з Єрусалиму хрест", Володимир зі своєю бабусею княгинею Ольгою "з Нового Єрусалима, з Константина-града" принесли християнство на Русь.

Слідом за Іларіоном цю ідею ясно сформулює Яків Мніх у своїй "Пам'яті і похвалі князеві Володимирі": "Оле чудо ! Яко Другий Єрусалим на землі явился Київ і яко 2-й Мойсей Володимир явился!" [Зимин А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения института славяноведения АН СССР, -М, 1963, Вып.37, С.74.].

Образ центру в іудео-християнській традиції втілюється Храмом, що стає невичерпним символом причетності до сакрального світу. Особливого статусу набуває Єрусалимський храм, відомий як "храм на Горі". Образ вишнього граду, небесного Єрусалиму відкрився у храмі Софії Константинопольської для русичів, послів князя Володимира, Своім захопленням переказом вражень від перебування в ньому, вони визначили обрання християнства як джерела руської ідентичності: "Не Свemi на небі чи були есми: несть бо на землі такого виду чи краси тако; недоумию бо Сказати, токо знаємо, яко онед Бог з люди пребиваеъ, і є служба їх паче всіх краін" [! Лаврентиевская летопись //ПСРЛ.-СПБ. 1846. Т.1.С.46].. Як у Апокаліпсисі Небесний град ототожнювався з храмом (Об.21: 22), так і його земне втілення також поєднане з храмом.

Київський митрополит Іларіон розглядає прийняття християнства як прихід Софії Премудрості Божої на Русь. В апокрифічний "Єрусалимської бесіди", сформованій пізніше (XV – XVI ст.), стверджується, що град Єрусалим всім містам мати, а всім церквам мати – Софія Премудрість Божа. Втілення ідеї Нового Єрусалиму починалося "пластичним" етапом – будівництвом храмів, присвячених Софії. Простір Київської Русі, зі Софійським собором, асоціювалося зі "країною Софії" як проекцією Божої Премудрості, тому містобудівний план Києва був задуманий як відображення (ікона) Єрусалиму. Саме Софії Київської судилося стати символом християнської самосвідомості і національного самоствердження новонаверненого народу. У літописній статті 1037 г. ("в літо 6 545"), звістка про спорудження Ярославом "великого "християнського граду з Софійським собором і Золотими воротами" супроводжується

хвалебними словами Соломона на честь мудрості. Київська Русь поста-
ла як "країна Софії" – сакральний топос, царство не етнічне, не держав-
не, а духовно-премудре. Дослідниця собору Н.Нікітенко довела відпові-
дність числової символіки і параметрів Горнього Єрусалиму, відомої з
"Одкровення" Іоанна Богослова (Откр.21: 12-17), в інтер'єрі Софійського
собору. [Н. Нікітенко. Русь и Византия в монументальном комплексе
Софии Киевской. Историческая проблематика.-К:Изд. Инст. Укр архео-
графии и источниковедения АН Украины.1999,С.185-198.] Знаковим є
напис над зображенням Оранти давньогрецькою мовою – шостий вірш
сорок п'ятого псалма Давида: "Бог посеред нього, нехай не хитається,
Бог поможе йому з раннього ранку". Йдеться про Єрусалим, Град-Храм,
посеред якого перебуває Бог. Архітектурний образ Золотих воріт, які
поєднали в собі вежу з проїздом і надбрамний храм також вирішено в
контексті єрусалимської топографії, за аналогією з головним святили-
щем світу – комплексом Гробу Господнього в Єрусалимі [Н.М. Нікітен-
ко, М.М. Нікітенко. Меморіально-сакральна функція київських першо-
храмів. // Культурологічні студії.-К:КМ Академія.Вип.2, 1999, С.26].
Таким чином встановлюється вертикаль – "Лествиця", яка з'єднує Єру-
салим (сакральне минуле), Київ (теперішнє) і Небесний Єрусалим (ес-
хатологічне майбутнє), вписуючи Русь в священну історію, що розгля-
дається як процес поширення християнства (і Благодаті) серед нових
народів [Молдован А.М." Слово о Законе и Благодати" Иллартон-К:
Наукова думка, 1984.. С.78-100].

Таким чином, у Київській Русі моделювався особливий образ світу,
спрямований до сакрального центру – Єрусалиму, втіленням якого по-
ставав і Київ як Новий Єрусалим. Для середньовічних книжників поява
такого центру означала початок нової дійсності: початок власної історії в
контексті християнської ойкумени.

В. В. Кузев, канд. філос. наук, Приазовський ДТУ, Маріуполь
elquijote@ukr.net

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ВОГНЯНОГО ПЕКЛА В АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЯХ

Генезис концепції вогняного пекла в авраамічній традиції не повніс-
тю з'ясований. Тексти, у яких вперше фіксуються згадки про тортури
вогнем – Книга Юдити (16:17), Сирійський Апокаліпсис Варуха (44:15),
Третя книга Ездри (7:36, 80-87) – порівняно пізні. Підкреслимо, що в
давньому біблійному іудаїзмі, а також у стадіально близьких культурах
Месопотамії та Угариту ці уявлення відсутні. Ми виокремлюємо три
гіпотези: а) вогняне пекло було запозичене з давньоєгипетської релігії
або зороастризму; б) ця ідея явилася наслідком внутрішнього розвитку
іудейських уявлень; в) мали місце обидва вищезгадані процеси.

Не викликає сумнівів наявність чисельних паралелів між зороастрійсь-
кою есхатологією та відповідними віруваннями іудаїзму, християнства та

ісламу. Звертає на себе увагу також і апокаліптичний образ вогняної ріки (Дан. 7:9-10). Уявлення про ріку вогню зустрічається не лише в Талмуді (Песахім 54а), а й у творах середньовічних єврейських вчителів. Можливо приписати появу цих образів дії зороастрійської есхатології, де вогняна ріка – поширений образ. В індоарійських релігійних системах ріка в топографії загробного простору не лише символізує відокремленість світів, а й служить засобом передачі ідеї посмертного випробування (напр., ріка Вайтарані). Також і в зороастризмі ріка, що утвориться з розплавленого металу очистить (за іншою версією знищить) грішників.

Проти даного здогаду свідчить той факт, що власне вогонь у зороастрійців вважався сакральним об'єктом. Це підтверджують не лише ритуальні тексти, а й чисельні настанови щодо поведінки з вогнем у повсякденному житті. Суворо заборонялося оскверняти цей священний елемент, допускати навмисну контамінацію його з нечистими речами [Пехлевийская Божественная комедия / [пер. О.М.Чунаковой]. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – С. 113-114]. В описах зороастрійського пекла наявні покарання розжареними предметами, тому подекуди вогонь виявляє свою присутність, принаймні імпліцитно. Загалом же, хоча ця стихія відіграє значну роль у есхатологічних подіях, вона не слугує безпосереднім інструментом покарання.

Дослідники іудео-християнської концепції пекла часто ігнорують єгипетські аналоги, оскільки у цій релігії немає ідеї постійного покарання. Ад був місцем знищення та руйнування, де виконувався вирок після суду. Разом з тим, неправильним було б залишати поза увагою ряд подібних мотивів, таких як затримання, розчленування, наявність вогню як знаряддя покарання та особливо саму концепцію суду. Єгипетські уявлення також могли відобразитися у християнській інфернологічній літературі, котра розвинулася пізніше в цьому регіоні серед коптів і спричинила дію на християнську традицію у цілому [Gardiner E. About Egyptian Hell [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.hell-online.org/AboutEGY.html>]. Зносили стародавнього Ізраїлю з Єгиптом тривали упродовж багатьох століть від епохи Авраама до елліністичного періоду і далі, а звідси випливає, що взаємне збагачення ідей у т.ч. релігійних мало місце в історичній дійсності.

Звернемось до сакральних текстів. Славнозвісний 125-й розділ "Книги мертвих" містить перелік 42-х богів, "вартових грішників, які харчуються їх кров'ю", найменування яких відображали характер покарання. Привертають увагу зокрема такі епітети як *Охоплений полум'ям, Полум'я, котре приходить і відходить, Той, який розпалює сильний вогонь*. Неодноразові згадки про вогонь як спосіб покарання та/або цілковитого знищення нечестивих зустрічаються також у "Книзі Амдуат", "Книзі пещер" та "Книзі воріт" – заупокійних літературних творах, відомих уже з епохи Нового царства. Інфернальні богині, говоряться у текстах, вивергають із пащ потоки вогню, у яких катуються засуджені. У вогняних ямах боги-екзекутори спалюють грішників, попередньо роздертих на шматки; до палаючих казанів кидають тіла, душі, тіні й голови ворогів Ра та ін-

ших проклятих [Budge E.A. The Egyptian Heaven and Hell, Vol. I, The Book of Am-Tuat. – London: K. Paul, Trench, Trubner & co., Ltd., 1905. – P. 179-179]. Безумовна схожість цих описів з візуально-образним рядом більш пізньої іудейської та іудео-християнської апокаліптичної літератури робить вельми вірогідним здогад про можливі запозичення.

Однак цілком валідною є інша гіпотеза, а саме – концепція вогняного покарання формується в іудейській релігії шляхом історично-культурної асоціації з тим вогнем, що палав в долині Хінном (звідси *геєна*). Вона знаходилася знаходилося біля т.зв. Сонячних воріт Єрусалиму і служила місцем язичницьких обрядів. За біблійними переказами (Іс. 57:5), там приносили жертви семітському богу Молоху. Дітей, призначених для жертви, спалювали, поклавши їх на простягнуті руки божества. Оскільки в Біблії жертви іншим богам суворо заборонялися, долина Хінном стала метафорою всілякої нечистоти. Пророк Єзекиїль говорить, що місце це буде називатися Долиною Убивства, тому що Бог дасть там трупи нечестивців "на стерво для птаства небесного та для земної звірини" (Єр. 19:7). Язичницькі культи, пов'язані з подібними ритуалами були поширені серед євреїв за правління царів Манассії та Амона. Наступний правитель Іудеї цар Іосія провів ряд релігійних реформ, чимало з яких стосувалися ліквідації язичницьких культів. Відтепер святилище в долині Хінном перетворилося на звалище для сміття, трупів і різних покидьків. Це нечисте місце, де постійно палав вогонь для знищення трупів, стало символом пекельного полум'я у Талмуді та Новому Завіті, а згодом також у Корані.

Таким чином, гіпотеза, згідно з якою концепція вогняного пекла сформувалася під дією зовнішніх факторів – імовірніше за все єгипетської релігії – підтримується текстуальними даними. Разом із тим, не виключено також, що зовнішні віяння, не будучи безпосередньою причиною означеного уявлення, сприяли його дальшому розвитку й деталізації. Вірування у вогняне пекло відсутнє у давньому іудаїзмі і з'являється лише у інтертестаментальний період, а тому вищезначений процес імовірно мав місце уже в елліністичну епоху. Як відомо, у біблійному іудаїзмі грішники караються в земному житті, а в посмертній долі нечестивців і праведників немає ніяких відмінностей. Помітні трансформації в іудейському есхатологічному баченні стали проявлятися після вавилонського полону. З піднесенням ідеї загробного суду, що мав закінчитися винагородою праведників і покаранням нечестивих, зміни відбулися і в уявленнях щодо характеру існування душ померлих. Активізація есхатологічних та апокаліптичних настроїв спричинила більш легке проникнення аналогічних концепцій інших культур.

КОНЦЕПЦІЯ ВЗАЄМИН СВІТСЬКОЇ ТА ЦЕРКОВНОЇ ВЛАД НА БУКОВИНІ В ДОБУ "ПЕРЕБУДОВИ"

Здобуття нової громадянської та релігійної свободи після кризи радянського ладу та горбачовської "перебудови" у другій половині 80-х рр. ХХ ст. виявили необхідність у виробленні нової моделі державно-церковних взаємин. Така ситуація мотивувала в 1987 р. віруючих до активного відкриття храмів, які свого часу закривалися тоталітарним режимом. Постійні заклики жителів краю на ім'я Уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР по Чернівецькій області щодо повернення їм культових споруд та церковного майна стали незворотнім процесом. Варто зазначити, що протягом 1987 р. надійшло понад 185 таких листів, які формулювалися зацікавленими громадянами у вигляді швидше прохань і закликів, аніж звинувачень чи погроз [Поточний архів Відділу в справах релігій Чернівецької ОДА (далі – ПАВСРЧО). – Ф.Р. 623. Уповноважений Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Чернівецькій області. – Оп. 2. – Спр. 405. Звіти про діяльність релігійних об'єднань області (1987 р.). – Арк. 9]. Однак, усі ці звернення впродовж року не втілилися в жодні позитивні зрушення, оскільки мали, значною мірою, політизований характер, а це, у свою чергу, не дозволяло місцевій владі переступити бар'єр тривалої антирелігійної пропаганди.

Такий стан тривав недовго. У 1988 р., після святкування Ювілейного Помісного Собору, присвяченого 1000-літтю Хрещення Русі, котрий, як влучно зазначає сучасний дослідник С. Яремчук, був першим Ювілейним Собором Церкви у радянський час (його метою було не обрання нового патріарха, а вирішення нагальних церковних питань) радикально змінюються взаємовідносини між Церквою, державою та суспільством загалом. Це дозволило, у свою чергу, вийти Церкві з жорстких рамок радянського режиму [Яремчук С.С. Православна Церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні взаємини) [Монографія] / С.С. Яремчук. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 223].

Про отримання таких привілеїв свідчать 107 листів щодо реєстрації православних громад та повернення храмів, які були надіслані того ж року на адресу Чернівецького уповноваженого Ради у справах релігій О. Приходнюка. Поряд з цим відбувалися конструктивні зміни й щодо процедури реєстрації релігійних громад [ПАВСРЧО. – Ф.Р. 623. Уповноважений Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Чернівецькій області. – Оп. 2. – Спр. 418. Звіти про діяльність релігійних об'єднань області (1988 р.). – Арк. 11]. Необхідно зауважити, що позитивна динаміка реєстрації нових православних громад припадає, як уже було вказано вище, на середину 1988 р. До кінця року зареєструвалося 27 громад. Місцева влада, враховуючи позитивну динаміку росту вірян краю, розпочала механізм передачі культових будівель для молитовно-

го користування. Вже у 1989 р. в області було зареєстровано 57 нових релігійних громад, а в 1990 р. – 20 [ПАВСРЧО. – Ф.Р. 623. Уповноважений Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Чернівецькій області. – Оп. 2. – Спр. 429. Звіти про діяльність релігійних об'єднань області (1989 р.). – Арк. 14]. Отже, з 1988 по 1990 рр. офіційно з'явилося більше 100 православних громад, а всього на кінець 1990 р. в області їх було 360; з них 350 мали свої культові приміщення, а 10 будували. Упродовж 1990 р. в регіоні було споруджено 14 православних храмів, а для священників побудовано 30 і куплено 7 будинків. Місцевими органами влади були повернуті близько 10 колишніх парафіяльних будинків, які раніше належали Церкві. У багатьох парафіяльних храмах проводилися реставраційні роботи, а також споруджено 12 каплиць [Некролог // Журнал Московской Патриархии. – 1967. – № 11. – С. 2-11.].

Такі революційні зміни сприяли національному пробудженню багатостраждального українського народу і швидкому зростанню кількості віруючих, зокрема молоді, про що констатує у звіті Чернівецький уповноважений Ради у справах релігій за 1988 р.: "...збільшилась наповненість храмів віруючими, серед яких молодь складає 20-30 %" [ПАВСРЧО. – Ф.Р. 623. Уповноважений Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Чернівецькій області. – Оп. 2. – Спр. 420. Інформації і довідки про стан релігійної ситуації в області (1988 р.). – Арк. 11]. Фактично 1989 р. став останнім роком, коли влада намагалася прищепити людям такий світоглядний вибір як "науковий атеїзм".

Окрім таких репрезентативних змін у Чернівецькій області, відбувалися й інші, які позначені особливістю багатонаціонального та поліконфесійного розмаїття населення, а в історичній ретроспективі – толерантністю та ліберальністю у міжконфесійному середовищі. Водночас, накривала політична нестабільність та загроза вибуху нових міжконфесійних і державно-церковних конфліктів. Передумови цього явища мали як об'єктивні, так і суб'єктивні причини: по-перше, відбулося відродження Української Автокефальної Православної Церкви (далі – УАПЦ); по-друге, у посттоталітарний період додався виклик греко-католиків, що особливо простежувалося в Галичині; по-третє, такі тенденції стали поштовхом для відродження та поширення протестантських течій, які в радянський час були, переважно переслідуваними і забороненими, а на початку 90-х рр. XX ст. офіційно отримали право реєструвати свої релігійні громади; по-четверте, часте порушення чинного законодавства як з боку місцевих органів влади, так і з боку духовенства. Однак, центом уваги та лідерства на території Чернівецької області стали всього дві конфесії – Українська Православна Церква у складі Російської Православної Церкви (далі – УПЦ МП, РПЦ) та УАПЦ, навколо яких розпочалися гострі дискусії і протистояння. Зрештою, це спричинило до затяжних контраверсійних конфліктів, що надалі суттєво змінили хід подій релігійного життя в регіоні.

Отже, аналіз стрижневих реалій релігійно-церковного життя в Чернівецькій області доби "перебудови" дозволяє зробити висновок про не-

обхідність актуалізації та поглиблення виваженої і водночас динамічної державної політики у сфері державно-церковних відносин, вмілого обстоювання національних інтересів у духовно-релігійній сфері. За умов неухильного дотримання владними інституціями Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", здійснення ними додаткових заходів спрямованих на забезпечення повної гарантії свободи віросповідання всім громадянам, а також за умови, коли ситуативні втручання мали на меті умиротворення, вони б відразу сформували для поліконфесійної мережі регіону засади толерантності, партнерства та гуманно-го взаєморозуміння.

**Л. М. Мельник, канд. політ. наук, доц., БНАУ,
Ю. Є. Харьковщенко, канд. філос. наук, доц., БНАУ, Біла Церква
milam2015@ukr.net**

ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ БОГОРОДИЧНОГО ЦЕНТРУ

Засновником Богородичний Центру є Веніамін Якович Янкельман (Іоанн Береславський).

У лютому 1997 р. Мін'юстом РФ зареєстровано централізоване релігійне об'єднання "Православна Церква Божої Матері Державна" (реєстраційний номер 388 від 4.02.97). 16 грудня 1998 р. Управління Юстиції Москви переєструвало (відповідно до Законом РФ "Про свободу совісті і про релігійні об'єднання") місцеву релігійну організацію: "Громаду Православної Церкви Божої Матері Державна м. Москви" (реєстраційний номер 747). Закріплена назва "Православна церква Божої Матері "Державна" впливає із кінцевої мети нетрадиційного релігійного культу, якою є формування "Російської федеративної теократичної держави". В Україні функціонують осередки Богородичного Центру у Донецькій, Луганській, та Миколаївській, Одеській областях та у місті Києві.

І. Береславський переконує, що у 1984 р. йому перед іконою Одигірії у м. Смоленську було видіння, що нібито перед ним предстала Богородиця. З того часу І. Береславський стверджує, що він став пророком і саме видіння Божої матері спонукало його на заснування цієї релігійної організації. Своє вчення (диктовки Богоматері) новоявлений "боговидець" занотував у праці під назвою "Третій Заповіт". Більше того, виходять періодичні видання, назва яких час від часу змінюється. Серед них "Вісник богочивілізації", "Вічна газета Блаженного Іоанна", "Оазис світу", "Рицар віри". Також Богородичний центр має декілька ІНТЕРНЕТ-сайтів та власну аудіо та відео студію. Активно видаються численні праці з проповідями та організовуються Всеросійські та помісні собори. Новою Святою Русю сподвижники Богородичного Центру іменують Росію, якій, зі слів І. Береславського, відведено світле майбутнє під егідою Богоматері. У віровченні та культовій практиці Богородичний центр звертається до трудів афонських ісихастів, Серафима Саровського, з метою відродити російський ісихазм та діяльність подвижництва. За словами бого-

родців, ні комунізм, ані капіталізм, ні диктатура – жодна з колишніх соціальних форм не має перспективи. Тільки любов має майбутнє на Святій Русі, передорученій Божій Матері. Вона запобіжить військовим, цивільним та іншим конфліктам. Росія прийме світлий образ і буде посвячена, звернена і врятована. Прийдешній образ Росії настільки прекрасний, що західні держави опиняться в числі відстаючих [Общественно-просветительская организация Богородичный Центр [Электронный ресурс], – Режим доступа: <http://avemaria.narod.ru/>].

Віряни переконані, що спробою сформувати комунізм – цю "диявололюдську цивілізацію" Росія завинила перед Господом, проте покаяння і шанування Богоматері врятує Росію. Більше того, Росії відводиться месіанська роль у світі з можливістю утвердження на її землях російської цивілізації, аналогічної апостольському буттю "Духовного Ізраїлю III Заповіту". На тверде переконання адептів І. Береславського, РПЦ це "притулок Сатани", а патріарх "червоний дракон". В богородичній літературі прослідковується думка про те, що для остаточної перемоги над комунізмом необхідно відрубати три його основи. Дві вже відрубані, зокрема, це КПСС і КГБ, залишилося зруйнувати третю основу – це Російську православну церкву.

Аналіз текстів "Третього заповіту" показує, що з першого видіння І. Береславського, Богородиці засвоюються ті якості, якими Святе Письмо наділяє Втіленого Сина Божого, здійснюючи тим самим підміну Христа. У Священному Писанні, де йдеться про події Першої та Другої Божественних Іпостасей, а також про посередництво Ісуса Христа між Богом і людьми в справі людського спасіння, перефразується таким чином, що замість імен Бога Отця і Втіленого Сина Божого підставляють імена Господа і Богородиці. Отже, посередництво між Богом і людьми втілюється відтепер через Марію: "Царствена Марія подає три вінця, увінчуючих християнську церкву в останні часи: бачення Господа через Її Непорочне Серце" [И. Береславский Пресвятая Дева Мария – Покровительница Земли Русской [Электронный ресурс], – Режим доступа: <http://www.bc.theosis.ru/maria.htm>]. У доктрині Богородичної церкви явно присутні так звані "маріологічні ересі", що виражаються в тенденції до обожнювання Богоматері. Більше того, "в Своїх останніх словах – як заповіт і наслідок – Розп'ятий Господь доручив Своїй Матері Церкву і все людство землі в особі ап. Іоанна" [И. Береславский Пресвятая Дева Мария – Покровительница Земли Русской [Электронный ресурс], – Режим доступа: <http://www.bc.theosis.ru/maria.htm>]. Віровчення І. Береславського також запозичило ідеї маріології С. Булгакова, що проявляються в його двозначності про Богородицю як прояв як би двохіпостатності Христа, про ототожнення її із Святим Духом та ототожнення Диви Марії і Христової Церкви.

Божя матір наділена особливим джерелом містичної благодаті, тому евхаристична благодать, що йде від Христа, надалі недійсна. Спокутна місія Христа поступово обмінюється спокутною місією Богоматері. Серце Диви Марії страждає при вигляді морального занепаду людства:

"Царствена Діва бере на Себе гріхи людства, розділяючи Хрест понині розп'ятого Господа, що страждає за нашими гріхами. Її Непорочне, Найсвятіше Серце ... вміщує всі скорботи світу" [И. Береславский Пресвятая Дева Мария – Покровительница Земли Русской [Электронный ресурс], – Режим доступа: <http://www.bc.theosis.ru/maria.htm>]. Богородиця зараховується до Трійці як четверта іпостась і наділяється божественними якостями, вона всюдисуща, дух, вічна і саме їй надається влада прощати гріхи людства і відмінити Страшний Суд. Зазначимо, що вищезазначений богородський догмат фактично запозичується із софіології П. Флоренського. Із софіології абсорбована ідея про тотожність Божої Матері і Софії, по суті вводить чотирьохіпостатне уявлення про Бога.

Проте за віровченням І. Береславського Страшного Суду можна уникнути в тому випадку, якщо 201 мільйон людей повернуться до віри Богородичної Церкви. Есхатологія маріанського віровчення обіцяє не кінець, а своєрідну трансформацію світу. Отже, якщо відбудеться покаяння і світ повернеться у віру, що проповідують богородці, тоді Марія замінить Страшний Суд на "тихий сон преображення".

Богородиця являлася в в Люрді, Фатімі, Каїрі з метою допомогти людству врятуватися. Порятунком світу лежить у перетворенні Церкви. Воно має відбутися через 5 містичних віх, по-перше, явище ікони Божої Матері "Державна", що відбулося у 1917 році, по-друге, перемога над комунізмом, що сталася у 1991 році і ознаменувалася розпадом СРСР і нарешті, по-третє, створення Богородичної Церкви, два останні віхи очікуються – це явище образу Божої Матері на все небо і вплив "Сонячної П'ятидесятниці".

На тверде переконання засновників Богородичного центру, їхня віра втілює істину християнства в цілому. Однак, фундаментальні положення їхнього вчення істотно різняться з віровченням як православ'я так і католицизму. Цікавий той факт, що адепти Богородичної церкви вважають себе православними, доводять що сповідують цілком ортодоксальне вчення, яке основане на Святому Письмі та Переказі, визнають традиційні для Православної церкви таїнства, однак відкидають таїнство шлюбу. Дійсно, богородичні духовні лідери вживають і православну лексику, проте присутні елементи як окультино-теософські так і католицькі. Одяг богородців має православний елемент, але все ж символіка храму та одяг священика відображає вшанування саме Діви Марії.

Таким чином, віровчення Богородичної церкви ввібрало в себе ідеї софіології і православ'я, окремі католицькі практики, ідеї гностицизму, а саме ототожнення Богородиці і Першу Іпостась в ідеї "андрогіна", оккультизм О. Блаватської.

ФЕНОМЕН ПОСТАТІ ЦАДИКА-ПРАВЕДНИКА В ХАСИДИЗМІ

Ще на перших етапах формування хасидизму як напряму кожному члену цієї релігійної общини було дане одне загальне правило: "Тримайся біля свого цадика". Що ж приховує в собі це поняття і ким є цадик для хасидів: вчителем, містиком, чи ідеалом праведника? Положення хасидів про місце і роль цадика в основному ґрунтувалися на равинській та кабалістичних літературах. Головне положення хасидизму полягає в тому, що цадик (праведник) або ребе є посередником між простим народом та Богом. Вперше цей принцип був висунутий ребе Елімелехом з Лежайська, хасидським цади́ком, який є засновником польської гілки хасидизму. Ізраель бен Елієзер (Бешт) та його послідовники наголошували, що справжній істинний праведник повинен бути лідером та керівником всього єврейського народу в ідеалі, або ж наставником великої релігійної общини правовірних. В жодному разі він не повинен замикатися у вузькому колі лише своїх послідовників. Лідери хасидів відмічають, що функції основних інститутів влади євреїв біблейських часів таких як царя, священика, пророка поступово перейшли до хасидських цади́ків.

Перший відомий дослідник хасидизму Шимон Дубнов висловив свою думку про те, що саме завдяки такому феномену як цадик у хасидів вперше з'явився той тип віруючого, у якого емоції займали набагато впливовіше місце ніж встановлена низка звичаїв та обрядів [Эттингер Ш. Хасидизм – действительность и идеалы // Социальная суть и социальные ценности еврейского народа. – Библиотека Алия, 1977, С 372]. Через діяльність цадика хасидизм став відповідати як потребам окремого віруючого, так і потребам цілого покоління.

Ребе Яков Йосеф зазначає, що цадик, перш за все праведник (людина форми), яка являє собою активний елемент, а маси (люди матерії) – пасивні. Задача цадика-праведника взяти на себе відповідальність за людей, щоб вести їх за собою у вірному напрямку. Для цього праведник повинен зійти з своїх висот в матеріальний світ (відомий в хасидизмі принцип "сходження праведника"). В цьому і є прихований головний сенс ролі цадика як вождя [Кац Я. Кризис традиции.- Иститут Бялика, Иерусалим, 1991. – С. 234]. Душа цадика знаходиться на небесах, але спускається заради порятунку земних душ. В кожній людині присутня божественна іскра, але в цади́кові вона набагато яскравіше сяє. Необхідність спілкування хасидів з своїм цади́ком послідовники Бешта обґрунтовували тим, що душі євреїв містичним чином пов'язані з душею людини, яка вибрана Богом. Душа праведника складається з душ синів Ізраїлевих і його покоління. Потрібно, також, вказати на те, що для більшості хасидських проповідей типовими є висловлювання про перебування всіх євреїв в душах цади́ків, і тому діяння останніх є діяннями всієї общини правовірних.

В хасидизмі центральне місце займають стосунки між вчителем та учнями. Цадик-вчитель – це людина, яка все, що б вона не робила, робить це на повну силу, і суть його вчення полягає в тому, щоб залучити учня до свого життя, і, таким чином допомогти йому зрозуміти таємницю дії [Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники / М. Бубер. – М: Республика, 1996. – С.290]. Вчитель і його послідовники повинні користуватися одними й тими ж містичними техніками при читанні молитов. Ребе Авраам Малах, будуючи свою концепцію про місію цадика в цьому світі, звертався до сукупності тих поглядів, які сформувалися в колі основоположників хасидизму. При цьому, з усієї кількості точок зору, він вибирав найбільш елітарні. Ребе Авраам вважав, що духовна діяльність цадика полягає в тому, що він є основою світу, "каналом", який пов'язує світ божественних замислів з світом буденних речей за допомогою спеціальних містичних практик, в яких він досяг найвищого рівня досконалості та вправності. Завдяки таким технікам цадик підноситься до божественного світила, зливається з ним, а потім сходить і обдаровує все навколо придбаними найвищими благами [Туров И. В. К вопросу об учении хасидов о миссии праведника. // Східний світ №1. – Інститут Сходознавства А. Ю. Кримського, 2007.- С. 60]. Малах вважав, що не лише єврейський народ може отримати божественні дари. Інші люди отримують їх також, але через своїх праведників, які змогли реалізувати в собі божий спалах. Концепція цадика-праведника користується в хасидських колах більшим впливом, ніж концепція цадика-вчителя. Багато лідерів цього релігійного руху по-можливості поєднували ці два значення в своїх проповідях. Проте, мали й протиріччя. Не всім цадикам вдавалося усвідомити нерозривність своїх обов'язків. Вони завжди знаходилися на межі двох своїх головних практик: містичної, яка заснована на вічній вірності вищому світу та обов'язком очільника народу піклуватися про своїх людей, про тіло і душу кожного з них, окремо й разом.

Цадик для кожного окремого хасида може бути і вчителем, і наставником, і духовним лідером. Не лише він повинен наділяти себе такими якостями, їх повинен давати йому його учень, послідовник, який розділяє спільні погляди. Праведник постає "живою Торою" для члена хасидської общини правовірних. Лише він може побачити божественну іскру в кожному з своїх учнів і допомогти запалати їй яскравіше. Для хасидів, кожен рух, кожна дія, і кожне слово їх цадика – це воля Бога, яка проявляється в богообраній людині. Там, де панував хасидизм і проводилася діяльність цадиків, єврейська община була менше підвладна конфліктам і чварам, стала більш стійкою, ніж до виникнення напряду. Інститут цадиків надає хасидизму те неповторне і колоритне забарвлення, яке відрізняє і не дає сплутати з жодним іншим релігійним рухом.

ФЕНОМЕН МЕТРО ЯК ВИПРОБУВАННЯ ДЛЯ ХРИСТΙΑНИНА НА ПРИКЛАДІ КИЇВСЬКОГО МЕТРОПОЛІТЕНУ

Актуальність даної проблеми нині досягла свого апогею. Віруючий християнин на своєму життєвому шляху зустрічає ряд випробувань, які дозволяють продемонструвати його дотримання Заповідей Божих. Київський метрополітен – феномен, що характеризується наявністю специфічних чинників, які провокують християнина робити певний вибір згідно зі своєю світоглядною парадигмою.

Існує ряд перешкод для перевірки внутрішнього стрижня християнина та істинності його віри. Метро – місце, де такі якості християнина як любов до ближнього, терпимість, милосердя та ін. вимагають свого прояву. Одним із провокаційних чинників є певна організована структура, учасники якої збирають кошти на добровільних засадах громадян для тих чи інших потреб (благодійність, безпритульні, музиканти тощо). Часто такі збирання пожертвувань підкріплюються згадуванням Господа, що, безперечно, викликає у християнина когнітивний дисонанс, адже Святе Письмо мовить: " Просіть і буде вам дано, шукайте і знайдете, стукайте і відчинять вам...(Від Матвія 7:7)", на що віруючий не може не відгукнутися. Проте, з іншого кута зору, існує небезпека шахрайства з боку сторони, яка висуває дане прохання. До того ж подібні звернення лунають майже у кожному вагоні та на кожній станції метро, враховуючи часте користування особою послугами метрополітену. У цій ситуації християнин постає перед серйозним моральним вибором: вчинити справедливо, чи, будучи покірним, сприймати дані випробування як тернистий шлях до Спасіння.

Загальна атмосфера Київського метрополітену, після пройденого етапу романтичного зачарування (який розповсюджується не на всіх індивідів), викликає певні асоціації з підземним царством у християнській есхатології. У Середньовіччі побутувала думка, що муки пекла – лише тінь мук, які настануть після Страшного Суду. Частково це положення можна застосувати до відчуттів сприйнятливого індивіда, який користується послугами метро в конкретний момент. Підземне царство метрополітену характеризується великою кількістю пасажирів, тиснявою, шумом, тьманим освітленням, що безпосередньо впливають на некомфортне самопочуття індивіда. Відбувається стирання дистанції, ігнорування особистого простору пасажирів внаслідок вище вказаних причин, несправедливість щодо розміщення пасажирів за віком, фізичним станом. У такій, характерній для метрополітену, ситуації, особливо в час-пік, настає момент, коли важливим є зберігання моральної чистоти помислів та дій.

Не зважаючи на усі провокуючі фактори, наявні в метрополітені, людина, яка вважає себе істинним християнином, має потужну мотивацію, благодатний стрижень, що не дозволять даним перепонам стати на заваді слідуванню шляхом до Царства Божого. Проте на варто недооцінювати

згубний вплив усіх факторів метрополітену на психічне, емоційне (та часто фізичне) здоров'я людини. Лише стійкі духом та сильні вірою зможуть встояти у цій боротьбі людини й машини, індивіда й натовпу.

М. В. Павленок, студ., КНУТШ, Київ
lfanddy@gmail.com

УЯВЛЕННЯ ПРО ЗАГРОБНЕ ЖИТТЯ У СКАНДИНАВІВ ЕПОХИ ВІКІНГІВ

Дохристиянські вірування германців описують багато шляхів посмертного існування душі. У світлі скандинавського язичництва епохи вікінгів, уявлення про шлях душі після смерті варіативні, не існує єдиного шляху для всіх, як у християнстві. Хоча, уявлення про Бога-Всеотця дуже тісно переплітаються саме з християнським віровченням, адже він є творцем всього, що існує у світі. Він же створив і людину з душею, яка буде жити вічно і ніколи не помре, навіть коли помре тіло. Але, судячи з скандинавським наскальних зображень, люди там жили в єдності з тваринним світом, паралельно розвиваючи релігійний символізм, який ґрунтується на уявленні про те, що душа може залишати тіло. Джереями реконструкції цих уявлень виступають в основному літературні твори "Старша Едда" та "Молодша Едда" авторства ісландця Сноррі Стурлусона, багато досліджень цих пам'яток, також є археологічні дані, які доповнюють картину.

Основним критерієм поділу цих шляхів є наявність у цьому світі душі померлого, вважає Лоренц Морріс. Так, мертві часто залишалися на землі, перебуваючи в своїй могилі або просто покидали тіло і залишалися неподалік, турбуючи живих. Арабський мандрівний історик Ібн-Фадлан відмічає, що переселення душі померлого у потусторонній світ відбувається тільки після ритуального погребіння, не залежно від того, коли наступив момент смерті. Вони могли перетворюватися на приви́дів, їх труп міг оживати, досить часто вони спокійно проводили час у своїх могилах, але якщо їх тривожили, то вони нападали, поширенням було уявлення і про реінкарнацію, у зв'язку з цим варто задуматись про звичай називати дітей в честь померлих родичів. Але в еддичній міфології більше уваги приділено саме існуванню душі поза межами цього світу і варіанти цього існування наступні.

Перший – Ніфльхейм, був зроблений за багато віків до створення землі. Він нагадує християнське пекло, але не є пристанищем проклятих. Ще його називають царством Хель, а знаходиться воно під землею, яким править дочка Локі. В середині його є потік – Киплячий Котел, а з нього витікають багато річок, ще одна річка тече біля самих його воріт. Один з коренів Іггдрасілю (прототип "дерева життя") тягнеться до Ніфльхейму, досягаючи потоку Киплячий Котел, а знизу цей корінь гризе дракон Ніхдьогг, який перебуває там з безліччю змій. Правителька цього похмурого місця, великанша Хель – звергнута Одинем в Ніфльхейм,

володіє дев'ятьма світами, щоб вона давала притулок тим, хто загинув від хвороб і старості (до речі, вмерти таким способом – це ганьба для воїна). Там високі мури і міцні загорожі. Палати – Мокра Мряка, страва – Голод, ніж – Виснаження, Лежень – слуга, служниця – Соня, падаюча на поріг решітка – Напасть, постіль – Одр Хвороби. Сама вона – наполовину синя, наполовину – кольору м'яса, і легко впізнати її тому що вона сугутиться і вигляд в неї лютій.

Другою обителлю душ після смерті є Гімле – місце, що знаходиться на південному краї світу, найпрекрасніший палац із золота, він навіть світліше самого сонця, вистійть навіть коли впаде небо і загине земля, в тій світлиці завжди житимуть хороші і праведні люди (помітний знову християнський вплив).

Ще одним пристанищем душі є володіння богині Фреї на небі – Фолькванг. І коли йде битва її дістається половина душ убитих, а інша половина – Одіну. Крім того, Фрейя – проводирка валькірій. Фолькванг перекладається як "поле людей" або "народне поле". Вважалося, що жінки також могли потрапити сюди, навіть якщо вони не загинули під час битви.

Варіантом існування душі молодих дівчат було прислуження богині Гевьон. Дівчата, які померли незайманими, ставали її свитою в загробному житті, тому вона характеризується як богиня доброчесності.

І, звичайно, найбільше матеріалів у дослідницькій та міфологічній літературі стосуються найвідомішого пристанища душ воїнів – Вальгаллі. Керує там Одін – Отець Павших, тому що всі хто загинув у бою – його прийомні сини, а звати їх ейнхереї (проте, Жаклін Сімпсон акцентує увагу на люті Одіна, мовляв, він є богом насильницької смерті). Розваги у ейнхереїв – битися і вражати один одного насмерть, із сніданком вони повертаються до Вальгаллі і знову мирно бенкетують. Незліченно воїнів у Вальгаллі, а харчуються вони м'ясом вепру Сехрїмніра, кожен день його варять, а до вечора він знову цілий. Повар – Андхрїмнір, а котел – Ельдхрїмнір. Сам же Одін цього не їсть, а кидає 2 вовкам – Гері та Фрекі, Одін п'є вино і воно йому і їжа, і напої. Також два ворона сидять у нього на плечах – Хугін і Мунін і з світанком він їх посилає на розвідку, а до сніданку вже має від них всі новини про всі битви. П'ють там мед який дає їм коза Хейдрун, яка харчується колючками з дерева Лерад, кожен день вона дає цілий жбан меду, якого вистачає всім воїнам щоб напиться його доп'яну. У Вальгаллі є олень Ейктюрнір, який теж об'їдає це дерево і з його ріг капає вода, яка наповнює потік Киплячий котел у Ніфльхеймі. Прислужують у Вальгаллі валькірії, вони приносять напої до столу і наглядають за посудом та чашами. Одін відсилає їх на усі битви і вони обирають тих хто повинен пасти і вирішують результат битви. У Вальгаллі 540 дверей і з кожних можуть вийти по 800 воїнів.

Археологічно підтвердити вище викладену інформацію вдається частково. Наприклад, за свідченнями Хільди Еліс Девідсон, первісна людина не бачила розриву між світом живих і світом мертвих, а віра в переродження була важливою складовою його релігійного життя. Із наскальних зображень видно, що люди думали, що душа може залишати

тіло. Відповідно, можемо лише припустити, що скандинави могли вірити і в існування країни мертвих, адже існування обрядів і ритуалів, пов'язаних саме з посмертним життям не доведено. Протягом усього дохристиянського періоду, германці практикували як кремацію, так і захоронення в землю чи кургани, групові склепи або одиночні кам'яні захоронення. Далі, колективні поховання, які стали частим явищем при осілому способі життя, і всі відповідні церемонії можуть бути пов'язані з прагненням звільнити дух померлого і підготувати його до подальшої подорожі. Мало того, місця поховань стають тепер джерелом сили і отождінням з посадкою зерна, яке теж, пролежавши у земляній пітьмі деякий час дає початок новому життю – переродженню душі на тому світі. У Петрухіна і Сімпсон описується момент із спаленням мерців: так, чим вище підіймався дим від костру, тим вищим було місце життя душі після смерті, отже, таки вірили у посмертне існування. Допоміжними засобами для подорожі по світу померлих були тура (підтвердження цього є також у Девідсон і Морріса – могили часто будували у вигляді човнів, або його форму викладали з каміння біля захоронення; дуже відомим є також відправка трупу у потойбічний світ на човні по воді, при цьому сам човен із усім необхідним у подорожі по світу померлих підпалювали і пускали річкою, або просто використовували човен як трину) та кінь, який мав допомагати померлому подорожувати по світу померлих.

О. С. Пасічник, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
_asdf_asdf_@ukr.net

НАЙМЕНУВАННЯ ДИТИНИ ЯК РИТУАЛ ПЕРЕХОДУ

Найважливіший момент пологової обрядовості – це присвоєння дитині імені. Основний обряд включення, на нашу думку, є моментом, коли дитині давали ім'я, коли відбувалось в певному сенсі її маркування в цьому світі. Як зазначає А. ван Геннеп, "завдяки найменуванню дитина, по-перше, індивідуалізується, по-друге – включається до суспільства" [Геннеп, ван А. Обряды перехода. – М.: Восточная литература, 2002. – с. 61]. Наприклад, у слов'ян "до хрещення дитина – не хто інший, як чортеня, тобто подвійно нечиста" [Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – с. 327]. Як правило, таке найменування відбувається з певними ритуальними діями, що багато в чому залежить від місцевих традицій. Так, у іранських курдів на сьомий день після пологів святкується приріст сім'ї, повитуха тричі обносить дитину навколо домашнього вогнища, під яким зарита в день пологів пуповина; з цього дня дитина вважається повноправним членом родини і цього ж дня дитину нарікають іменем [Аристов Т. Ф. Очерк культуры и быта курдских крестьян Ирана // Переднеазиатский этнографический сборник – М. : Издательство академии наук СССР, 1958. – с. 247]. Найменування дитини має велике значення і серед африканських племен: "Доки дитина не отримувала певне ім'я, вона не вважалася особистістю, а була чимось

на зразок кокону метелика" [Львова Э. С. Этнография Африки: Учебное пособие. – М. : Изд-во Моск. ун-та 1984. – с. 120]. У корінних жителів Нової Гвінеї дитина привертає увагу громади лише після того, як їй дали ім'я [Дамм, Г. Канака – люди южных морей. – М.: Наука, 1964. – с. 179].

Роль громади в найменуванні дитини, тобто прийнятті нового члена, чітко прослідковується і в слов'янській обрядовості. У слов'ян обряд хрещення (аналог наречення) характеризується насамперед своїм суспільним та урочистим характером: "Існує звичай запрошувати на хрестинний обід усіх жителів селища, хоча приходять, звичайно, не всі" [Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – с. 322]. За даними Марка Грушевського, в українців існували численні прикмети та забобони, пов'язані з обрядом хрестин: "На кумів вибирають звичайно людей з добрими прикметами, бо вважають, що вони переходять на дитину. Вибирають передовсім свояків, яких люблять і поважають... Куми стають по хресті наче родичами... Бути кумом дитини неправого ложа вважається за щастя. За байстря іде в куми охоче дівчина, взявши ніж за пояс і гроші, щоб причарувати багатого. Як за байстря дівка іде кумою, то зараз піде заміж... Існують численні забобони при хресті, що являють собою пережитки давньої віри, свідчать про містичне значення для дитини такої події" [Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – К., 2001. – с. 28-29]. Схожі відомості наводить і В. Кравченко: "Кумами запрошують любляних, запрошує чоловік" [Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. – Житомир : Друкарня "Робітник", Гоголівська, буд. ч. 4, 1920. – с. 135]. У іспанських етносів хрестинам також надається дуже важливе значення, як зазначає Н. Кожановський, "народження саме по собі ще не означає прийняття до громади. Інкorporація здійснюється лише під час спеціальних церемоній – у даному випадку хрестин" [Кожановский А. Н. Народы Испании // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М. : Наука, 1999. – с. 316]. Як правило, цей обряд здійснювався через 8 днів після народження. Церковний ритуал хрещення детально розписаний, ретельно слідували і за його дотриманням. Після хрещення влаштовували урочисту трапезу. Іноді це був простий сімейний обід в будинку породіллі, однак в деяких місцевостях він перетворювався на справжнє свято з танцями та подарунками. Відомо, що раніше було прийнято запрошувати всіх родичів та знайомих і для деяких сімей це було складно у фінансовому плані. Також слід зауважити той факт, що зв'язок хрещених з хрещениками не припинявся протягом подальшого життя [там само, с. 119-121]. І. Остроух називає хрещення (Taufe) головним післяпологовим обрядом у австрійців. Хрещений батько (Pate) і хрещена мати (Patin) відігравали дуже важливу роль у продовж життя хрещеника. Щодо часу, коли саме проводили хрестини, він відрізняється залежно від місцевих звичаїв. У деяких селищах Тироля, якщо дитина народжувалася вночі, то обряд хрещення проводили вже наступного дня вранці. В Каринтії охрещували на третій день після народження (але не в п'ятницю: ва-

жалосся, що в такому випадку дитина буде нещасливою). Святкова трапеза після хрестин характеризувалась урочистістю та великою кількістю запрошених [131, с. 190-191].

Отже, виділимо деякі закономірності розглянутих вище етнографічних прикладів.

По-перше, звичай запрошувати усіх членів громади на хрестинні урочистості пов'язаний з тим, що саме громада приймає дитину до себе (що, власне кажучи, прослідковується і в усіх інших обрядах життєвого циклу – весільних та поховальних, які за своїм характером є суспільно-значимими, оскільки стосуються зміни статусу та кількості членів громади). Незважаючи на те, що в церемоніях найменування можна знайти велику кількість магічних дій, покликаних забезпечити успіх та процвітання новому члену суспільства, головним все ж таки залишається обряд включення. Другий момент, на який треба звернути увагу, – числені захисні магічні дії під час ритуалів найменування (наприклад, покладання у слов'ян охрещеної дитини в кудлаті міхи – символ багатства [Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – с. 324]), на нашу думку, здійснюються саме в момент ритуалу включення (як і взагалі, ритуалу переходу), тому що це мить, коли людина вразлива до зовнішніх впливів – як негативних (їх треба нейтралізувати), так і позитивних (їх треба здійснювати). По-третє, звертає на себе увагу роль так званих "хрещених батьків" (у християнських країнах), яка, як правило, триває від початку самого ритуалу хрестин і продовжується протягом усього подальшого життя. На нашу думку, це слугує інструментом розширення соціальних зв'язків новонародженого члена громади.

Таким чином, найменування дитини знаменує собою її включення до громади і загалом до світу живих. Подальші перехідні обряди, що здійснюються упродовж всього життя людини, знаменують її перехід від одного соціального статусу до іншого, однак, на нашу думку, пологова обрядовість закінчується саме найменуванням дитини, після якого дитина вважається, що дитина остаточно перейшла до цього світу.

Д. О. Рачитских, асп., УРФУ, Екатеринбург, Россия
redfox1691@gmail.com

СМЫСЛОВЫЕ КОРРЕЛЯЦИИ ПОНЯТИЯ "ПРОМЕЖУТОЧНОЕ СУЩЕСТВО" В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И ПСИХОЛОГИИ

Трактат Васубандху "Абхидхармакоша" является одним из важнейших источников буддийского знания. Изучение Абхидхармы является основой буддийской космологии и теории познания, и в этом случае иные школы, также вынуждены опираться на данные знания. Заметим, что исследование системы школы "вайбхашики" в рамках изучения буддизма вообще может рассматриваться как некоторый фундамент. Это вне сомнения та школа, которая сильнее всего повлияла на разви-

тие всего буддийского умозрения, в том числе на южные школы, которые сегодня называются собирательным именем "тхеравада".

Понятие "промежуточное существо" как часть более сложного понятия "промежуточное бытие, существование" рассматривается во втором томе "Энциклопедии Абхидхармы", в третьем разделе "Учение о мире".

В одной из карик Васубандху показывает определение существования как "пять групп привязанностей" (*upadana-skandha*). "Набор индивидуальных психосоматических дхарм, содержащий условия обретения нирванических состояний, характеризует единичный поток сознания, а *upadana* как бы выступает модусом переструктурирования, связывающим дхармы с иллюзией существования субстанциального Я. Таким образом, психика в модусе групп привязанности может быть осмыслена как эгоцентрированная (эмпирическая) личность" [АК. Т. 1 – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т.1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998. С. 125.]. Васубандху разъясняет *upadana* через общее представление об аффектах (*sasrava*), которые есть страдание (*dukha*) из-за того, что находятся в сансарном существовании. Дхармы, подверженные *sasrava* и входящие в набор групп привязанности, определяются также как конфликтные (*sarana*). Это весьма важно, поскольку в данном контексте имеет смысл речь не столько об актуальной конфликтности эмпирической психики, сколько о скрытой предрасположенности к порождению глубинных психологических конфликтов. Что и приводит нас к классической теории Фрейда о бессознательном, в последствии, которая была развита Юнгом. В "Толковании сновидений" бессознательное описывается в близком формате с буддизмом, точнее понимание скрытой предрасположенности к влечениям и т.д. порождают психологические неконтролируемые конфликты в бессознательном. И формат эгоцентричной личности, близок к анализу Фрейда "эго" в "По ту сторону принципа удовольствия". Но главное различие нам показывает само учение буддизма, так как личность не рассматривается как отдельный феномен, а комплекс феноменов, даже в том случае, что они связаны не показывает конкретную аналогию с теориями личности на западе.

Обращаясь к другим карикам, мы можем заметить что, промежуточное бытие тесно связано с рождением, посредством кармического следствия и определенной формой существования, которая указывает при помощи гандхарвы (промежуточное существо) на новое рождение.

Важен момент с процессом зачатия, так как в контексте современной психологии мы видим параллель с фрейдовской теорией, описывающей комплекс представлений, мотивирующих человека на раннем этапе становления личности, то есть Эдипов комплекс. "Увидев там соединение отца и матери, – говорит Васубандху, – [промежуточное существо] испытывает свойственное мужскому полу влечение к матери, если оно мужского рода; в том случае, когда оно женского рода, у него

возникает свойственное женскому полу влечение к отцу. И наоборот, [у него возникает] враждебность [к родителю одного с ним пола]" [АК. Т. 2 – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 2.: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001. С 89.]. Для нас это имеет особый интерес, как пишет комментатор В.И. Рудой: "Представляет, на наш взгляд, большой историко-культурный интерес приводимое Васубандху описание процесса зачатия, удивительным и непостижимым образом совпадающее в основных своих смысловых доминантах с фрейдовской реконструкцией комплекса как совокупности аффективно окрашенных представлений, мотивирующей поведение дитяти на раннем этапе становления личности" [АК. Т. 2 – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 2.: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001. С 89.].

Данный психофизический момент, в очередной раз нам показывает связь между элементами буддийского космоса. Говоря о психике, введение дхармы и кармы как психической основы индивида, можно сказать, что особая динамическая целостность всех элементов вплотную подходит к пониманию части реальных проблем, именуемых на западе "парадоксом психических процессов" [Веккер Л.М. Психика и реальность единая теория психических процессов. 1974, с. 90]. Как известно, суть данного парадокса сводится к тому, что психика всегда описывается только в терминах внешнего мира, которому она не может быть тождественна. Из объективного описания психической жизни у индивидуума, личности возникает иллюзия того что, сознание отражает внешний мир абсолютно тождественно. Иными словами это – иллюзия совпадения внешнего мира и сознания, экстериоризация сознания или проявление сознания во внешний мир.

О. С. Ребров, студ., КНУТШ, Київ
dreerrarr@gmail.com

СЮРРЕАЛИЗМ И ИКОНОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

Считается, что икона открывает мир духовного опыта иконописца.

Пространство в византийской иконе представлено золотым фоном. Этот фон говорит, что святой находится не в привычном нам мире. Оно изолировано от реального мира. Тут можно вспомнить об опыте сюрреалистов, которые изолировали объект от присущего ему контекста или помещали его в невозможный контекст.

В картинах сюрреалистов объект, оторванный от своего контекста, лишается своего привычного смысла. В иконе смысл нарисованного напротив проявляется через уничтожение контекста. Законы перспективы оказываются вовсе не законами, а лишь случайной прихотью не-

доразвитого пространства. Если на иконе и появляются какие-то намеки на дома или улицы, то они вызывают что-то вроде жалости. Пространство показывается убогим.

Вместе с внешним ландшафтом уничтожается и внутренний, как столь же случайный и абсурдный. Святые, ангелы и мученики ничего не хотят, ни о чем не грустят, никого не ненавидят, потому что это поставило бы их в то или иное отношение к объектам, которые им полностью чужды.

Фактура материалов искажена на картинах сюрреалистов и в иконах, стены у сюрреалистов часто сделаны, кажется, не из дерева или камня, а как будто из мыла, у Де Кирико все кажется каким-то чрезмерно гладким и маслянистым, что усиливает ощущение абсурда. В иконах эффект сверхъестественности также отчасти достигается тем, что одежда и кожа не очень похожи на одежду и кожу.

Это вызывает чувство головокружения. Как и пространство православного храма, в котором взгляд теряется не находя себе никакой опоры, ведь у сфер отсутствуют стороны, по которым можно было бы судить о верхе и низе, правой стороне и левой.

Сюрреализм сближает с иконографией и то, что многие сюрреалисты ставили целью освобождение духа от материи.

Можно провести аналогию и с творчеством Марселя Дюшана, который стремился очистить знак от всех значений и таким образом показать, что искусство и язык суть не более чем игра, правила которой можно деформировать или уничтожить. Уничтожая повседневные смыслы, сюрреалисты стремились к трансцендентному молчанию, к тому месту, куда верующих людей ведут иконы.

Молчание вообще важное понятие для православной традиции. Достаточно вспомнить Нила Сорского, который видел единственный способ единения с Богом в молчании сердца. Не лишним будет вспомнить и рассказ Толстого "Отец Сергей" и *Silentium!* Тютчева.

В двадцатом веке живопись обратилась в своем развитии к тем идеалам, которые иконопись преследовала со времен раннего средневековья, эти традиции могут столкнуться, а могут пройти мимо друг друга, встреча Титаника и айсберга не представляется сейчас неизбежной, в бесконечной тьме космических просторов.

А. І. Рома, студ., КНУТШ, Київ
romandri_anna@mail.ru

ІДЕЯ СУДЬБИ У ДАВНІХ ГЕРМАНЦІВ ТА НАРОДІВ СКАНДИНАВІЇ

Перш ніж перейти безпосередньо до тезису, хочу обґрунтувати використання терміну "судьба", адже в українській мові ми звикли вживати слово "доля". На жаль, в цьому випадку "доля" не зможе повністю розкрити даної теми та надати відповідного смислового забарвлення. Семантичне поле слова "судьба" ширше, воно містить різноманітні відтінки, що дає змогу більшою мірою розкрити уявлення германоскандинавських народів.

Наше життя багатогранне та неоднозначне. Умовно його можна поділити на білі та чорні смуги. Чергування цих смуг розцінюється по-різному: як життєві випробування, покарання або подяку за свої справи, логічний результат причинно-наслідкового зв'язку або ж випадковий збіг обставин. Таке розуміння характерно для раціонального погляду сучасної людини. Натомість світосприйняття архаїчної людини зовсім інше – вона усвідомлює себе як частину Всесвіту, отже, всі хитросплетіння життя сприймає як власну участь у незбагненному та неперевершеному циклі подій. Цю участь прийнято називати судьбою.

Коли ми розглядаємо концепт судьби в контексті архаїчних культур, як правило, ми її розуміємо як передбачення – "передбачений людині вище життєвий шлях, що визначає головні моменти життя, включаючи час та обставини смерті" [Толстая С. М. Судьба // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995]. Однак не завжди ми вкладаємо саме такий сенс в розуміння даного слова. Це слово має два основних значення – "уявна сила, що керує подіями життя особи чи колективу; акт даного керування" та "сукупність подій життя конкретної особи чи колективу". Ці значення пов'язані між собою, і що цікаво, якщо подивитись на "судьбу" як життєвий сценарій, витягнутий на часовій осі, і говорити про події, які вже відбулися, то, як правило, матиметься на увазі "історія, сукупність важливих подій". Однак якщо поставити себе на початку цього часового відрізка, то "судьба" буде означати сукупність тих самих подій, визначених заздалегідь [Т. А. Михайлова Осмысление и обозначение "судьбы" в древнескандинавской мифопоэтической традиции // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М., 1997].

У давньогерманських та скандинавських народів судьба характеризується двоякістю та протиріччям. З одного боку, вона розумілась як всезагальна детермінованість соціального життя, влада якої розповсюджується не лише на людей, а й на природу (з якою, варто зазначити, життя людини не має чіткого розмежування). Однак у свідомості цих народів вона не безлика сила, що править всесвітом, і не сліпий рок, а певною мірою внутрішнє призначення людини. І задача полягає в тому, щоб гідно прийняти свою долю, активно та рішуче діяти відповідно до того, що тобі передбачено. Отже, з іншого боку, доля в історії складається не без участі людей, які досягають своїх цілей.

В усіх мовах слово "судьба" багата на синоніми, які, в свою чергу, мають різні відтінки. Поняття судьби у давніх германців та скандинавів було індивідуалізовано, отже мова йдеться про "удачу" або "невдачу". Вони вживали терміни: "hamingja", "gaefa", "heil", "audna", що мали значення "щастя", "вдача", "участь", "доля", та не тільки вказували на певні аспекти судьби, але й означали якості людини, її сім'ї, роду. Найбільш показовим є термін "hamingja" – це особиста вдача і водночас духохоронець, що супроводжує людину протягом життя та покидає в момент смерті, переходячи до його нащадка чи близького родича. Удача може супроводжувати людину протягом тривалого часу, а може й зрадити. [Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних сканди-

навов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994]. Проте варто зазначити, що ця сама вдача не являє собою пасивно отриманого дару, вона потребує постійного підкріплення справами. Для вищезазначених народів характерним є активне сприяння своїй долі.

Однак не можна упустити той факт, що деякі аспекти германо-скандинавської міфології свідчать про те, що під "судьбою" все ж таки розумівся всезагальний детермінізм. Якщо ми розглянемо їхню "вертикальну модель" світу, то побачимо, що в центрі знаходиться ясень Іггдрасіль – світове дерево судьби (в цьому контексті судьба розуміється як сила, що возвеличується над людьми та асами). Біля підніжжя цього дерева три мудрих норни стережуть "колодязь судьби". Норни в скандинавській міфології – нижчі жіночі божества, що визначають долю при народженні. Три таємничі сестри мають імена – Урд (судьба або смерть), Верданді (становлення, дійсний час) та Скульд (необхідність та майбутнє) [*Мифы народов мира*, *Энциклопедия*, *Токарев С.А.*, 2008]. Норни вирізьблюють на дощечках рунічні письмена, таким чином визначаючи тривалість життя кожної людини. Однак існують й інші норни, які приходять до коліски будь-якого новонародженого немовляти та нарікають, ким йому судиться бути: "Добрі норни і славетного роду наділяють доброю судьбою. Якщо ж людині випали на долю нещастя, так судили злі норни" [Edda Snorra Sturlusonar | Finnur Jonsson bjo til prentunar. Reykjavik, 1997. (Пер. по изд.: Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Изд. 2-е. М., 1994)]. У фразеології цієї культури побутує немало зворотів, які пов'язують імена норн не лише з тими, хто "плете судьбу", але й може її "таємно передрікати", отже, норни слугують провісницями. Герої германо-скандинавського епосу нерідко вдаються до допомоги цих віщих дів з метою дізнатися про те, що їм суджено, адже знання наперед свого майбутнього дає змогу кинути виклик долі. [Ганина Н. А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // *Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев*. М., 1997].

Отже, не зважаючи на таку неоднозначність та відмінність у розумінні давніх германців та скандинавів судьби та місця людини відносно неї, як "фаталістична", так і "активістична" концепція заохочує ідею прийняття своєї долі. Судьба є обов'язковою частиною самої людини, її невід'ємною внутрішньою складовою. Це усвідомлення не містить й натяку на те, що долі потрібно сліпо підкоритися, – її треба зрозуміти. Усвідомлення своєї участі у незбагненному вищому задумі допомагає знайти своє місце в світі, розкрити своє призначення. В такому розумінні долі виражається ставлення до самої людини: високо цінується особистість та власна ініціатива, індивід є частиною роду, певної групи, він діє відповідно до загальноприйнятих в суспільстві норм, однак в цьому соціумі він не розчиняється. Можна вважати, що все підвладно "колесу Фортуни", злому рокові чи "Божественному провидінню", однак, незалежно від того, чи може людина вплинути на свою судьбу, вона повинна зустріти її з гідністю та активно сприяти їй.

МІСЦЕ ОРДЕНУ ЄЗУЇТІВ В ІСТОРІЇ РЕФОРМАЦІЇ

У Середньовіччі церковна влада стала панівною політичною і духовною силою. Вона пропагандувала жорстокі тортури і страти в ім'я Христа. Проповідуючи смиренність, бідність і стриманість, церква багатіла, наживаючись на індульгенції.

Рух за реформи у католицькій церкві набув у XVI ст. загальноєвропейський характер і знайшов підтримку у різних верствах населення. Католицька церква з папською курією позбавлялась свого колишнього значення в політичному та духовному житті європейських країн. У результаті поширення світської освіченості і розвитку наукових знань, католики втрачали монополію на освіту і духовне керівництво суспільством.

В ході гострого протистояння з протестантизмом всередині католицизму сталося часткове оновлення, яке дозволило призупинити поширення нового віровчення. Цей процес внутрішнього оновлення отримав назву католицька реформація, або "контрреформація". Найважливішим знаряддям католицької реформації став Орден єзуїтів (*Societas Jesu*, названий по імені Ісуса Христа), засновником якого був дворянин з Іспанської Наварри Ігнатій Лойола (1491-1556). Товариство Ісуса майже відразу зайняло місце передового бійця в боротьбі католицизму з протестантизмом, і продовжує донині відігравати значну роль в житті католицької церкви.

У 1540 р створена Лойолою організація була затверджена папою Павлом III як чернечий орден. Головне зобов'язання, яке брали на себе єзуїти, полягало в тому, щоб безмежно коритися всьому, що накажуть їм майбутні папи. Їх основним гаслом було: мета виправдовує засоби. Орден відрізнявся чіткою ієрархічною структурою: безпосередньо папі підпорядковувалися тільки керівники ордена, а всі інші його члени мали справу зі своїми начальниками, кожен з яких займав певне місце в ієрархії ордена.

Все управління орденом було зосереджено в руках невеликої кількості осіб, яка мали займатися настільки численними і важливими справами і були змушені приховувати свою діяльність і навіть оточувати її таємницею [Бемер г., Ли Г.Ч. Иезуиты, Инквизиция – С-Пб: "Полигон", 1999, с.71].

Напрями діяльності ордена були різні. Єзуїти мали бути неперевершеними і красномовними проповідниками і пропагандистами, здатними спростовувати протестантів та інших еретиків під час теоретичних диспутів. Іншим важливим завданням ордена була політична діяльність: інтриги при дворах королів і князів, шпигунство, виконання делікатних дипломатичних доручень щодо усунення невігідних політичних діячів. Єзуїти показали себе великими майстрами, перш за все тому, що не були зв'язані ніякими моральними нормами, що відповідало не тільки

тодішній практиці, а й теоретичним вказівкам ордена. Їхнє лицемірство і аморальність увійшли в приказку.

Прагнучи всесвітнього поширення і повсюдного панування католицької церкви, Societas Jesu активно втручалися в політику. Єзуїти кожної країни становили "провінцію" ордена, очолювану "провінціалом". Провінціали і заслужені єзуїти становили "конгрегацію" – своєрідний штаб, який допомагав генералу ордена керувати своєю армією, розкиданою по всіх країнах світу [Сказкин С.Д. Книга для чтения по истории Средних веков, Ч.2 – М: "Просвещение", 1970, с.179].

Товариство Ісуса надавало дуже велике значення вихованню солдат ордена, що оберігали католицьку віру. Вони займали кафедри в усіх європейських університетах, створювали школи, коледжі та ліцеї. Єзуїтський орден прагнув захопити якомога більше навчальних закладів, причому не тільки в Європі, але і на Сході.

Під контролем єзуїтів перебували богословські факультети багатьох університетів Європи. Орден, який прагнув до бездоганного виховання своїх майбутніх солдат, справив великий вплив на розвиток європейської педагогіки взагалі. Єзуїти були хорошими вчителями, і випускники їх колегіумів відрізнялися високим рівнем підготовки.

Таким дивним чином перемішалися добро і зло в характері цього знаменитого і загадкового ордену і, напевне, в цьому своєрідному поєднанні і заключається таємниця могутності Товариства Ісуса.

М. С. Смирнова, асп., МДУ, Мариуполь
mary_inspired@mail.ru

КАТЕГОРИЯ "СВЯТОСТИ" В ПРАВОСЛАВНОМ ДИСКУРСЕ

Среди тех категорий, которые занимают главенствующее положение в иерархии категорий религиозного сознания, категория святости наряду с категориями Бог, вера относится к числу первостепенных. Выдвинутый шведским историком религии и теологом Н.Зедербломом тезис о приоритете категории святости над другими категориями религиозного сознания получил поддержку многих крупных философов религии и религиозных мыслителей [Забияко А.П. Категория святости: Философско-религиоведческий анализ : Автореф. дис... докт. филос. наук // А.П.Забияко. – М. 1998. – С.3].

Трудность определения любого понятия, план содержания которого лежит в сакральной, сверхъестественной области, в том, что представления о сакральном включают онтологические, гносеологические, феноменологические и аксиологические характеристики. Поэтому понять его специфику можно только в целостной системе религиозного опыта. Сам термин "святость" как сущностное с абстрактным признаком возникает лишь в начале XX века, когда появляется нужда в абстрагировании свойства от конкретного носителя, в исследовании понятия как самостоятельного феномена культуры. Следовательно, святость тра-

диционно была конкретизирована с тем или иным носителем" [Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры // С.М. Климова. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 31]. Действительно, говоря о святости, невозможно не упоминать ее носителей, которые вместе с тем могут быть и ее источниками (прежде всего это Бог или боги, а также святые или так называемые божественные герои) [Сорокина А.В. "Святость" современного русского героя как следствие трансформации концепта "святое" // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки // А.В. Сорокина. – Нижний Новгород, 2009. – № 1 (13). – С. 144.].

В православном христианстве святость – это онтологическая характеристика, подразумевающая внутреннее преобразование, восстановление первозданной нетленной природы, для людей также восстановление Образа Божия, обожение. Понятие святости связано с учением о спасении. Падший мир будет спасен и преображен в результате Второго пришествия Иисуса Христа, однако отдельные предметы и люди могут при помощи Божественной Благодати, понимаемой как нетварная энергия Бога, приобретать аспект преображенной, прославленной материальности будущего века уже в настоящую эпоху. "Святость есть чистота сердечная, стяжание благодати". Атрибут святого применительно к предметам частично перекрывается со священным, однако последнее выражает в большей степени функциональность предметов и их религиозное назначение, в то время как понятие святого подчёркивает их особые внутренние свойства [Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь–справочник. –Спб.: Изд-во "Гармевт", 1996. – С. 127–128].

Широкий анализ понятия святости дает в своем "Столпе..." священник Павел Флоренский: *"Когда мы говорим о святой Купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее... и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень "свят", то мы прежде всего разумеем именно неотмирность всех этих Таинств. Они – в мире, но не от мира... И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за Таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особливость, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного – того, что называем святым... Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его надмирности, о Его трансцендентности миру...И в Новом Завете, когда множество раз апостол Павел называет в своих посланиях современных ему христиан святыми, то это означает в его устах, прежде всего, выделенность христиан из всего человечества ...". По мысли отца Павла, святость – это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых – она конкретное положительное содержание, ибо природа святости Божественна, она онтологически утверждена в Боге. В то же время, святость, по его мнению, – не моральное совер-*

шенство, хотя она и соединена с ним неразрывно, но – "соприисносущность неотмирным энергиям". Наконец, святость есть не только отрицание, отсутствие всякого зла и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение "мировой реальности через освящение этой последней" [Семененко-Басин И. В. Святость в русской православной культуре XX века: история персонификации // И.В. Семененко-Басин. – М.: Издательский центр РГГУ, 2010. – С. 10]. Эта, третья, сторона святости говорит о том, что она является силой, преобразующей не только человека, но и мир в целом так, что *будет Бог все во всем* (1 Кор. 15, 28). В конечном счете, все творение должно стать иным (*И увидел я новое небо и новую землю* – От. 21, 1) и являть собой Бога. Но в этом процессе со стороны творения активную роль может играть только человек, потому на него возлагается вся полнота ответственности за тварь (Рим. 8, 19–21). И здесь с особой силой открывается значение святых, ставших в условиях земного бытия начатком (Рим. 11;16) будущего всеобщего и полного освящения [Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь–справочник. –Спб.: Изд-во "Герменевт", 1996. – С. 127–128].

Священное Писание и творения святоотеческие постоянно говорят о тех совершенно особых по своей силе и по своему характеру состояниях радости, блаженства или, выражаясь обыденным человеческим языком, счастья, не сравнимых ни с какими обычными переживаниями, которые постепенно открываются у христианина, ведущего правильную духовную жизнь [Осипов А.И. Святость человека в православной аскетической традиции // А.И. Осипов. – М., 2001]. Чаще всего эти состояния передаются словами: любовь и радость, поскольку высших, нежели эти, понятий, нет в языке человеческом.

Таким образом, анализ понятия святости как категории философии предполагает, прежде всего, определения научной области его изучения. Если рассматривать "святость" как категорию именно православного дискурса, то мы выявляем ряд присущих ей специфических коннотаций, выделяющий категорию "святости" из других областей.

О. Л. Соколовський, канд. філос. наук, ЖДУІФ
osokol_83@ukr.net

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДОГМАТУ СВЯТОЇ ТРИЦІ У ВЧЕННІ ПРАВОСЛАВНОЇ ТА ПОМІСНОЇ ЦЕРКОВ

Християнство, незважаючи на багатоманіття течій, постає як цілісна духовна традиція, яка здійснює свою життєдіяльність у конкретних історичних, політичних та економічних умовах. Основною ідеєю християнства була і залишається особистість Ісуса Христа. Ґрунтовний аналіз доктринально-інституційного змісту Помісної Церкви дозволяє класифікувати богослов'я Уїтнеса Лі як вчення з доктринальними відхиленнями [Ответ на обеспокоенность авторов "Открытого письма": О природе

Bora / Christian research. – Charlotte : Christian Research Institute, 2009. – Т. 32. № 6. – С. 15]. Даний вид богослов'я утверджує ортодоксальне вчення, але з часом доповнює його віросповідними твердженнями, які суперечать або підривають основи попереднього вчення.

Доктрину Помісної Церкви про Трійцю ототожнюють з поглядами антитринітарної течії монархіан-модалістів, які пояснювали Трійцю в онтологічному і сотеріологічному значеннях, поєднавши богослов'я та ікономію, що призвело до критики їх позицій з боку богословів. Найповніше вираження і завершення модалізм отримав у римського пресвітера Савелія. Його вчення про різні форми Бога відповідає антитринітарному вченню про Трійцю, але відрізняється тим, що Син і Дух виступають один за одним у різних стадіях. Бог не є одночасно Отцем, Сином і Духом, тому справжньої Трійці не існує. Модалізм рішуче підкреслює єдність сутності Сина і Отця. Але при цьому неможливо правильно визначити людську природу Христа. В модалізмі яскраво виражений раціоналізм, в якому одкровення підміняється метафізичними побудовами.

Прирівнявши вчення Уїтнеса Лі з модалізмом у тлумаченні Святої Трійці, богослови у своїй критиці апелюють до православного розуміння й пояснення даного догмата. Варто зазначити, що вчення про Трійцю виникає одним з перших догматів у перші віки християнства, зокрема Феофіл Антіохійський вже у II ст. н. е. оперує поняттям Трійця. Пізнати Святу Трійцю, за вченням Уїтнеса Лі можливо лише через ікономію. Бог передає людині Духа через Трійцю. Триєдиний Бог: Отець, Син і Святий Дух – це і є ікономія. Для того, щоб усвідомити, що Бог передає людині, на думку Уїтнеса Лі, необхідно визначити Його субстанцію. Сутністю всемогутнього, всеблагого і вселенського Бога є Дух. Бог – Творець і в якості творення прагне продукувати Себе. Тому, все, що Він втілює, повинно бути Духом, Його власною субстанцією. У справі ікономії Свята Трійця пізнається через любов (джерело), благодать (вираження любові) та споглядання (передача любові в благодаті). Подібним чином Бог, Син і Святий Дух – це один Бог виражений в Трьох Особах: Бог – це джерело, Христос – вираження Бога, а Святий Дух переносить Бога в Христі у людину. Таким чином, три Особи Трійці являються трьома послідовними кроками у справі ікономії. Без цих трьох етапів Божественна сутність не змогла втілитися у людині. [Уїтнесс Л. Домостроительство Божье. Коллектор библейской книги / Ли Уитнесс. – М., 2006. – С.13].

Святим Отцям та вчителям східної церкви притаманний апофатизм в розумінні тринітарної проблеми. Однак в ньому виразно вимальовується відношення Божественних іпостасей в лоні Трійці. Так, представники Кападокійського гуртка визначають відношення між Отцем та Сином у Божественній Трійці як предвічне народження, а між Отцем та Духом – як передвічне сходження. В східній богословській традиції Трійця розуміється не як результат процесу, а як первинна даність, що має своє начало в собі самій, через себе і для себе. Зовнішні прояви Бога та Трійці, яка пізнається в її відношенні до тварного, в енергійному вимірі, на думку православних, входили в галузь "ікономії".

Отці Церкви проводять розрізнення між дією природи, первинним буттям Бога і дією волі, як відношенням до іншого. Зокрема, Іоан Дамаскін розрізняє дію по природі – народження та сходження, від дії за волею – створення Світу. Божественна природа, в православному розумінні, обумовлює порядок одкровення та розкриває сотеріологічний задум, у якому Дух через Сина приводить до Отця, в якому відкривається єдність Трьох Іпостасей та здійснюється остаточна досконалість церкви. Отці церкви вважають, що енергії є не створеними, такими, що вічно витікають з єдиної сутності Трійці. Вони є надлишком Божественної Природи, котра не може себе обмежити.

Догматично богослови виділяють певну логіку енергійної дії божества. На шляху ікономії Святої Трійці в світі кожна енергія сходить від Отця і передається через Сина в Духові Святому. Святий Кирил Олександрійський вважав, що дія створення енергійної сутності – є дещо спільне, хоч вона і притаманна кожній особі, як властивість досконалої природи. Отець діє, але через Сина в Дусі. Син діє також, але як Сила Отця, оскільки він від нього і в ньому народжується у власній своїй іпостасі. І Дух діє також, адже він Дух Отця і Сина, Дух всемогутній і сильний [Лосский В.Н. Очерк мистического богословья восточной церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М.: Центр "СЭИ", 1991. – С. 45]. У справі ікономії та спасіння Син і Дух, як розуміють православні богослови, дві Божественні Особи послані у світ єдиною волею Трьох, і одна – щоб з'єднатись з людською природою і її відродити, друга – щоб оживити особистісну свободу людини. Подвійна ікономія Слова і Духа – стверджувальна і вдосконалююча, повідомляє тварі не тільки Буття, але і "благобуття" – здатність жити за благом, тобто удосконалюватися.

Вчення модалізму визначає, що Батько, Син і Дух не вічні і не існують одночасно. Його послідовники вважають, що Батько закінчився з приходом Сина, а Син завершився з приходом Духу. Таким чином, Іпостасі у Божестві існують, змінюючи один одного на трьох послідовних етапах. Однак, вони не вірять в співіснування і взаємоприсутність Батька, Сина і Духу. Православ'я, на відміну від модалізму, декларує співіснування і взаємоприсутність Трьох Іпостасей у Божестві, які існують сутнісно в один і той же час і за одних і тих же умов. Проте у божественному домобудівництві Троє працюють і проявляються відповідно на трьох послідовних етапах.

Таким чином, союз з Богом, про який говорять Помісна Церква, визначає, що людина стає єдиною з Богом через втілені у ній Його якостей і тісно сходиться з Ним завдяки Його перебуванню в людині. Тому доктрина Помісної Церкви про обоження цілком і повністю знаходиться в рамках ортодоксії.

ХАРАКТЕРОЛОГІЧНІСТЬ ДАВНЬОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ КАЛЕНДАРНОЇ СИМВОЛІКИ

Давні слов'яни надавали особливе значення явищам природи. Вони пошановувались, уособлювались у різних образах, їм надавали сакральності. Оскільки природні явища супроводжували наших пращурів усе життя, постає необхідність їх фіксації та упорядкуванні у виді "календаря". Варто зазначити, що слово "календар" не є слов'янського походження. Воно запозичене від латинського "calendarium", що означає "книга обліку боргів" ("Календами" римляни називали дні розрахунку боржників, тобто перші дні місяця).

Календар постає гімном, пісню вшанування води, вогню, сонця, різноманітних явищ природи, врожаю, покійних близьких тощо. Давні слов'яни користувались місячно- сонячним та аграрним календарями. За сонячним календарем визначали Різдво та Івана Купала, за місячним- Великдень та "Русалії" (Зелені свята). За аграрним календарем визначали сезони дощів, холодів, польових робіт і т.д.[Кононенко В.А. Українська міфологія та культурна спадщина- Харків: Фоліо, 2011 р.,ст. 460].

Структура давньослов'янського календаря була фактично тотожною сучасному. Проте була особливість- доба, тиждень, пори року мали свої специфічні позначення (Зима, наприклад, позначалась брамою, під якою падав сніг). Вірили, що рік- то батько, у якого дванадцять синів, котрі мають тридцять синів(днів) та тридцять дочок(ночей). День і Ніч у давніх слов'ян були братом та сестрою. У народі говорили: "Сестра до брата йде гостювати, а брат від сестри втікає". День і Ніч завжди боролися за панування- світло проти темряви та навпаки. Тиждень містив сім днів, які походили від чисел: понеділок- по неділі, вівторок- вторий, середа- по середині тижня, четвер- четвертий, п'ятниця- п'ятий день. Проте тижню притаманна не лише числова особливість, а й статева: понеділок, вівторок, четвер- чоловічі дні; середа, п'ятниця, субота, неділя- жіночі дні. І, відповідно, були конкретні вказівки у ці дні про те, що можна робити чоловікам та жінкам, а чого ліпше уникати. Відомо, що початок доби у південних та західних слов'ян дещо відрізнявся- у одних раніше вставало сонце, ніж у інших. Різнилися й особливості проведення господарства через різні погляди на вірне виконання тих чи інших дій у дні тижня. Поonedілок вважали несприятливим днем для початку роботи. Порушиш вказівку- біда чатуватиме на тебе цілий тиждень. Вівторок- день сприятливий, дозволено займатись господарством. Але у південних слов'ян вівторок вважався "чортовим днем". У середу ліпше не блукати дорогами, бо можна підхопити хворобу. Четвер- день легкий для роботи, дозволялись банні дні. У п'ятницю жінкам забороняли мити посуд: торохтиш тарілками- вороги про тебе торохтітимуть злими язиками. Суботу у різних регіонах сприймали по- різному. У біль-

шості випадків день вважали легким, проте й були інші погляди- жодна активна робота заборонялась, південні побратими вірили, що страшні сні у ніч на суботу могли здійснитися. Неділя- "не діло".

Пори року набули втілення людей, до яких ставились із особливим страхом та шаною: Весна- молода панна, яку оспівували у веснянках, Літо уявляли як милу молодицю, вбрану у все смарагдове, Осінню величали жінку середніх літ, котра несе дари врожаю у кошику, а Зимустару бабу, одягнену у лахміття, у жилах її тече кров біла та віє від неї холодом. У кожен пору року були свої обряди та вірування: "Із перших весняних квітів особливо радіють появі блакитного рясту. Побачивши вперше цвітіння, його швидко зривають, кидають під ноги, топчуть та кажуть : "Топчу, топчу ряст...дай, Боже, потоптати й того року дождати"! А топчуть ряст для того, щоб довго жити". [Максимович М.А. Дні та місяці українського селянина, 1856р., ст. 21.]

Календар гарантував нашим пращурам стабільність та вніс самотність, яку неможливо заперечити і у наш час. Адже усе давнє нанесло відбиток на сучасне.

***І. М. Фенно, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ**
ira.fenno@gmail.com*

ХАРАКТЕРИСТИКИ РЕЛІГІЙНОГО МОДЕРНІЗМУ (НА ПРИКЛАДІ МОДЕРНІСТСЬКОЇ КРИЗИ РКЦ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.)

За умов трансформацій у суспільно-політичному житті, процесів глобалізації, інформатизації суспільства, значних наукових зрушень актуальним постає питання можливості та необхідності реакцій релігійних традицій на ці процеси. І тут прослідковується амбівалентність підходів, що проявляється або у критичному неприйнятті цих змін та їх засудженні чи уникненні якихось адекватних відповідей та реакцій, або у спробах прийняти, осмислити і адаптувати ці зміни до доктринальних настанов та культових практик. Тому у науковому дискурсі все частіше зустрічаються спроби осмислення релігійного модернізму, поєднання і співвідношення традиційного та модерністського у релігійному комплексі. У найбільш узагальненому вигляді модернізм протиставляють фундаменталізму та традиціоналізму, та визначають як філософсько-світоглядний напрямок в межах певної релігії, що відстоює необхідність її змін та розвитку (П. Гуревич). "Будучи одним з видів пристосування релігії і церкви до нових соціальних умов, змінений масовій свідомості, релігійний модернізм виражає тенденцію оновлення релігійного життя" [Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации / П. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 159]. Це оновлення релігійного комплексу стосується введення нових понять та уявлень, зміні форм та богословських обґрунтувань положень віровчення, введенні нових елементів у культову та позакультову діяльність релігійних організацій. Подібні тенденції засвідчують прагнення

релігійної організації певним чином адаптуватись до нових реалій та умов свого існування та реагувати на суспільні запити та виклики. Також, говорячи про модернізм загалом і в релігійній площині зокрема, звертають увагу на таку його характеристику, як використання чи впровадження тих методів, інструментів, понять, які не є усталеними і константо сформованими, тобто питання правильного, істинного чи дієвого вибору переходить у площину власного досвіду та інтуїції, безвідносно до сформованих положень та висновків, що буди прийнятними попереднім поколінням і передавались через традицію та звичай. Але це не означає, що піддаються зневазі, сумніву чи відкидаються взагалі підвалини мислення та буття. У такому випадку, модернізм у релігійній сфері можна визначити як спробу синтезу основних істин релігії з методами та припущеннями модерної думки, використовуючи критерії та поняття, що відповідають викликам сучасного світу [Reardon Bernard (ed.) *Roman Catholic Modernism*. – Stanford, Calif.: Stanford. University Press, 1971. – P.9].

Розвиток католицької теологічної думки кінця ХІХ – початку ХХ століття проходив у напрямку модернізму. Тут варто звернутись до думок Ж. Марітена та Е. Прживари, бо у своїх працях присвячених розвитку католицької думки та історії церкви вони мають спільні ідеї у використанні понять. Вони пов'язували поняття модернізму витоково і розглядали різні його прояви. Для Е. Прживари ключовим було поняття "Пристосування (Anpassung)" і він вбачав протиставлення між модернізмом і інтегралізмом у протиставлення таких понять як "пристосування – незмінність (Anpassung – Unveränderlichkeit)" [E. Przywara, *Katholische Krise*, Düsseldorf, 1967. – p. 250]. І якщо інтегралізм відстоював незмінність католицьких традицій, то реформкатолицизм, так само як і модернізм виходив з ідеї необхідності змін і адаптації церкви до реалій і викликів світу. Ж. Марітен подібно ж зазначав, що об'єднуючою ідеєю мислителів-модерністів є "хронолатрія" (поклоніння часу) та рабське поклоніння моді "to be left behind: that is hell" [Maritain Jacques, *Der Bauer von der Garonne*. – München : Kösel-Verlag, 1969. – p. 132]. Так само, описуючи значення модернізму та неомодернізму, він зазначав, що ця "немодерністська лихоманка" настільки екстремальна і небезпечна, що, якщо порівняти, "модернізм часів Пія Х був лише слабкою сінною лихоманкою".

В енциклопедичному словнику "Релігієзнавство" (ред. А. П. Забіяко, О. М. Красніков, Є. С. Елбакян) подається визначення релігійного модернізму у вузькому значенні як інтелектуальний рух в кін. ХІХ – на поч. ХХ ст. в середовищі католицьких теологів, зусилля яких були спрямовані на реінтерпретацію християнства світлі сучасних наукових знань, філософських концепцій та суспільно-політичних тенденцій і діяли як противага позиціям офіційного католицизму" [Религиоведение: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 647]. Модерністський рух у Римо-католицькій церкві на мав організаційного оформлення, а виник внаслідок теоретичних узагальнень позицій теологів та релігійних діячів з різних країн, яких об'єднувало те, що вони застосову-

вали нові методи до біблеїстики та історії, тим самим здійснивши спробу налагодження діалогу з сучасністю. Внаслідок використання таких методів, віроповчальні істини релігії трансформувались з об'єктивних істин у символи, до феномену чуда знаходились логічні обґрунтування, а християнське одкровення інтерпретувалось раціоналістично, таким чином втрачаючи надприродну витоковість, а розглядалось як узагальнення та вираження релігійного досвіду.

Таким чином, в основі модернізму прагнення оновити теологію, церкву, та й релігію і суспільство загалом. Проголошувалась необхідність перегляду ключових для католицької церкви питань, теологічного, історичного та соціального вимірів, а саме ставлення до Біблії, переосмислення догматів та літургії, теологічних обґрунтувань чуда, віри, таїнств церкви; значення і місія Церкви в історії людства, питання християнської історії; соціальної ролі Церкви. Питань, що в подальшій історії католицької церкви стали, стали ключовими в осмисленні, вже починаючи з II Ватиканського собору.

***А. М. Фесенко, канд.. іст. наук, доц., ДонНТУ, Красноармійськ
libertydonbass@ukr.net***

ПРОВЕДЕННЯ АНТИЦЕРКОВНОЇ КАМПАНІЇ З ЛІКВІДАЦІЇ КУЛЬТУ МОЩЕЙ НА ПОЧАТКУ 1920-Х РР. НА ТЕРИТОРІЇ СХІДНОЇ УКРАЇНИ

Примусове і насильницьке впровадження антирелігійної політики по всіх ланках українського суспільства – від навчальних закладів до повсякденного життя – призвело до глибокої атеїзації громадян і матеріалістичний світогляд міцно вкорінювали в життя населення Донеччини. Партійне керівництво тримало під тотальним контролем питання атеїстичної роботи серед громадян, коректуючи й впливаючи на зміст і форми антирелігійного виховного процесу. Командно–адміністративна система не допускала й жорстоко боролася проти всіляких спроб пронести в суспільне середовище релігійну ідеологію, яка вважалася чужою та ворожою комуністичної ідеології, виховувала з дитинства людину, яка повинна була жити і боротися за перемогу комунізму в країні й по всьому світі.

Радянська влада використовувала й інші методи та форм здійснення антирелігійної пропаганди. Вже на початку 1919 р. більшовики вперше розпочинають антицерковну кампанію, пов'язану з "розкриттям святих мощей". За словами А. Киридон, для більш ефективного її втілення вперше використовується такий засіб пропаганди як кіно. Показово, що одержавши від П.Красікова під час засідання Раднаркома РСФРР 12 квітня 1919 р. повідомлення про наявність кінострічки про розкриття мощей в Троїцько–Сергієвській Лаврі, В. І. Ленін написав доручення секретарю, в якому рекомендував простежити і перевірити, щоб якнайшвидше показати цю кінострічку по всій Москві [Киридон А.М. Час випробування: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917–1930–х років. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2005. – С.93].

Кампанія з ліквідації культу святих мощей в Росії розпочиналася з постанови Наркомюста від 14 серпня 1919 р. про організаційне викриття мощей та від 25 серпня 1920 р. про ліквідацію мощей у загальноросійському масштабі. За період 1918–1920 р. більшовики відкрили майже 60 гробниць з мощами російських святих, серед них Серафіма Саровського та Сергія Радонежського. Кампанія "викриття" розцінювалася православним кліром та паствою як наруга над релігійними почуттями віруючих та викликала хвилю антиурядових виступів. Для запобігання народних виступів ЦК РКП(б) порекомендував губвиконкомам розпочати кампанію по розкритті гробниць зі створення спеціальних комісій, які повинні були складатися з партійних і радянських працівників, наукових експертів та духовних осіб.

Для ілюстрації відношення радянських лідерів до святих мощей слід навести висновок заступника наркома юстиції РРФСР П.А. Красікова на шифротелеграмму з Костроми про розкриття мощей преподобного Варнави Ветлужського: "Срібна гробниця на загальній підставі підлягає вилученню. Тому розкриття та вилучення слід здійснювати, зобов'язавши місцевого священика або іншу церковну особу сприяти цій операції. Губернський виконавчий комітет повинен призначити в комісію відповідальну особу, що стежитиме за правильністю операції. Якщо немає внутрішньої труни, то мощі слід помістити, після розкриття, в особливий ящик і переправити в губернський музей або до Москви. Розкриття має обов'язково передбачати подальше вилучення так званих "мощей". При розкритті мають бути присутні в храмі тільки члени комісії, духовенство (бажані представники від місцевих робітничих організацій). Якщо очікуються ускладнення негайно повідомити в ДПУ" [Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925. – М. – Новосибирск: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), "Сибирский хронограф", 1997].

На початку 20-х рр. кампанія ліквідації мощей торкнулася і України. Кампанія почала розгортатися на шпальтах українських газет із публікацій статей із закликами ефективно провести кампанію та як найактивніше вести боротьбу з релігією через викриття релігійних марновіrstв. Подекуди залишки мощей святих виставляли для публічного огляду, що повинно було справити негативне враження на радянських людей. Але інколи подібні акції не давали очікуваних результатів. Так сталося на початку 1921 р. з мощами св. Феодосія Чернігівського, які повністю збереглися [ЦДАГО України, Фонд 1. – Оп.20. – Спр.585. – Арк.64]. Кампанія ліквідації мощей пройшла і Донеччиною. Були розкриті мощі Афанасія Афонського, св. Харлампія та Василя Цесарійського, які зберігалися в Святогірсько–Успенському монастирі. У Маріуполі в 1924 р. було розкрито гробницю з мощами св. Ігнатія. Зневага до почуттів віруючого населення змусила Патрірха Тихона звернутися до радянських можновладців із застереженням, що подібні дії можуть мати непередбачувані наслідки та можливу непокору віруючих радянській владі. Поступово процеси викриття мощей уповільнюються.

Окремо слід згадати про такі специфічні прояви релігійності, як спалахи "чудес". Серед "чудес" найбільш поширеними були: оновлення ікон та хрестів, видіння священного вогню і ліків святих та інші. Період 1923 – 1924 р. був апогеєм "чудес". Особливого резонансу набули події в Подільській губернії, де паломники прагнули побачити "Калинівське чудо", крім того спостерігається сплеск різних проявів релігійного фанатизму, фіксувалася низка "оновлень" ікон та хрестів (до 500 випадків), а в деяких селах протягом дня до 50 ікон [Киридон А.М. Час випробування: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917–1930-х років. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2005., – С.290]. У 1924 р. влада зареєструвала 586 випадків "чудес", але вже наступного року їх кількість різко зменшується до 53 [ЦДАГО України, Фонд 1. – Оп.20. – Спр. 748. – Арк.42]. Це пов'язувалося з ефективним виконанням відповідних інструкцій місцевими органами ДПУ щодо "епідемії містицизму" [ДАДО, Фонд Р–2375. – Оп. 2. – Спр. 38. – Арк.27]. Так, наприклад, у звіті за серпень–вересень 1924 р. зазначається: "Губернський ліквідаційний комітет займався питанням про чудеса у Луганському окрузі "про криничку у Киселевській балці" – чудо це в серпні місяці було ліквідоване" [ДАДО, Фонд Р–2375. – Оп. 2. – Спр. 40, – Арк.14].

Є. А. Харьковщенко, проф., КНУТШ, Київ
sacerdos@ukr.net

ОЦІНКИ ПРОЦЕСІВ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ КИЇВСЬКОЇ РУСІ В ДОСЛІДНИЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Прагнення узгодити численні свідчення щодо запровадження християнства на Русі в середині IX ст. з офіційно утвердженою версією про Володимирове хрещення 988 р., що було освячене церковною традицією, породило цікаву концепцію про багатоступінчатий процес християнізації нашої країни. Виклад цієї схеми знаходимо в Густинському літописі, де подано хронологічну схему з п'ятьма послідовними етапами досліджуваного процесу [Густынская летопись // ПСРЛ. – 1845. – Т. 2., 251–256]. Перший етап – місія апостола Андрія; другий – хрещення Болгарії і Моравії у 60-х роках IX ст.; третій – Аскольдове хрещення в другій половині IX ст.; четвертий – хрещення Ольги; п'ятий – Володимира.

Додавши до пропагованих ними християнських цінностей обережну й далекоглядну політику, Ольга і Володимир досягли успіху в запровадженні християнства в Київській Русі. До того ж були використані обставини послаблення внутрішньополітичного стану Візантійської імперії. Контекст цих подій викладено у "Повісті врем'яних літ", і він добре відомий. Будь-яке інше трактування або уточнення запровадження християнства довго не могло подолати традиційні релігійні стереотипи.

Однак неупереджене вивчення змісту киеворуських літературних пам'яток цього періоду – "Повісті врем'яних літ", "Слова про Закон і благодать", "Сказання про Бориса і Гліба" – доводило те, що Київська

Русь прагнула зайняти чільне місце в християнському світі через розбудову власного слов'янського варіанта християнства, сміливо взялася за створення своєї самочинної і самоуправної церкви. Тому протягом ХІХ – ХХ ст. такими вченими, як Є. Голубинський, М. Грушевський, М. Присьолков, М. Брайчевський було розпочато дослідження історичного матеріалу, який допоміг би відтворити об'єктивну, не спотворену коментарями наступних століть картину проголошення християнства офіційною релігією Київської Русі. Процес таких досліджень ставив собі за мету виявити витоки київського християнства, його культурні, ідейні, ментальні особливості, філософсько-богословські основи, які загалом характеризуються як софійні.

Однак до цього часу ці студії не дали ґрунтовної й масштабної відповіді на поставлені питання. "Неясністю оплутаний, – вважає український діаспорний дослідник ХІХ ст. М. Чубатий, – перший етап християнізації Русі-України та її північних колоній, майбутніх територій двох великих східнослов'янських народів, російського та білоруського. Повна мовчанка панує про справу організації церкви на території киеворуської держави в основному джерелі українського та східноєвропейського минулого, в "Повісті врем'яних літ". Неясність панує щодо ставлення в Київській Русі до обох центрів розколотого християнства, до Риму і до Візантії, від 1054 р. аж до кінця ХУ-го століття" [Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. (Від початку до р.1353). – Т. 1. – Рим – Нью-Йорк: Видання Українського католицького університету, 1965. – С.252].

Причину цієї "неясності" ми вбачаємо в тому, що київське християнство і церква в Київській Русі відігравали величезну, якщо не вирішальну роль на першому етапі національно-державного життя українського народу після прийняття християнства князем Володимиром. Водночас ми не заперечуємо значущої ролі та місця церкви упродовж наступних століть, оскільки християнство стало основною філософією українського народу, особливо в період монголо-татарського нашествия, а також в умовах ворожих акцій щодо України інших, навіть християнських (православних) завойовників, які, будучи "православними одновірцями", вороже ставилися до ідейно-філософських основ і своєрідності київського християнства. Тому противники ідеології і практики київського християнства постійно цензурували церковну теорію, історію та джерела, на які спиралася життєва філософія східнослов'янського етносу.

Одним з таких опонентів київського християнства була Візантійська імперія, яка, окрім апологетичної філософії цезарепапізму, єдності державної і церковної влади, мала шовіністичну ментальність своєї християнської вишості, пріоритетності. Цей клерикальний шовінізм ґрунтується на тому, що всі народи, навернені до християнства, мали бути залежними не тільки від візантійського патріарха, а й одночасно і від візантійського імператора. "Навернена Русь", твердив патріарх Фотій, "це наші друзі і піддані". Це є найперша апробація імперської концепції "дружби народів" на південному сході Європи. Отже, на цій ідеологічній імперській платформі ґрунтувалася державно-церковна політика Візантії до Київської Русі і київського християнства. Всі навернені до християнства

з Візантії сусідні їй народи від самого початку своєї християнської церковності боролися за національну і церковну самостійність, бо не бажали, стаючи друзями-християнами, водночас бути вірнопідданими візантійського імператора.

Саме в цьому слід шукати причини того, що відразу після прийняття Київською Руссю християнства зростали і употужнювалися спроби Візантії ідеологічно, культурно і церковно підкорити собі Київську Русь, уніфікувати київське християнство на візантійський кшталт. Уся вітчизняна церковна література піддавалася жорсткій візантійській цензурі. Саме в цьому причина "затемнення" багатьох аспектів самобутнього розвитку київського християнства. Саме в цьому слід бачити причину того, що у першій історії киеворусів – "Повісті врем'яних літ", писаної виключно духовними особами, жодним словом не згадується про початок організації та особливості функціонування християнської церкви у Київській Русі, немає будь-якої інформації про філософсько-богословські основи київського християнства, надто скупо характеризуються перші митрополити русичі-українці – Іларіон і Климент Смолятич. З української церковної літератури періоду Київської Русі старанно викреслювалося все, що мало характер самостійної діяльності київського християнства.

Другим цензором церковної літератури, а отже й церковної самостійної діяльності київського християнства згодом постала Московія. Успадкувавши від Візантії імперську амбіцію бути цензором усього християнського Сходу і навіть Заходу – "третім та останнім Римом", Москва здійснювала жорстку цензуру всієї церковної і світської національної літератури в Україні, яка ще збереглася від часів монголо-татарської руйни. Відтоді на території Великого Московського князівства з'явилося багато переробок літописів і церковних творів князівської доби, в яких рішуче відкидалося усе, що не відповідало духові та основам імперської церковної і державної політики Москви і вставлялися нові додатки (інтерполяції), які відповідали гегемонізму московської державної і церковної політики.

Перецензурована "Повість врем'яних літ" не тільки затемнила погляди на сутність і природу київського християнства, а й переплутала історичні події і постаті так, що дослідники до цього часу не можуть об'єктивно відтворити процеси християнізації Київської Русі. Треба віддати належне А. Шахматову, М. Никольському, Д. Лихачову, які зробили значний внесок у прояснення "темних місць" історії Київської Русі і дали можливість належним чином оцінити характер і особливості київського християнства. Д. Лихачов відтворив критично виправлений текст цієї важливої, можна сказати, першої національної історичної пам'ятки, зробив фундаментальні коментарі до неї, відтворив процес її цензурування і доповнення.

Всупереч дослідженням вищеназваних вітчизняних вчених можемо зафіксувати схильність деяких зарубіжних дослідників спрощувати і дещо принижувати українські національні витоки, а також притаманні українськй етноконфесійній ідентичності особливості київського християнства. У Київській державі ці автори вбачають лише варязьку державу, а в Київській церкві – тільки слухняну і культурно залежну від Візантії

церковну провінцію. Такою тенденцією до спрощення київської дійсності, а отже й київського християнства відзначаються праці німецьких дослідників Аммана, Міллера, Дельгера та інших відомих європейських вчених. Така ж тенденція до спрощення характерна для праць чеського професора Дворніка, який вважав Київську Русь "предтечею Росії", а київське християнство "прообразом" московського християнства.

Водночас маємо науково виважені, нетенденційно спрямовані і не апологетичні щодо московського християнства висновки про сутність, природу, способи функціонування київського християнства таких російських дослідників, як Г. Федотов і О. Шмеман. Вони доводять, що ідеали київського християнства істотно відрізняються від ідеалів християнства візантійського та московського. На думку Г. Федотова, відносини між церквою і державою в період київського християнства можна розцінювати як "найкраще втілення християнства". У цьому відношенні, підкреслює Г. Федотов, поміж періодом київського і московського християнства "немає жодного зв'язку" і спадкоємності. Російський богослов О. Шмеман звертає увагу на гармонію "поміж церквою і державою" в Київській Русі, на "пріоритетне домінування" в киеворуській державі і київському християнстві "морального закону". Порівняно з київським періодом християнства, підкреслює О. Шмеман, московський період християнства потрібно оцінювати як "його деградацію".

Крім названих російських вчених, неупередженими щодо ідеологічного тиску Московської патріархії є праці А.Карташова. В них автор незалежно, досить об'єктивно і зважено оцінює різницю між київським і московським християнством.

Отже, на підставі досліджень вищезазначених авторів від Є. Голубинського і до Д. Лихачова та М. Брайчевського можна зробити аргументований висновок про те, що киеворуські церковні і політичні кола вели перманентну і вперту боротьбу з візантійськими чинниками в Київській Русі за самочинне, незалежне і самостійне функціонування теорії і практики київського християнства.

А. О. Черненко, студ., КНУТШ, Київ
annafllyche@gmail.com

РОЛЬ КУЛЬТУРНИХ РЕПЛІКАТОРІВ ДЛЯ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ

Основні принципи сучасної еволюційної теорії можна спробувати перенести на тло культурної еволюції. На думку Р. Докінза, за допомогою теорії еволюції спростовуються два найсильніших аргументи на користь існування Бога. В першу чергу, так званий "аргумент від неймовірності", який стверджує, що ймовірність виникнення складного організму настільки ж мала, як виникнення в результаті урагану на звалищі готового до польоту "Боїнга-747". Ще один аргумент, який спростовується за допомогою теорії еволюції – телеологічний. Твердження "ніщо нам відоме не виглядає створеним, поки його не створять" втратило свою силу після

появи дарвінізму [Докінз, Р. Бог как иллюзия/ пер с англ. Н. Смелкова. – М.: Колибри, 2008. –С.82]. Природний відбір – це спосіб виникнення живих істот котельної складності без втручання творця. За допомогою теорії еволюції шляхом природного відбору. Питання ставиться так: якщо релігія існує, необхідно зрозуміти, чому вона існує, яку "корисну" (в дарвіністському сенсі слова) функцію виконує в суспільстві. Р. Докінз розглядає релігію як "субпродукт" деяких глибинних психологічних властивостей, які дійсно допомагали виживанню людини. Одним з таких властивостей є довіра без міркування. Очевидно, що виживання людської дитини у величезній мірі залежить від передачі досвіду попередніх поколінь, тому "виграшною стратегією" є не перевірка того чи іншого твердження дорослих на власному досвіді, а беззаперечна віра цьому твердженню. Іншими властивостями, що допомагають людині вижити, але мають схильність до релігії в якості побічного продукту, є схильність до телеології і схильність до "дуалізму" (коли свідомість і матерія розуміються як дві різні субстанції). Вони необхідні для найкращої орієнтації в навколишньому світі, для передбачення поведінки об'єктів.

Для Р. Докінза еволюціонізм – це більше, ніж робоча теорія біологічної науки. Дарвінізм, на думку Р. Докінза, сприяє "пробудженню свідомості", "стимулює думку і в інших галузях знання" [Там же. – С. 118]. В своїй книзі "Егоїстичний ген" він намагався доказати, що принципи дарвінізму проявляються також і в позабіологічних феноменах, таких як культура і комп'ютерні віруси, що і втілює в себе знамениту теорію мемів. Частково, теорія мемів повторює гіпотезу Буайє про закріплення в культурі мінімально контінтуїтивних ідей, тобто таких, що є занадто фантастичними. П. Буайє певний, що релігійні та міфологічні ідеї ґрунтуються на репрезентаціях реальності і додають до них деякі подробиці, які є контрінтуїтивними по відношенню до основних, інтуїтивним, уявленням про фізичний світ, рослин, тварин, людей і рукотворних об'єктів [Boyer, P. TheNaturalnessofReligiousIdeas: UniversityofCaliforniaPress, 1994. – pp. 104 – 110]. Людина за допомогою своєї інтуїції та життєвого досвіду може бути певна, що якщо вона вийде на двір, коли йде дощ, то через певний час вона буде мокрою, але навряд чи в неї вийде переміститись від точки А до точки Б, залишаючись сухою, проте в той самий момент людина може вірити, що дощ є посланним Богом задля тієї чи іншої мети, чи засуха є покаранням за неправильні дії вищими силами. Релігійні ідеї міцно пов'язані з важливими інтуїтивними ідеями, тому так легко відкладаються в нашої свідомості і при цьому передаються наступним поколінням. Це називається принципом закріплення мінімуму контрінтуїтивних ідей (МCI). Р. Докінз йде далі, говорячи про те, що релігійні ідеї так легко залишаються та передаються тому, що вони є паразитами. Саме паразитам вдається так легко розповсюджуватись. Проводячи паралель між культурною та генетичною еволюцією, він зазначає: "У центральну теорему замість поняття "гени" можна підставити більш загальне поняття "реплікатори". Факт повсюдного поширення релігії може означати, що вона дійсно приносить користь, але зовсім не обов'язково нам або нашим генам. Релігія, можливо, приносить користь лише самим

релігійним ідеям, які поводяться в даному випадку як реплікатори, до деякого ступеня схожі на гени" [Докинз, Р. Бог как иллюзия/ пер с англ. Н. Смелкова. – М.: Колибри, 2008. – С. 173.]. З одного боку, він заміщує поняття "ген" терміном "реплікатори", але лише в контексті релігійних ідей. Молекула ДНК стає таким реплікуючим геном, адже все культурне середовище людини, для Р. Докінза, з часом еволюції створило новий вид культурної одиниці, яка має назву мем. Мем є такою культурною одиницею, яка утворилась в наслідок мутації, передачею від одного мозку до іншого. Теорія мемів по факту і є культурними реплікаторами, які у вірусний спосіб розповсюджують релігійні ідеї, які легко сприймаються.

Д. Спербер у роботі "Пояснюючи культуру. Натуралістичний підхід" висуває дві основні тези: реплікатор в цілому не повторює, а трансформує; трансформація відбувається в результаті конструктивних когнітивних процесів [Sperber, D. ExplainingCulture: a NaturalisticApproach, Oxford: BlackwellPublishing, 1996. – p. 101-105]. Тобто, копії реплікаторів не обов'язково мають відповідати оригіналам, у процесі передачі може статись видозміна реплікатора, який ще в більш вульгаризований спосіб може видозмінити релігійні ідеї людині. З іншого боку, як пояснити, наприклад, той факт, що в сім'ї, абсолютно віруючій, може вирости дитина, яка буде абсолютно індиферентна, або негативно налаштована проти релігії, вбачаючи в ній вселенську змову? Тобто, реплікатори по своїй суті не завжди бувають точними.

А. Гірц взагалі вважає, що існує певна змова родословних ідей між Р. Докінзом, Д. Деннетом та П. Буайє. Акцентуючи на тому, що Р. Докінз ґрунтується на Д. Деннеті, який посиляється на П. Буайє, а той, в свою чергу, на Докінза, а всі три автора беруть в основу саме Дарвіна. У чомусь він все-таки є правим. Наприклад, Д. Деннет, наслідуючи Р. Докінза, використовує поняття мема, говорячи про те, що мемом він стає тільки в результаті передачі від однієї свідомості до іншої, такий собі вид культурної трансформації на генетичному рівні. Згідно Д. Деннета, релігія є продуктом накопичення мемів. Мем є "реплікатором культурного походження" (наприклад, слова, пісні, артефакти), який сліпо конкурує з іншими мемами за те, щоб потрапити в людський мозок і зберегтись в ньому. На несвідомому рівні. [Dennett, D.C. "TheNewReplicators", inM.Pagel (ed.), EncyclopediaoofEvolution, pp. E83-E92. Oxford: OxfordUniversityPress, 2002. – p. 82]. Таким чином, релігійним ідеям, як особливому виду культурних реплікаторів, притаманний нав'язливий, повторюваний стан, який на підсвідомому рівні прагне укорінитись у вигляді копій моделей, але таких копій, які по своїй суті радше схожі на фікції, що засмічують мозок людини, адже забивають пам'ять. Окрім того, Д. Деннет впевнений, що релігійні ідеї так добре приживаються в суспільстві, бо майже завжди направлені на групу людей, яка в свою чергу направляє її на іншу групу, створюючи таким чином інтенційний ланцюг, який допомагає мемам розповсюджуватись. "Меми, які стимулюють солідарність групи людей, найвищою мірою пристосовані (як меми) до обставин, при яких виживання носія (і тому – пристосованість носія) залежить самим безпосереднім чином від об'єднаної сили групи

носіїв. Успішність таких інфікованих мемами груп сама по собі є потужним механізмом ретрансляції, посилюючи цікавість і заздрість зовнішньої групи, і таким чином, роблячи більш пронизливими лінгвістичні, етнічні та географічні бар'єри" [Dennet. D.. BreakingtheSpell: Religionas a Natural Phenomenon, 2006.— р. 184.]. Ілюстрацією такого погляду, на нашу думку, є екуменічний рух у прояві спільноти Тезе, яку відвідують молоді люди з усіх континентів, різних конфесій. Молитва Тезе має свій унікальний характер, утворюючи новий стиль церковної музики. Тексти не є словесно наповненими, але включають в себе глибокий зміст, побудований на коротких фразах, взятих із псалмів чи інших книг Святого Письма, які повторюються кілька разів, втілюються у музиці та молитвах, де пісні виконуються на багатьох мовах і все більше впроваджуються елементи православної традиції. Надзвичайно популярним став стиль виконання пісень Тезе, вироблений Жаком Берт'є. Це короткі музикальні фрагменти, що ритмічно повторюються до 15 разів і перериваються короткими періодами мовчанки. Згодом слідує кульмінація – десятихвилинне мовчання [Community "Taize" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.taize.fr/en_article681.html?lang=uk]. Такий вид молитви утворює особливий вид атмосфери, який сприяє долученню до "релігійного єднання" представників різних країн, уникаючи як мовний, так і догматичні бар'єри. А культурний реплікатор відносно релігійних ідей є одним із найбільш проявлених у такому середовищі.

Меми є "одинацями культурного наслідування". Вони – реплікатори. Реплікатор – це "масив закованої інформації, здатний створювати свої точні копії, іноді здійснюючи при цьому помилки – "мутації"". Ті реплікатори, які володіють хорошими здібностями, копіюються краще і збільшуються в числі за рахунок зменшення числа реплікаторів з гіршими здібностями. Біолог Т. Дікон показав, що робити "інформацію" якоюсь внутрішньою якістю мема неправильно. Дікон стверджує, що меми, як і гени, "не можна зрозуміти, не розглянувши їх впровадження в динамічну систему, яка і наділяє їх функцією та інформаційним змістом" [Geertz, A. W. (2008) "How Notto Dothe Cognitive Science of Religion Today", Method&Theoryinthe Study of Religion 20 (1): 7 – 21]. Відповідно, Т. Дікон стверджує, що гени і меми не є місцем процесу реплікації, так само як і деякими функціональними одиницями інформації. Вони репліки, а не реплікатори. Вони скоріше схожі на скупчення інформаційних вузлів у системі.

Д. Д. Чувашова, асп., КНУТШ, Київ
dayanachoo@ex.ua

ВЧЕННЯ ПРО СЛУЖІННЯ ЯК СПОСІБ ФОРМУВАННЯ ЖІНОЧОГО ІДЕАЛУ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Тема положення жінки в релігії, зокрема в православ'ї, католицизмі та протестантизмі, довгий час або не розглядалася взагалі, або розглядалася односторонньо і була сповнена стереотипів. У зв'язку з зростан-

ням інтересу до даної проблематики важливо виробити більш об'єктивний і цілісний погляд на роль і місце жінки згідно з релігійними віровченнями, чим і визначається актуальність теми.

До безпосереднього вивчення аспектів релігійної освіти та прав у ній жінок в даний час звертаються наступні релігієзнавці і правознавці: Гараджа В. І., Зуєв Ю. П., Колодін О. В., Костикова М. Н., Кудріна Т. А., Куніцин І. А., Мітрохін Л. Н., Овсієнко Ф. Г., Трофимчук Н. А. та інші. Окремі аспекти релігійної освіти знаходилися в полі зору класиків світової соціології Вебера М., Дюркгейма Е., Манхейма К.

Сучасне християнство, представлене трьома напрямками – православ'я, католицизм, протестантизм, – як і кілька століть тому, розходиться в питанні про роль жінки в житті Церкви і світу. Єдина традиція, висхідна до часів Христа, говорить про жінку як про невтомну помічницю, чуйну слухачку, вірну дружину, що несе родині мир. Але в кожному з відгалужень спостерігаються різні підходи по відношенню до жінки. У релігіях стародавнього світу, а також в деяких нехристиянських віруваннях, жінці, поряд з чоловіком, дають право священнослужіння. У православному християнстві жінка цього позбавлена [Безносова О. В. Образ женщины в протестантизме / О. В. Безносова. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/kobieta.doc]. Протестантизм ж з самого початку свого розвитку орієнтувався на інше ставлення до ортодоксального укладу. На зміну старій релігійної філософії прийшла нова, яка витіснила колишні стереотипи, прагнучи переосмислити всі канони. Можливо тому жінки в протестантизмі не обмежуються своєю співучастю в служінні Богу, а прагнуть до рівноправності і претендують на служіння в Церкві, яке вважалося винятково чоловічим привілеєм.

Перші кроки до нового погляду на жіноче служіння були зроблені в протестантських громадах в другій половині XVII століття. У 1666 році Маргарет Фелл, дружина засновника квакерів Джорджа Фокса, написала маніфест, в якому наполягала на тому, що жіноче проповідництво не заборонено в Святому Письмі. Вважається, що саме квакери першими дозволили жінкам виконувати обов'язки проповідників нарівні з чоловіками. Обговорення можливості допустити жінок до повноцінного пастирського служіння почалося в XIX столітті в зв'язку з загальним рухом за права жінок. Елізабет Бер-Сіжель пише про те, як жіночий рух пробиває шлях до участі в різних видах церковного служіння. Вона зазначає, що вже з кінця 19-го століття стали захищувати на протестантські богословські факультети жінок, стали видавати дипломи, які були необхідні для пасторів в реформаторських церквах [Бер-Сіжель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. М., 2000].

Прихильники ординації жінок посилаються на першу главу Книги Буття, де розповідається про створення чоловіки і жінки як про єдиномomentний акт. Крім того, Христос приходив на землю для того, щоб втілити нове творіння. А тому у Христі вже немає ні чоловічого, ні жіночої статі, бо все в Ньому одне.

Заклики дозволити ординацію жінок стали частиною руху за безперешкодний доступ жінок до здобуття вищої освіти і будь-яких професій.

У 1852 році Лідія Секстон стала першою жінкою, яка отримала офіційну ліцензію на проповідництво від Церкви Об'єднаних Братів (нині це частина Об'єднаної методистської церкви) [Бурега В. В. Проблема жіночого священства у сучасному протестантизмі / В. В. Бурега. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/2364041.html>].

Цілком зрозуміло, що надання жінкам можливості нести повноцінне пастирське служіння в протестантських конфесіях тісно пов'язане з процесами секуляризації. Це один з важливих аспектів секуляризації західного християнства. Прихильники ординації жінок всіляко підкреслюють, що протягом останніх двох століть жінки домоглися рівних з чоловіками прав, і це повинно відбитися і в відповідному врегулюванні статусу жінки в церковній громаді.

З. В. Швед, докт. філос. наук, КНУТШ, Київ
shwedzoya@yahoo.com

ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ ЯК УМОВА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

При аналізі впливу релігійного фундаменталізму, методологічно доцільним є конкретизація визначення даного поняття у відповідності до мети дослідження та специфіки самого предмету відносно якого виступає мова. Оминаючи бажання надати універсальну дефініцію ми послугувуватимемося таким визначенням поняття релігійний фундаменталізм, в якому останній виступатиме як "ідеологія релігійних та релігійно-політичних рухів і течій, що активно виступають за повернення до витоків чи богословської основи віровчення за повернення вірі її первісної чистоти" [Бучма О.В. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О.В. Бучма // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 35. – С.70]. Я бачимо, дане визначення містить у собі дві можливі моделі інтерпретації, згідно з якими одна – включає вимоги повернення до автентичного тлумачення священних текстів, а друга – наголошує на "поверненні до богословських основ віри", що не одне й те саме. Протестантському фундаменталізму (з деякими особливостями в Латинській Америці) властивий якраз перших підхід. Ми можемо констатувати, що поширення євангельських рухів здійснювалося завдяки проектам соціальної допомоги та харитативної діяльності, які також є елементами лібералізації суспільного життя. При цьому протестантський фундаменталізм вкрай негативно ставиться до лібералізації в тлумаченні священних текстів, що за їх переконанням призводить до викривлення та неправильного розуміння першооснов релігійного вчення. Не менш значущим є той факт, що зменшення, або звуження прав громадян чи позбавлення їх доступу до різних форм легального соціального протесту може призводити до виразу соціального незадоволення в релігійних протестних рухах, до яких вдаються наприклад релігійні громади Чилі. Фундаменталістські течії в протестантизмі пропонують своїм adeptам впевненість на психологічному, соціальному, політичному, антропологі-

чному рівнях. Кожен з них, у власному аспекті, забезпечує особистість відповідними критеріями впевненості у сфері емоційної, етичної, соціальної та політичної ідентифікації. Ще один момент, на якому хотілося би зупинитися, торкається проблеми визначення причин формування та змісту ідентичності в процесі глобалізації. Як відомо поширення релігійних комунікативних каналів взаємодії у сучасному світі відбувається вже у постінформаційному суспільстві. В такій ситуації створюються умови для виникнення нового типу об'єднань, здатних до сприятливих форм мобільності (культурної, соціальної тощо), що консолідовані на новій ідеологічній основі, складовою якої можуть бути ціннісно-сміслові ідеї вкорінені в релігії. Як зазначав Анатолій Астаф'єв "за умов формування й постійної трансформації нового мислення, старі (класичні ідеології) з більш менш чіткими схемами розуміння тих чи інших сфер суспільства, політики за нових умов просто "не спрацьовують", оскільки їхні мовні систем (фразеологія, риторика, інструменти пояснення, категорії, поняття тощо) не здатні виробити адекватне тлумачення реальності" [Астаф'єв А.О. Національна ідентичність у сучасному світі // Українська політична нація: ґенеза, стан, перспективи / за ред. В.С. Крисаченка. – К.: НІСД, 2003. – С. 219]. При цьому, динамічність релігійного дискурсу містить потенційну здатність до швидкого реагування на виклики суспільного-політичного життя до якого ми можемо віднести виникнення постнаціонального суспільства не позбавленого все ж таки ідентичності якого визначаються його культурні особливості.

Як відомо проблему релігійної ідентичності не можливо розглядати поза контекстом культурної визначеності. Мова йде про відповідність культурної своєрідності, смислами якої виповнюється ідея релігійної належності, зумовленою входженням до релігійної громади. У цьому аспекті констатуємо, що недостатня обізнаність у власній історії створює підстави для втрати культурної тягlosti спільноти і в такий спосіб перериває духовний зв'язок, місце якого можуть займати фундаменталістські настанови, сприйняті в інтерпретаціях релігійних лідерів. Низка обґрунтованих сучасних релігієзнавчих досліджень доводять факт нерозривного зв'язку релігії з процесом формування різних компонентів ідентичності особи та соціальної групи, як належності до певного виду множинності. На рівні теоретичного осмислення множинність може віднаходити свою тотожність завдяки конкретизації методологічної концепції, якою послуговується дослідник та обраною ним технікою ідентифікації. Наприклад, релігія виступає фактором, що сприяє консолідації спільноти та формуванню її ідентичності, критерієм якої у такому випадку виступатиме належність до відповідної релігійної громади, що поділяє ідентичні релігійні погляди. Водночас, право на особисто обрану ідентичність забезпечується, за більшою мірою, зовнішніми чинникам, до яких можна віднести відповідні механізми впровадження, розширення та захист інститутів демократії. Зі свого боку релігійні громади також не перебувають осторонь процесів покликаних "цементувати" ідентичність. Яскравим прикладом тут можуть бути ідеї, що є фундаменталістськими за своєю природою.

Саме поняття фундаменталізму, в суспільно-політичних дослідженнях осмислюється як таке, що вказує на явище, що має релігійне коріння, а його повернення у актуальну сферу суспільного буття, пов'язано з активізацією діяльності протестантських течій в Америці. Завдяки цьому засвідчувалося відновлення авторитету сакральної традиції, що мала сприяти запобіганню втраті автентичного культурного коріння, на якому було засновано моральні засади суспільного співіснування. Будучи специфічним ідейним підґрунтям побудови "нового світового порядку", фундаменталізм, на протигагу консерватизму, не відкидає можливості врахування та використання досягнень в галузі техніки та технології. Ця обставина має забезпечити нам відповідне розуміння особливостей поширення ідеології фундаменталізму, яка спирається на використання сучасних досягнень в науці, для поширення власних ідеологем серед широкого загалу прихильників відповідної релігійної традиції. Як показали результати дослідження причин поширення та основних характеристик фундаменталізму, проведені під керівництвом Мартіна Марті та Скотта Аппелбі, до базових елементів фундаменталізму може бути віднесена переконаність фундаменталістів у істинності розуміння Біблії, заснованої на об'єднанні всіх віруючих на засадах поширення релігійних ідеалів у приватному та суспільному житті. Це має сприяти формуванню відповідного типу ідентичності, консолідуючого одностайності з метою "участі в апокаліптичній битві" між добром і злом. Відзначаючи таку специфіку представники фундаменталістських рухів "вибірково ставляться до історичних фактів, прецедентів та прикладів", що забезпечує їх можливість для обґрунтування власних уявлень та переконань, щодо необхідних форм політичного лідерства, ставлення до опонентів, тлумачення релігійної традиції тощо. Подібна настанова інспірує специфічне тлумачення ролі релігії в житті суспільства, дуальність у сприйнятті акторів соціальних взаємодій (через протиставлення свої-чужі, вороги-друзі, бог-диявол), підтримка месіанських настроїв. У межах ідеології релігійного фундаменталізму формуються положення про ідеальне суспільно-політичне об'єднання засноване на ієрархічному принципі релігійної конгрегації.

Початковий процес становлення сучасного етапу розвитку фундаменталізму пов'язаний з діяльністю консервативного кола теологів у Принстонській теологічній семінарії, консервативних теологів та інших. Ідеї, що було закладено в цей час включали у себе настанову на відновлення "старих вірувань", збереження яких видавалося актуальним під час протистояння між консервативною та модерністською течіями в протестантизмі, зокрема в пресвітеріанстві. Причиною цього стало поширення дарвіністського погляду на природу людини і як наслідок боротьба за визначення істинності та безпомилковості самого Святого Письма. Окрім цього, радикальне переосмислення настанов консервативного підходу в релігії сприяло народженню фундаменталістської ідеології, для якої основою політики виступає згаданий вище текст, а в світоглядному плані вона орієнтує на повернення до фундаментальних основ віри. За переконанням представників протестантських кіл, при дотриманні традиційних (фундаментальних) настанов, релігійна спільнота спроможна

випрацьовувати стратегії, покликані виступати протипагою для прояву різних форм лібералізму, завдяки якому поглиблюється процес витіснення релігії зі сфери політики, моралі, права, освіти, науки. Універсальність релігійного авторитету, який покладено в основу фундаменталістських ідей протестантизму розкривається через низку ідей, що з пересторогою сприймають будь-які вияви культурного плюралізму та результати модернізації. Реалізація цієї стратегії знайшла свій вираз, наприклад, в утворенні товариств, таких як "Національна федерація північних баптистів-фундаменталістів" (1921) "Фундаменталістське товариство" (1921) "Біблійний союз" (1923). При цьому, вже у 30-ті роки ХХ ст. термін фундаменталізм починає застосовуватися лише по відношенню до тих представників "істинного християнства" (самоназва), які визнають тільки буквальне тлумачення Біблії, виражене у формі організації громади, об'єднаної за засадах дотримання принципів "чистої моралі" та "чистої американської (читай – християнської) культури". Починаючи з 1948 року дослідники виокремлюють наступний етап еволюції ідей фундаменталізму, що позначається появою двох течій: одна з них отримала назву євангелісти (неоевангелісти), а друга, власне, фундаменталісти. Для останніх термін фундаменталісти не був самоназвою, представники цієї течії прагнули ввести його у широкий обіг, з метою відокремлення себе від інших релігійних організацій, будучи, за власним переконанням "більш вірними" та "більш відданими" автентичному християнству. Актуальним це стало наприклад для Міжнародної ради християнських церков, яка прагнула протиставити себе ліберальним тенденціям, властивим Всесвітній раді церков.

Певна неузгодженість та відсутність скоординованості дій між представниками протестантських фундаменталістських течій не сприяла консолідації даного руху, що ставило під загрозу сам факт його існування. Але на межі 70-х – 80-х років фундаменталісти спромоглися набути "національного значення" та наблизитися до євангелістських рухів, у зв'язку з поширенням ідей світського гуманізму який, за їх переконанням, був причиною соціальної, економічної та моральної кризи в країні. Дана обставина сприяла тому, що фундаменталісти почали активно включатися в політичний процес, а їх присутність в ньому отримала назву "християнські права". Заклик до участі християн в політиці (Роб Гран "Американська справа" 1974 р., Джеррі Фолуелл "Християнський голос" 1978 р., "Моральна більшість" 1975 р.) отримав свої результати. Як констатують соціологи, релігійна ідентичність сьогодні визначає електоральні прихильності близько 20 відсотків виборців у США.

Сучасний підхід до осмислення релігійного фундаменталізму вказує на низку характеристик, наявність яких забезпечує можливість ідентифікувати відповідне явище. Серед найбільш значущих виокремлюють наступні: підставою для формування ідентичності виступає релігійна ідеологія; онтологічний статус релігійної істини є основою для формування світогляду; відбувається демонізація ідеологічних опонентів, які постають уособленням зла, що необхідно подолати у вселенській боротьбі. Причиною посилення фундаменталістських настроїв дослідники

називають загострення кризи національної ідентичності, втрата якої призводить до поглиблення культурного вакууму і збільшення запитів на духовні життєві орієнтири. Ще однією обставиною, яка призводить до актуалізації фундаменталістських ідей, пов'язана з процесами секуляризації та глобалізації. Саме це дозволяє зробити висновок, що фундаменталізм може бути властивий не тільки релігійним традиціям світу. Більшість дослідників аргументують думку про те, що цим терміном можна позначати і низку секулярних явищ чи рухів, як-от екстремістські право- і ліворадикальні рухи, екологічні, феміністські рухи та інше.

Л. М. Яковець, канд. філос. наук, доц., КНТЕУ, Київ

РУКОПИСНА ЦЕРКОВНОСЛОВ'ЯНСЬКА КНИГА ЯК СКЛАДОВА ХРИСТИЯНСЬКОЇ ПИСЕМНОЇ КУЛЬТУРИ

У східних слов'ян, як і в інших народів, писемність з'являється тоді, коли в ній стала відчуватися нагальна потреба. Це було тісно пов'язано з соціально-економічним розвитком східнослов'янського суспільства, утворенням Київської держави та проникненням і поширенням християнства. Розуміння історії людства поза писемністю неможливе. Існують аргументовані припущення, що на Русі існувала писемність ще до прийняття християнства, це, наприклад, знайдена абетка у Софії Київській, що розглядається як проміжний варіант слов'янської писемності. Це підтверджує припущення, що брати Кирило та Мефодій створили алфавіт не на порожньому місці.

Із виникненням писемності духовне життя суспільства нерозривно пов'язане з книгою. Книга була тим засобом, який відтворював розвиток людської свідомості, відбитком тієї епохи, в якій її створили. Книга на різних українських землях була могутнім засобом збереження етнічної і політичної свідомості. Кожна рукописна книга є неповторним примірником з індивідуальними рисами. Адже переписування тексту було досить складною і виснажливою працею. Українську рукописну книгу слід розглядати як продукт синтезу мовного, прикладного і образотворчого мистецтва.

Завдяки рукописній книзі з'являється можливість накопичувати культурний досвід, знання, розвивати художнє слово, зберігати для майбутніх поколінь словесні витвори. Слід відмітити, що східні слов'яни лише у IX-X ст. відчували потребу у рукописній книзі, що було пов'язано, насамперед, з прийняттям християнства й запровадженням слов'янської писемності. Східні слов'яни прийняли рукописну книгу у готовому вигляді як таку, що мала всі характеристики традиційної європейської книги того часу. Так була усвідомлена спеціалізація книг в залежності від їх призначення – для церковних потреб і для особистого користування. Така спеціалізація була властива книзі Русі-України від самого початку її існування.

Але від книжкового багатства Київської Русі збереглося дуже мало книг, оскільки вони гинули під час стихійних лих, пожеж, повеней, в часи воєнних лихоліть. Їх нищили загарбники, псувалися вони й від невмілого зберігання. Крім того, до кінця XVII ст. в основному завершився процес

витіснення з церковних і монастирських бібліотек рукописних книг друкованими. Саме тому до наших днів дійшли лічені примірники книг від книжкового багатства яке, безперечно, існувало в Україні-Русі, зокрема в храмах та бібліотеках монастирів та соборів.

В Києві в XI ст. чітко визначилися три центри писемної культури: Софійський собор, Києво-Печерська лавра та Видубицький монастир. Тут київські книжники, крім переписування книг із болгарських оригіналів, перекладали безпосередньо з грецьких книг. В стінах Софійського собору виникли й перші оригінальні твори киеворуської літератури "Слово про закон та благодать" Іларіона. Перший найдавніший літописний звід складено в 1037-1039 рр. теж у Софійському соборі.

Никон Великий продовжив у Печерському монастирі киеворуське літописання. У 1092-1095рр. ігумен монастиря Іоан склав так званий Початковий звід. Його написано під впливом нападу на Руську землю половців у 1093 р. та суперечок Печерського монастиря з Святополком Ізяславичем. Саме в Печерському монастирі склалися головні ідейні риси киеворуського літописання: публіцистичний та повчальний щодо князівської влади характер, а також зв'язок із фольклором і принцип викладення матеріалу за роками. Видатною особою, що творила в Печерському монастирі був чернець Нестор – літописець, письменник.

В стінах Видубицького монастиря у 1116 р. ігумен Сильвестр піддав ретельному редагуванню Повість минулих літ, висунувши на передній план діяльність Володимира Мономаха. У 1200 р. ігумен монастиря Мойсей склав Київський літопис, що дійшов до нашого часу в Іпатіївському літописному зводі. На початковому етапі становлення рукописної книги були створені унікальні пам'ятки: Реймське євангеліє (XI ст.), Остромирове євангеліє (1056-1057рр.), два Ізборники Святослава (1073-1076 рр.), Мстиславове євангеліє (XI – поч. XII ст.).

Документальну базу, на якій закріплювався розвиток мови зберігали монастирські бібліотеки. Першою бібліотекою на Русі вважається книжкове зібрання київського Софійського собору, саме цю бібліотеку називають бібліотекою Ярослава Мудрого. Існували бібліотеки і в Києво-Печерському монастирі, в Софійському соборі в Новгороді, в Загорівському монастирі, в Дерманському монастирі та ін. Таким чином, бібліотеки монастирів та соборів стали центрами формування, збереження і передачі джерел християнської писемної культури. Бібліотеки монастирів та соборів вже являли собою не випадкові зібрання книг, а особливий тип зібрання, який зберігав книги для прийдешніх поколінь.

Секція 13

"АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ"

Р.Г. Алієв, студ., КНУТШ, Київ
В. І. Лубський, докт. філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

КОРАНІЧНЕ ТРАКТУВАННЯ СВЯЩЕННОЇ ВІЙНИ – "ДЖИХАДУ"

Розглядається передусім походження, юридичне тлумачення та коранічне трактування поняття "джихад", яке генетично виражає трансформований звичай набігів, що здійснювалися кочовими арабами в доісламські часи.

У західних мовах слово "джихад" часто перекладають як "святина війна". Якщо під такою війною розуміти ведення бойових дій виключно з релігійним міркуванням, то вказаний переклад, на перший погляд, здається правильним, оскільки класичні праці з фіхху вказують саме на релігійну мету "джихаду". Відмічається, що війни, які вели мусульманські держави мали цілком мирські причини. Разом з тим у суспільстві, в якому політика чітко не відмежована від релігії, політичні цілі завжди постають як релігійні; зважаючи на це, всяка війна – теж релігійна. Отже, переклад слова "джихад" як такого, що означає священну війну є неадекватним: поняття "святина війни" передбачає можливість ведення й несвятих воєн, тоді як, згідно класичної мусульманської традиції, всі війни, що здійснюються мусульманськими державами, є священними, релігійними.

Родовий термін "джихад" означає зовсім не війну (хоча саме в цьому значенні він зберігся в свідомості більшості людей), а старанність, напруження зусиль. "Джихадом" можна назвати дії військового і зовсім невійськового характеру. В ісламі є такі поняття, як "джихад серця" – його трактують як боротьбу з власними недоліками, "джихад слова" – поведіння доброго і заборона поганого, "джихад руки" – застосування до злочинців, "джихад меча" – боротьба за утвердження ісламу. На думку дисертанта, військові аспекти вчення "джихад" знайшли більш яскраве вираження в політичному житті мусульманського світу. В цьому плані виявляється істотна різниця між мусульманським поняттям "джихаду" і християнською концепцією "хрестових походів".

Що ж стосується коранічних текстів про "джихад", то вони дуже різні й часто суперечливі. Коран, з одного боку, радить навертати людей до ісламу "добрими настановами", що "Клич на шляху Господа, а мудрістю

і добрим напуттям сперечайся з ними тим, що краще". З цього можна зробити висновок про мирний характер ісламу. А коли мусульманська община, після хіджри, стала зазнавати нападів з боку мекканців, мусульманам було дозволено вести війну з невірними. Причому, у всіх сурах і аятах війна ця вважалася за оборонну. Так з'явився в ісламі "джихад меча", який пізніше був роз'яснений у працях з фікху (мусульманського права) як ведення війни з невірними.

Мусульманські переклади розрізняють шість типів "джихаду": проти ворогів Аллаха (тобто про тих, хто загрожує існуванню мусульманської общини, проти тих, хто переслідує мусульман, і проти язичників); проти тих, хто замахується на недоторканість кордонів (тобто проти зовнішньої агресії); проти відступників (приклад – боротьба з псевдопророком Мусалімом); проти гнобителів; проти розбійників; проти монотеїстів, що відмовляються сплачувати релігійний податок. Таким чином, "священна війна" може бути як наступальною, так і оборонною.

Важливе практичне і теоретичне значення має класифікація мусульманським правом внутрішніх війн. Війни, які доводиться вести правителям в межах своєї держави, поділяються на три категорії: війни проти віровідступників, якщо віровідступництво охопило цілу область; війни проти заколотників, які ведуться тоді, коли значна частина мусульман відмовилися підкорятися правителю; нарешті, війни проти розбійників, які мали характер каральних експедицій подібно до воєн проти віровідступників.

З джихадом пов'язане й поняття аману – тимчасового покровительства немусульман, що забезпечує недоторканість їх життя, свободи і майна. Аман надається на термін не більше одного року і втрачає силу після повернення немусульманина на ворожу землю, коли мине обумовлений термін. Як зазначається, усі ці правила, що являють собою концепції "джихаду", іменуються нині в країнах ісламу "мусульманським міжнародним правом".

Заслужують на увагу проблеми регулювання відносин мусульманських країн із сусідніми державами, зокрема гуманітарний аспект мусульманського міжнародного права. Основні принципи останнього в період збройних конфліктів передбачають заборону застосування крайніх заходів, віроломства; заборону виправдання руйнувань, особливо знищення посівів; необхідність проводити розмежування між цивільними особами та військовими; заборону чинити насильство над пораненими; заборону використання токсичної зброї і т. ін. На жаль, сучасна практика воєнних дій між мусульманськими країнами далека від принципів ісламського гуманізму. Яскравим прикладом цього явища є воєнні дії в Сирії.

**НАУКОВО-АТЕЇСТИЧНА КРИТИКА ІУДЕЙСЬКИХ СВЯТ ТА ОБРЯДІВ
(НА ПРИКЛАДІ РОБІТ А.І. ЕДЕЛЬМАНА)¹**

В радянські часи критикувалася релігія як така. Цікавим видається з'ясувати певний паттерн такої критики, чи існувала єдина система критики релігійних феноменів, чи для кожної релігії підбирався специфічний підхід. Ці тези є першим кроком у дослідженні структури науково-атеїстичної критики іудаїзму. Свята та обряди є тією частиною релігії, з якою добре знайомий кожен віруючий, але іноді без усвідомлення їх богословського підґрунтя. Для прикладу було взято праці українського радянського дослідника іудаїзму Адольфа Ісидоровича Едельмана, який протягом 60-80-х рр. XX ст. активно публікував свої розвідки про іудаїзм. Необхідно зазначити, що всі опрацьовані нами роботи майже дослівно повторюють одна одну, коли мова йде про свята та обряди, тому задля економії місця ми будемо посилатися на одну й ту саму роботу, крім особливих випадків.

Із всіх існуючих іудейських свят особливу увагу в науково-атеїстичних роботах присвячували трьом: Шабату, Йом Кіпур та Песаху. Незважаючи на те, що назви свят є власними іменами і повинні писатися з великої літери, це правило не застосовувалося до релігійних свят, ймовірно, для применшення їхнього значення в очах читачів. Шабат А.І. Едельман у своїй першій роботі називає святом повного місяця [Эдельман А.И. Именем бога Ягве. – Ужгород: Закарпатское областное книжно-газетное издательство, 1963, С. 20], але вже через 10 років обережніше висловлюється про коріння цього свята, роблячи припущення, що воно "було запозичено у давніх вавилонян, які поклонялися місяцю і вважали нещасним день, що співпадає зі зміною в її фазах. Тому рекомендувалося в цей день не займатися справами" [Эдельман А.И. Современность и иудаизм. – Ужгород: "Карпаты", 1970. – С. 42]. Суворе дотримання правил Шабату сприймається автором як "повна бездіяльність" [Эдельман А.И. Именем бога Ягве. – Ужгород: Закарпатское областное книжно-газетное издательство, 1963, С. 20]. Крім того, Шабат є засобом для рабинів заробити гроші в синагозі, адже за можливість прочитати мафтір (уривок з Тори) віруючий має платити, також платять за місця в перших рядах тощо [там само]. Не дивлячись на те, що в Радянському союзі рабини дозволили євреям працювати в суботу, оскільки "бог Ягве пробачить гріх з примусу" [там само, С. 21], євреї все одно повинні були приходити в синагогу для молитов, а відтак рабини можуть використати цей момент для антирадянської націоналістичної

¹ Матеріали для статті зібрані завдяки програмі Центру "Сефер" з підтримки досліджень в галузі іудаїки за участі Genesis Philanthropy Group (в межах благодійної програми Charities Aid Foundation "Еврейские сообщества").

пропаганди. Щодо Йом Кіпура, А.І. Едельман переконаний, що цей день виховує "рабську покірність та безсилля перед богом Ягве" [там само, С. 19], адже євреї багато моляться, сподіваються на милосердя Бога, який пробачить їм гріхи та дасть змогу прожити ще один рік. Саме ця ідея "потьмарює віруючим життя, відволікає їх від активної участі в комуністичному будівництві" [там само]. В основі свята Песах, на думку А.І. Едельмана, лежить вірування давніх семітів в існування духа-губителя, який пробуджується навесні та вбиває приплід худоби. Щоб цьому запобігти у жертву приносилось ягня, кров'ю якого окроплялися будівлі. Крім того, історія свята є "вигадкою богословів, що не має під собою жодного історичного підґрунтя" [там само, С. 23], а відтак спростовується ідея про створення єврейського народу як вибраного Богом. Автор пише, що останні слова Песаха є шовіністичними, адже стверджують ілюзорну єдність світового єврейства, відділяють трудящих євреїв Радянського союзу від їхніх братів – трудящих інших народів. Крім того, надзвичайно шкідливою є месіанська ідея, що тісно пов'язана з Песахом, адже вона виховує повну пасивність євреїв, а це лише приносить користь експлуататорам з панівних класів, в першу чергу іудейському духовництву [Едельман А.І. Современность и иудаизм. – Ужгород: "Карпати", 1970. – С. 54-57].

Іудейські обряди життєвого циклу також піддаються нищівній критиці. В цих тезах ми не будемо розглядати шлюбні обряди, які згадуються досить часто, оскільки ця тема детальніше нами розглянута в інших роботах. Обряд обрізання в науково-атеїстичній літературі постійно називається "варварським" та "бузувірським", наводяться приклади загибелі дітей від спричинених ним захворювань, про принизливі перевірки емігрантів в Ізраїлі на наявність в них обрізання тощо. Також підкреслюється, що цей обряд не був "винаходом" лише євреїв, відтак він не гарантує єдність єврейського народу [Едельман А.І. За стінами синагоги, 1970. – С. 17]. Спроба рабинів пояснити необхідність обрізання з точки зору гігієни критикується, адже "лікарями встановлено, що сам обряд жодного відношення до збереження здоров'я не має. Навпаки, він може привести до важкого захворювання, а іноді й до загибелі дитини" [Едельман А.І. Именем бога Ягве. – Ужгород: Закарпатское областное книжно-газетное издательство, 1963, С. 14]. Обрізання поряд із барміцвою покликані зробити із дитини фанатика, який пишається власною релігійною та національною виключністю, а це сприяє експлуатації [там само]. Барміцва за своєю суттю є ініціацією, що існувала у первісних племенах. Оскільки хлопчик повинен прочитати уривок з Тори в синагозі, то він змушений вчити іврит замість навчатися в школі, замість науки діти вчать біблійні міфи, а це не сприяє вихованню справжньої громадянина [там само, С. 9-10].

Отже, можна зробити висновок, що основним аргументом проти необхідності дотримання іудейських свят та обрядів було те, що вони не мають божественного походження, адже вже давно доведено, що всі свята в іудаїзмі мають язичницьке коріння, відтак дотримання святкових

звичаїв має ретроградний характер, повертає людей в стан анти-науковий, химерний, непрогресивний, що, своєю чергою, перешкоджає соціальному прогресу та побудові світлого комуністичного майбутнього, яке вважалося кінцевою метою існування суспільства загалом та конкретної людини зокрема.

**О. Є. Бродецький, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ імені Юрія Федьковича, Чернівці
o.brodetskyi1979@gmail.com**

АНТРОПОЛОГІЧНО-ЦІННІСНІ КОНОТАЦІЇ ЕТИЧНОГО АЛГОРИТМУ ВЧЕННЯ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Ідейний ресурс середньовічної богословсько-філософської традиції містить чимало смислових тенденцій, які є значущими для осмислення природи функціонування етичних цінностей у релігіях, з'ясування механізмів взаємодії антропологічних, соціальних, психологічних, політичних чинників етичної мотивації на індивідуально-особистісному та спільнотному рівнях. Середньовічна філософсько-етична традиція, попри, на перший погляд, монолітність світоглядних базисів все ж відзначалася неабиякою палітровою, смисловою нюансовістю ідей, а отже, й різноманіттям потенцій історичної еволюції, трансформації, рецептування тих чи інших настанов, переконань тощо. Важливо усвідомлювати, що загалом середньовічний досвід осмислення етичних проблем мав своїм фоном щоденний досвід споглядання страждання, лихоліть, постійної боротьби на локальних і міждержавних рівнях. З одного боку, Середньовіччя – це певний теоцентричний моноліт, а з іншого, – саме в цю добу специфічно розвинулася культура полеміки щодо власне релігійної тематики і живого морального досвіду, дотичного до гострих суперечностей життя. Відповідно, хоч кожен конкретний дискурс того чи іншого богослова або філософа цієї епохи здебільшого є догматизованим, однак якщо поглянути на контекст такої полеміки ніби з-боку, то різні течії чи персоналії демонструватимуть нам як етично-ціннісні альтернативи, так і специфічні антропологічні підґрунтя кожної з них.

Однією з парадигмально визначальних, зокрема, й щодо цілого ряду проблем релігійної етики, виявилася доктрина Августина Блаженного. Він, безперечно одна з віхових постатей в розвитку світової духовної культури. Не тільки в ідеях, а й у тенденціях життєпису, в особливій гостроті світопереживання цієї геніальної особистості, мислителя та релігійного подвижника проявилися смислові вузли й суперечності релігійних форматів морального самовизначення. Постать Августина відповідала часові і тенденціям епохи: високі смислові пріоритети його ідей часто обґрунтовувалися на тлі санкціонування морально доволі сумнівних (з сьогоденського погляду) форм соціального діяння, жорсткого реагування на опозиційні думки та переконання. А втім, сам досвід такого синтезу мисленнєвої і соціально-спільнотної активності є

у своїх матрицях демонстративним і таким, що кристалізує певні типологічні варіації релігійної етики.

Центральна проблема етики Августина пов'язана з потребою обґрунтувати несхитність ідеї божественної Абсолютності, а отже, "всемогутності" і "всезнаючості" Бога, що логічно передбачає визнання й постулювання одвічно визначеного Божого промислу про наявність чи відсутність спасенної перспективи для кожної конкретної особистості. Та водночас Августин послідовний обстоювач ідеї наявності в людини вільної волі. Через цю ідею пояснюється в нього біблійна теза про гріховність людства, а також і санкціонується більша самовимогливість вірянина щодо додержання як норм етичного благочестя, так і конфесійної відданості. Питання спасіння чи неспасіння людини, згідно з Августином, вирішується, "присуджується" виключно Богом, і, в силу перебування Бога у вічності, в кожному мить його буття це рішення *вже є прийнятим*. Натомість людина проживає в часі, і з власної волі розгортає свій моральний чи аморальний, благочестивий чи нечестивий життєвий проект. При цьому справді благими вчинки вірянина, згідно з концепцією Августина, є лише тоді, коли через них діє божественна благодать, прийнята в актах ненастанного вправлення у вірі, практиках таїнств та церковних служб. "Виявів волі людської було б не досить, якби не надавав Господь перемогу тому, хто молиться, аби не впав він у спокусу" [Августин. О благодати и свободном произволении / Августин // Гусейнов А., Ирритц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – с.536]. Таким чином, визначальний вектор морального вибору, за Августином, спрямований на ревелюційний ("богоодкровенний") ресурс. Моральний чи аморальний зміст конкретних вчинків ставиться в залежність від глибини ревелюційної відданості. Але принципово, що ця ревелюційна відданість розглядається не лише у формальних вимірах конфесійної приналежності, а в динамічному процесі постійної емоційно-вольової та інтелектуальної боротьби з хибними пристрастями. Тож етичне вчення Августина лише в статичному ракурсі може бути оцінене як "фаталістичне". Його ж екзистенційний і психологічний виміри спонукають до ненастанності емоційно-вольового вибору цінностей через молитовні практики, таїнство сповіді, каяття і мотивовані цим усім моральну рефлексію та поведінкову саморегуляцію.

На ґрунті цього можна твердити, що концепція Августина мала на меті, з одного боку, утвердити значущість конфесійної приналежності і спільнотної причетності вірянина як визначальний фактор усвідомлення ним своєї етичної повноцінності, гідності для спасіння (це закономірно мотивувало Августином як церковним ідеологом і адміністратором). З іншого ж боку, синтез ідей первородного гріха людини і вільної волі як онтологічного чинника її екзистенції закономірно спонукав до глибинної моральної рефлексії та її індивідуалізованих параметрів. Ціннісний зміст конкретних форм поведінки, які заохочувалися як схвальні у працях Августина, є історично мотивованим, він нині може зазнавати істотного переосмислення й корегування в досвіді навіть віруючого християнина

(наприклад, певні аспекти сімейно-шлюбних взаємин тощо). Але інваріантно значущою є виявлена й обґрунтована Августиним програма ретельної етичної рефлексії вірянина. Бо ж навіть якщо благі вчинки людини приписуються дії Божої благодаті, сама робота із фільтрування душі для прийняття цієї благодаті передбачає й інтенсивну енергетику сумління, глибинний духовний самоаналіз та практичні етичні зусилля. Тож – безвідносно до догматичного обрамлення – етичний алгоритм Августина (увиражений його власними життєвими колізіями у "Сповіді") є ціннісною програмою синергії динамічної самосвідомості і дії. Цим, мабуть, і пояснюється увага до Августинової спадщини в контексті цілого ряду парадигмально відмінних, але персоналістично загострених, дискурсів: і в межах християнства (августиніанська лінія є і в католицизмі, і в ряді православних дискурсів, і в протестантизмі), та й не тільки в релігійних системах думки, а також у секулярній філософії й етиці.

І. К. Вітюк, канд. філос. наук, ЖДУ імені Івана Франка, Житомир
irenevik@i.ua

ВІЙНА В ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ПРОРОЦТВАХ

Есхатологія як вчення про кінцеву долю землі і людства тісно пов'язана з проблемою буття людини і відтак залишається однією з найбільш хвилюючих, особливо на територіях поширення авраамічних релігій. Особливої гостроти есхатологічна проблематика набуває у зв'язку з темою війни. Існує тенденція розглядати світовий історичний процес як історію воєн, яка лише переривається нетривалими періодами миру. Згадки про війни закріплені в історичних хроніках і священних текстах. Загалом, у Біблії згадується тридцять п'ять воєн [How many wars are mentioned in the Bible? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.answers.com/Q/How_many_wars_are_mentioned_in_the_Bible].

Зв'язок між війнами й есхатологічним світовідчуттям цілком прозорий: будь-яка війна, окрім смерті, несе насамперед дестабілізацію усталеного порядку, який до того гарантував стабільність, руйнування звичного стану речей, знищення звичного, sacramentalного для людини, що в результаті має призвести до переходу до іншого, незвичного, нестабільного, яке апріорі сприймається як стресовий чинник. Кожна історична епоха, ряд культур і цивілізацій виростають на руїнах попередніх, використовуючи їх як живильне підґрунтя, фундамент, основу, на яких вибудовує свої підвалини. Зсув цивілізацій відбувається значною мірою завдяки релігійному чиннику, про що говорить А. Тойнбі. Він відводить їй роль цивілізаційного фактора, втрата якого неминує призводити до руїнації цивілізації, в результаті чого та опиняється у становищі підкореного іншою цивілізацією, натхненною іншою релігією [Тойнбі А. Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций / Арнольд Дж. Тойнби; пер.с англ. К. Я. Кожурина. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009.– С. 32]. Історія біблійних воєн подекуди тлума-

читься адептами як можливість для виправдання геноциду. Ф. Дженкінс у праці "Войны за Бога : Насилие в Библии" [Дженкинс Ф. Войны за Бога : Насилие в Библии / Филипп Дженкинс ; [пер. с англ. М. И. Завалова]. – М. : Эксмо, 2013. – С. 50] для ілюстрації цієї тези наводить приклад подій 1994 року в Руанді, коли відбулася "етнічна чистка": хуту знищували своїх сусідів тутсі, "згадуючи царя Саула".

Цікавим є співвідношення понять "есхатологія" і "війна" в ісламі. У хадисах висвітлено особливості розуміння проблеми: розроблено цілу систему "знамень" наближення Судного дня. Чільне місце серед пророцтв займають "війни і смута всередині ісламу": "Не наступить година (Судний день), поки не битимуться між собою дві величезні спільноти. І відбудеться між ними велике побоїще, хоча обидві (спільноти) закликають один одного (до ісламу)". Іншою однакою проголошуються "зовнішні війни", якими Мухаммед обіцяв розширення території ісламської держави. Пророцтво вважається здійсненим, оскільки ще за другого халіфа Омара були завойовані більшість з територій, про які говорив Мухаммед [Есхатологія, або ознаки Судного Дня [електронний ресурс] – режим доступу: <https://ukrshodoznavstvo.wordpress.com/2009/09/26/есхатология-або-ознаки-судного-дня/>].

Взаємозв'язок есхатології і війни осмислює відомий релігійний філософ М. Бердяєв, у період між двома світовими війнами, кожна з яких мала есхатологічне значення для епохи. Він відзначає, що посилення есхатологічних очікувань відбувається у "катастрофічні епохи", наповнені війнами, адже війна є "дотиком до кінця історії", її "внутрішнім апокаліпсисом". Цей висновок дає підстави тлумачити війну як саму історію, а філософію Апокаліпсису – як філософію історії. Однак, як мислитель, на чий долю випали дві світові війни й революція, він проводить паралель між ними у сенсі можливості розкриття людьми свого творчого потенціалу, що дає перспективи "преображення" життя [Бердяєв Н.А. Война и эсхатология, / Николай Бердяев. – Журнал "Путь". – №61. [електронний ресурс]: режим доступу до статті: <http://www.odinblago.ru/path/61/1>].

У сучасному протестантизмі прийнято особливого переапокаліптичного значення надавати ХХ ст. завдяки тому, що змінюється характер війн: вони набувають світового глобального масштабу, до них виявляється втягнутим усе людство. І це робить світові війни "ознакою" "останнього часу" (єговістська теологія). Проте вона вважається лише однією із ряду інших пророчих знамень, зокрема глобальних проблем людства, морального занепаду, природних катаклізмів, вандалізму, тероризму, наркоманії тощо [Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: монографія / Віталій Докаш. – Київ-Чернівці: Книги – XXI, 2007. – С. 457-458]. Серед інших видів війн, навіть світового масштабу, на особливий есхатологічний статус заслуговує загроза ядерної війни в сучасному світі, яку деякі протестантські деномінації, наприклад, Церква адвентистів сьомого дня, розглядають не лише ознакою наближення кінця світу, а й цілком реальним його потенційним чинником [Финли М.

Пророчества исполняются : [пер. с англ.] / Марк Финли – Заокский : Источник жизни, 2005. –С. 32-33]. Адвентизм як християнська конфесія стоїть на позиціях неможливості вирахування точної дати кінця світу, хоча рух виникає внаслідок спроб вирахувати її. Проте саме адвентизм є найбільш методологічно раціоналізованим напрямом у тому смислі, що для обґрунтування засад свого віровчення, теологи адвентизму використовують усю повноту інформації наукового характеру з різних галузей знань : медицини, біології, генетики, фізики, математики та ін. Ту ж суперечність спостерігаємо і в розумінні того, яким чином завершиться історія землі і людства. З одного боку, Біблія дає чіткі вказівки щодо цього : "відкриється небо", з'явиться Ісус Христос судити і воювати (Одр. 19 :11) [Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту; [пер. з давньоєвр. та двньогрец. Укр. Бібл. тов.]. – К. : Українське Біблійне товариство, 1994. – с. 239], з іншого, ядерний потенціал людства і присутність на політичній арені світу цілого клубу ядерних держав, у якому їх 8, можливо, 9 (РФ, США, Великобританія, Франція, Китай, Пакистан, Північна Корея, Індія, можливо, Ізраїль), дає усі підстави до стурбованості. Сьогодення сповнене локальними війнами і військовими конфліктами, які мають перспективи набути глобального масштабу, адже зачіпають глобальні процеси у світі : масові міграції населення із зон конфліктів до розвинених країн, посилення економічного тиску на економіку цих країн як наслідок; зміна релігійної карти світу; нова поляризація світу, що проявляється у спробах територіального перерозподілу, створення нових політично-економічних блоків тощо.

В. М. Гамшеєва, магістр, КНУТШ, Київ
gamsheyva.varvara@gmail.com

"ФІЛОСОФІЯ ВОСКРЕСІННЯ" М. Ф. ФЕДОРОВА

Філософія Федорова – спроба нового витлумачення християнства. Його філософія хоче бути філософією православною. Володимир Соловйов називав вчення Федорова "першим рухом вперед людського духа на шляху Христовому, з часу появи Християнства" [Голованенко С. /А./ Філософія общего дела // Богословский вестник. 1913, № 12, с. 832-843 (3-я пагин.)]. Філософія Федорова – філософія смерті і, як істинна філософія смерті, вона хоче бути філософією безсмертного життя, релігійною філософією, християнською, насамперед, православною. По-перше, філософія спільної праці – це заклик до дії, справи. По-друге, це – релігійна філософія. Спільна справа є рідною і необхідною для всіх – вічне життя, воскресіння. Релігія і є істинна філософія життя, воскресіння. Релігія, як творчість життя, як дійсне життя-служіння, повинна бути синтезом науки і мистецтв, вказуючи нам істинну задачу – спільну справу воскресіння дійсного життя. По-третє, філософія спільної справи – філософія християнська. Християнство – істинна релігія. Борг загально-го воскресіння стає вимогою метафоричного воскресіння, воскресіння у

думці. Істинне християнство – у Православ'ї. Сутність християнства – сутність православ'я. Православ'я – заклик до дійсного Богослужіння, до дійсного, загального, іманентного воскресіння. І думка, і почуття, і догматика, і містика об'єднуються у Православ'ї, як філософія волі (протестантизм), філософія догмата-заповіді (етики). Православ'я – істинна філософія смерті і воскресіння. У ньому дійсний синтез думки і справи, наук і мистецтв.

Життя – благо, єдність роздільна і нероздільна, спорідненість. Смерть – зло, ворожнеча. Перемога життя над смертю – у знищенні світової ворожнечі, космічного роз'єднання, у вселенському мирі. Смерть у природі. Людина смертна, тому що вона раба природи, а не хазяйка природи, тому що природа смертна. Відновити живу єдність, заключити вічний мир з природою означає володіти нею, повернути їй і собі безсмертя. Мир з природою, як управління нею, покладе кінець світовій ворожнечі і небратству.

Життя – Бог. Обоження світу, впровадження спорідненості – справа життя, справжній доказ існування Бога-Життя. Бог-Життя, і одкровення Бога саме життя, воскресіння, як перемога життя над смертю. Бог не лише Життя, Любов, але й Бог живих, Бог тих, хто любить. Обоження світу – обоження природи через людину, воскресіння природи людиною. Сутність релігії, як дійсного взаємоспілкування Бога і людини, у культі предків. Саме у ньому проявляється воскресіння. У культі предків найвища дійсність синівської свідомості, істинна і природна молитва. Молитва до Бога – спілкування з Богом – спілкування з предками. Молитва – молитва сина Боголюбського, акт родовий, сімейний, спільна справа всіх. Лише в синівській молитві – справжньо-безпосереднє, дійсне Богоспілкування. Боголюбство – плід взаємоспілкування сім'ї небесної і земної.

Життя – Християнство. Повнота життя, її всеєдність відображена у догматі Триєдності: Син Божий – вічний Син. Він образ Отця, Лице Отця, Особистість єдиносуща з Отцем. Християнський бог не двоєдиний. Бог – Бог-Отець, Син і Донька-Дух. Як у Сині чиста синівська свідомість, так і у Дусі – чиста дочірня свідомість. Материнство, завжди природне, просвітлюється у Доньківстві (Дочеринство). У Доньківстві чиста, неспотворена міць материнства. Як природне синівство перетворюється у природне уявно-батьківство, так природна дочірність стає материнством. У ньому немає ще влади зла, природи. Дух Святий – образ чистої доньки, Присно-доньки. Дух Святий єдиносущий Отцю і Сину. Дух Святий, Донька – заповнення Отця-Синівства. Батьківство, Синівство, Доньківство (Дочеринство), як повнота спорідненості, як Божественна Сім'я – ось сутність Християнського, Триєдиного Бога [Голованенко С. /А./ Філософія смерті і воскресіння. (Проективизм Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914, № 4, 664-688 (3-я пагин.)].

Життя – істинне сімейство. Смерть – розпад сімейства, сімейне змішання. Змішання – у батько-забутті. Воскресіння – відтворення сімейності [Голованенко С. /А./ Православие и культ предков // Богословский вестник. 1914, № 5, с. 83-109 (2-я пагин.)].

У загальному, спільному воскресінні повнота християнства, істинний культ предків, тому що воскресіння, як пряма очевидність, найвищий критерій Життя-Істини. Син Людський – Син Бога Любові, Любов. Найвищий подвиг любові, найсвятіша спільна справа і є спільне воскресіння. Заповідь Триєдності – заповідь загального миру, Царства Божого, Миру у Богосинівстві, Богосинівство у воскресінні. Спільне воскресіння як продовження Воскресіння Христового. Царство Боже, як всесвітня справа всіх людей, спільна, а не одиночна справа і досягається вона лише працею. Царство Боже у спорідненості, всеєдності. Воно – плід спільної праці синів людських. Природа – збочення образу Божого, спільний ворог. Спільне воскресіння і є спільним спасінням, є пришестя Царство Божого у силі, оновлення неба і землі.

Христос-Воскреситель, християнство – релігія спільного воскресіння і саме в цьому полягає Євангеліє вічного миру. Доки люди роз'єднанні, смертні, вони не можуть до кінця зрозуміти догмат Триєдності, борг спільного воскресіння.

Е. А. Герман, студ., ОНУ им И.И. Мечникова, Одесса
malvina_german@mail.ru

САТАНИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В жизни общества произошли глобальные изменения, то, что могло показаться фантастикой еще десять-двадцать лет назад, теперь повседневная реальность. Но наше сознание очень быстро приспосабливается к новой реальности, делая ее данностью. И к числу таких вещей, пожалуй, стоит отнести и сатанизм.

Стоит заметить, что сатанизм явление не новое, оно известно испокон веков, но огромную популярность оно нашло каких-то сто лет назад, совершенствуясь и приобретая тысячи поклонников по всему миру. Этому, способствовала широкая популяризация, сатанинской идеологии с помощью развивающегося СМИ, видео-кино и теле-продукции, литературы, а так же искусства. Иногда совершенно неприкрытая, порой же, тщательно завуалированная.

Для одних людей, сатана-миф, предрассудок, для других же, реальное существующее явление духовного мира, некое противостояние Богу.

Так что же такое сатанизм? Прежде всего, духовная ориентация, ориентация отдельного человека, групп и сообществ, государств на деструкцию, разрушение. Современный сатанизм имеет много аспектов. Можно говорить о его социальной, политической, криминальной подоплеках. Однако все это второстепенно. Сатанизм – явление, прежде всего духовное, и причины его возникновения также духовные.

Человек постоянно находится внутри некоего нравственного пространства с двумя духовно противоположными полюсами, между которыми ему приходится выбирать. Иными словами, перед человеком постоянно стоит проблема свободного духовного выбора.

В этом выборе сталкиваются два начала, два чувства человека, которые при поверхностном взгляде могут даже показаться сходными: чувство собственного достоинства и гордость. Однако, если первое идет от осознания себя созданным по образу и подобию Божию, то вторая – главный соблазн, посредством которого сатана воздействует на людей. Суть этого соблазна в том, что сатана внушает человеку: "Ты – вовсе не любимое творение Божие, обязанное во всем следовать Его воле, но существо самостоятельное, самодостаточное, более того, ты сам можешь быть богом". [Ф. Кондратьев Исходные позиции научного подхода к изучению проблемы сатанизма]. Гордость приобретает в человеке самые разнообразные формы, носит характер как скрытый, так и явный, но цель ее всегда – удовлетворить чувство собственного превосходства: над другими людьми, природой и даже – над Богом.

***К. О. Гололобова, канд. філос. наук,ст.. викл.,
НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ
ekaterina_d@i.ua***

ЗОРОАСТРІЙСЬКЕ ВЧЕННЯ ТА ВИТОКИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕТИКИ ТА МОРАЛІ

На Заході філософія історії виникла на основі християнського віровчення. Ще Гегель говорив, що весь історичний процес рухається до Христа та йде від нього. Поява Сина Божого і є вісь світової історії. Саме в цей, "осьовий час", на думку Ясперса зароджується зороастризм, поряд з філософією Китаю та Індії. Отже, давайте спробуємо подивитись на історію не з точки зору християнства, а з точки зору зороастризму, з його легендами та таємницями. Християнство та зороастризм – це не просто дві релігії, що мають схожі морально-етичні принципи, вони пов'язані між собою історично та духовно.

Однією з найважливіших цінностей зороастризму є родина. Так, за легендою, вважається, що Заратуштра був народжений у великому коханні, і всі діти, які народжуються у коханні, осяяні світлом Божої благодаті. Так, дійсно, зороастризм пропонує дуже прості цінності: кожен чоловік має побудувати дім, в якому буде палати вогонь, дружина буде виховувати дітей, розводити скот. Кожна людина, на думку зороастрійців, має працювати на землі, сіяти хліб, займатися скотарством. Зороастризм не визнає голодувань, і вважає, що, якщо людина добре працює, то вона буде ситою, бо так бажає Бог. Мабуть саме в цій простоті криється незгасаючий інтерес до цієї релігійно-філософської системи.

Що стосується самого авестійського вчення, то з перших строк ми знаходимо розходження з біблійним вченням про творення світу. Згідно зороастрійської традиції "спочатку не було у Всесвіті ні землі, ні Сонця, ні планет, ні зірок. Був лише нескінченний час – "зерван акарана". Протидія Добра та Зла була від самого початку творення світу, тому, дуже часто зороастризм звинувачують у дуалізмі, не визнаючи його першою

монотеїстичною релігією. Але, не слід забувати, що світ цей творений, на думку зороастрійців, Єдиним Богом – Ахура-Маздою, а Зло – Анхроманью лише протидіє цьому світу, і на всі добрі творення Бога відповідає творенням чогось злого і темного. Тобто в зороастризмі, дуже просто вирішується одвічний закид християнству: "якщо Бог є Добро, то звідки у світі зло?". Для зороастрійців це не питання, бо цей матеріальний світ, на їх думку, існує лише завдяки протидії добра та зла, і лише в світі духовному, у раю – абсолютне Добро.

Давайте тепер пригадаємо Біблійну легенду, а особливо народження Спасителя – Ісуса Христа. От що пише про факт народження Ісуса О.Мень в "Історії релігії": "Поскольку Рождество отнесли впоследствии ко дню солнцеворота, к 25 декабря, поклонение пастухов связано в нашем представлении с зимним пейзажем. Действительно, в Палестине снегопады в эту пору иногда бывают, однако, как ни жаль расставаться с укоренившейся традицией, надо признать, что Евангелие ее не подтверждает. Св. Лука говорит, что вифлеемские пастухи "жили под открытым небом и стерегли ночью стадо свое". А в декабре овец уже отправляли в укрытия. На пастбищах они находились с марта до ноября; следовательно, Иисус родился в этот промежуток времени" [Мень А., История религии.- Т. 6. – 1992. – С. 327].

За підрахунками Б.Романова, які він викладає в роботі "Зороастризм та християнство", Христос народився 21 вересня в 5 день місяця михр, за зороастрійським календарем. Хоча, з цією точкою зору можна до кінця не погодитись, бо місяць михр, за зороастрійським календарем, розпочинається після "дня осіннього рівнодення", тобто після 23 вересня. Михр – це сьомий місяць зороастрійського календаря, що названий так на честь одного з божеств в зороастрійській традиції – Митри. 25 грудня – день народження Митри. Цей день є дуже символічним в астрології взагалі, бо в астрології його називають "днем народження Сонця", а перед цим відбувається ще одна дуже символічна подія, своєрідна "смерть сонця", бо до 21-22 грудня день зменшується, а після цього протягом трьох днів сонце наче завмирає, і лише 25 грудня день починає збільшуватись. Образ Мирти зливається з образом зороастрійського спасителя – Саошьянта, який після кінця часу та Суду подарує усім безсмертя та блаженство. В зороастризмі Митра вважався спасителем, що вказує шлях до вічного життя, тому за часів Риму культ Митри складав серйозну конкуренцію християнству. І саме тому, як вважає більшість науковців, та О. Мень зокрема, Різдво Христове почали святкувати саме 25 грудня.

Послідовники Заратуштри вірили, що Спаситель народиться від сімені пророка, що зберігається в глибинах вод одного озера. Коли наблизиться кінець часу, в цьому озері купається дівчина і зачне пророка. Вона народить сина, який, не дивлячись на своє незвичне зачаття, буде людиною, сином людей і Спасителем [2, с.28].

Слід відмітити, що під "кінцем часу" не розуміється "кінець світу", а лише зміна епох. В більш пізніших уявленнях зороастрійців, відмічалося, що таких Спасителів, прийде три протягом трьох тисячоліть. І всі

вони будуть продовжувачами ідей Заратуштри, і народяться від незайманих дівчат від сімені пророка, що зберігає вода. А, як ми знаємо і в християнстві, і в ісламі, і в юдаїзмі, вода відіграє дуже важливу роль. В християнстві сам обряд прийняття релігії здійснюється через воду.

Самі послідовники зороастризму вважають, що їх віра є унікальною, глибоко моральною та філософічною. Так, для зороастрійців найважливішими є такі поняття, як порядність, доброта, істина, справедливість, святість слова. Тріада: Думка-Слово-Діло, чимось нагадує не лише християнську, але й буддійську мораль, бо зороастрійці так само вважають, що не слід багато говорити непотрібних слів, слід більше міркувати, тоді кожне слово буде як "золото", і буде втілене в життя, тобто знайде своє відображення в справах. Слід також відмітити, що відоме "золоте правило" Конфуція першопочатково приписують, все ж таки Заратуштрі: "Вчиняй з іншими так, як ти бажаєш, щоб вчиняли по відношенню до тебе". А пізніше, в Новому Заповіті ми прочитасмо цей вислів, як слова Ісуса Христа.

Сьогодні зороастризм дуже малочисельна релігія, але філософія та традиції його живуть і в християнстві і в ісламі, і навіть в юдаїзмі. Він став частиною традиції більшості народів та міцно ввійшов в нашу культуру, навіть якщо ми це заперечуємо. Виживаючи серед ісламського світу, зороастризм настільки міцно вжився в нього, що більшість його традицій сьогодні вважається суто мусульманськими. Наприклад, п'ятиразова молитва, заборона зображень (ідолів), необхідність подаяння, віра в існування пекла та раю, кінець світу, судний день та ін. А в Ірані, не дивлячись на офіційну релігію іслам, продовжують святкувати зороастрійські свята, та жити за зороастрійським сонячним календарем, доречі найточнішим календарем в світі.

О. О. Дубина, асп., ЧНУ імені Б. Хмельницького, Черкаси
okeu_namu@ukr.net

РЕЛІГІЯ В ПУБЛІЧНІЙ СФЕРІ: ДО ПИТАННЯ ПРИРОДИ РЕЛІГІЙНОГО ФЕНОМЕНУ

"Питання про роль релігії в публічній сфері повинно бути спрямованим до проблеми природи релігійного феномену як такого. Габермас має пояснити чи може бути так, що у "релігійних віруючих" моральні переконання якимось чином більш глибоко переплетені із їхньою самоідентифікацією, а ніж у атеїстів із їхніми"[Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*, England, Penguin Books. – р. 174]. Р. Рорті, здається, знехтував цією ідеєю. На противагу йому, Ю. Габермас, як це ми спробуємо розкрити далі, хоче надати їй певний кредит.

Ю. Габермас розвинув свій останній погляд на релігію з політичної перспективи. Таким чином, його погляд спрямований на те, яким чином стійкість і відродження релігії конституують однаково виклик та потен-

ційний ресурс для ліберальних демократій так само як і формування глобальної публічної сфери.

Однак, габермасівський погляд на цей останній підхід до релігії також конститує спробу подолати перспективу повної невдачі: хоча як філософ, Ю. Габермас зробив серйозну спробу зрозуміти релігійний феномен як такий.

Це не має бути сюрпризом, що габермасівська перспектива також стала продуктом його дебатів із теологами. Публічним початком цих нових дебатів стала конференція організована 7-9 жовтня 1988 року в богословській школі університету Чикаго. Конференція під назвою: "Критична теорія: перспективи і обмеження теології публічної сфери".

Для того щоб відповісти на виклики теологів, габермасівська постметафізична перспектива не може утриматися від оскаржень теологічних тверджень в силу їхньої раніше передбачуваної безглуздості [Habermas, J. (1983). *Philosophical-Political Profiles*, (p. 12). Cambridge, The MIT Press. – p. 167].

На противагу цьому, Ю. Габермас задається питанням про можливість "раціонального зняття" релігійного та теологічного контекстів "без руйнування важливих релігійних доктрин" [Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 99), Polity Press. p. 168].

Католицький теолог Йоган Баптист Мец є одним із головних опонентів на цьому новому рівні дебатів. За словами Ю. Габермаса: "Думка Йогана Баптиста Меца зачаровує мене – не в останню чергу тому, що я вбачаю звичайні цілі в роботі, хоча і через певну дистанцію. Той факт, що подібні проблеми повинні підніматися однаково для теологів і для тих, хто займає філософську позицію методологічного атеїзму є не менш дивним, а ніж паралелі між відповідями" [Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 129), Polity Press. p. 168].

В своєму есе під назвою "Ізраїль чи Афіни: куди належить анамнесичний розум?" Ю. Габермас розробляє спробу Й. Б. Меца врятувати "християнський розум" з області грецької метафізики. З перспективи Й. Б. Меца: "Філософська концепція розуму, що походить із Греції настільки відчужує елліністичне християнство від його походження в душі Ізраїля, що теологія стає нечутливою до криків страждань і потреби загальної справедливості" [Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 130), Polity Press. p. 168].

В цьому тексті, Ю. Габермас визнає вирішальну роль, яку відіграла релігія у розвитку сучасності. Сучасна думка, щонайменше частково, розуміється зараз, як продукт релігії як такої. Відповідно Ю. Габермасу, без повалення "грецької метафізики поняттями іудейського і християнського походження, ми не вибудуємо ту мережу специфічних сучасних понять, які поєднуються у думці розуму, яка однаково комунікативно та історично вибудувана" [Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 132), Polity Press. p. 168].

Ю. Габермас віднаходить два конкретних поля на яких філософія і теологія можуть взаємодіяти. Перше з них належить до проблеми теодицеї або ж, іншими словами, до питання про сенс і порятунок тих, хто

страждає несправедливо. На цьому полі, філософія може бути в змозі пристосувати у своїй власній мові семантичний потенціал унаслідований від релігійних традицій. Проте, на думку Ю. Габермаса, це пристосування не тягне за собою ослаблення і зникнення самих релігійних доктрин.

Історія філософії пропонує чіткі приклади цієї взаємодії в усіх філософських думках, які наполягали на "позитивності і невіддатливості негативу" [Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 134), Polity Press. p. 168].

Більше того, Ю. Габермас погоджується, що його власна філософія може розглядатися як зразок цього пристосування. Отже, на цьому першому полі філософія має пізнати свої власні межі. Це означає, що філософія не повинна намагатися запропонувати свого роду гарантії, що пропонує релігійний світогляд. Філософія "стоїть під знаком трансцендентності і має містити в собі розумні рішення скептичного але не руйнівного опору ідолам і демонам світу"[Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 135), Polity Press. p. 168].

Друге поле на якому позитивна взаємодія між філософією і теологією може мати місце належить ідеї "поліцентричної світової церкви" Й. Б. Меца [Johann Baptist Metz, (1998). *A passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Paulist Press, New York]. В цій другій області філософія видається спроможною займати більш активну і впливову роль. Філософія "навіть може допомогти теології, яка спрямована прояснити статус християнства і церкви у світлі плюралізму культур і розумінь світу" [Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality*, (p. 135), Polity Press. p. 168].

Філософія, в цьому сенсі, може взаємодіяти з релігійними дискурсами і пропонує їм шляхи для розвитку саморефлексивного аналізу. У випадку християнства, наприклад, філософія в хорошій позиції аби ствердити, що воно "не може розпочатись із ідеї доісторичного, культурно невимушеного і етнічно непричетного християнства. Скоріше, вона має мати на увазі однаково його теологічне походження і його інституційну заплутаність у історії європейського колоніалізму [Habermas, 2002: 135].

Н. В. Ішук, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ
ishchuknv@ukr.net

ОБРИСИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ

Спілкування – це безпосередня взаємодія між людьми, звернення людини одна до одної та природний спосіб зустрічі людей. Воно виступає родовою якістю людини, умовою формування людської особистості та людського суспільства загалом. Маючи своєю основою інформаційну компоненту, цей феномен не редукується лише до неї, передбачаючи не тільки інформаційний, але й емоційний обмін між людьми; не лише результат, але й контекстуальність та процес. Міжособистісне спілкування своїм продовженням має спільну діяльність, відносини та спів-

буття людей. Сама проблема спілкування є надзвичайно нагальною не тільки для сучасної філософії, але й християнської теології. Про це, зокрема, говорять представники православної, католицької, протестантської церков. Не претендуючи на вичерпність, наведемо вислови деяких із них. На думку Іоана (Зізіуласа), спілкування є "онтологічною категорією", адже "поза межами спілкування немає ніякого справжнього буття. Ніщо не існує як "окреме індивідуальне", таке, що піддається осягненню само по собі" [Зізіулас І. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви.- Режим доступа : <http://predanie.ru/yoann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie>]. З ним погоджується Х. Яннарас який тлумачить спілкування як "первинний, сутнісний, *онтологічний* факт", який не може бути зведеним до інших онтологічних фактів. На його думку, він є первинним не тільки для життя Церкви, але й для "інших історичних проявів суспільного життя, як і будь-які форми колективності є тільки проявами цього первинного онтологічного факту" [Яннарас Х.Ч. Свобода етосу.- К., 2003.- С. 189]. На персоналістичні і навіть, якщо так можна висловитися, космічні аспекти спілкування як схильності людини приймати в себе Боже світло, що передує перетворенню всесвіту звертає увагу О. Клеман. Синергічне відношення до цього феномену помітне у позиції Д. Станілоае, який наголошує на тому, що "тільки через людину світ набуває всю свою реальність та здійснює своє призначення. Людина співучасник Бога по відношенню до світу... Спілкування притаманне людині" [Священник Оливье Пейрон. Роль общения в диалоге богословия с культурой на Западе и на Востоке. – Режим доступа : <http://duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2014/11/PEYRON-Fr.-Olivier-RUS-redYV-et-FL.pdf>]. Насамкінець, не можемо не згадати метафоричне, визначення спілкування, авторство якого належить Г. У. Балтазару. Він висловлює думку про "Слово як перевагу людини, тому що вона є образом Бога", а про спілкування як про "останній обрій, який не може бути досягнутий ні нашим досвідом, ні нашим подвигом; воно завжди залишається незаслуженим даром [Hans Urs von Balthasar. Un programme: Communio. – 1975. – №1. – Р. 14].

Християнська теологія наполягає на значущості внутрішнього спілкування як можливості переживання в собі Бога. Невід'ємним від богоспілкування є персоналістичний дискурс спілкування, коли людська особистість, представляючи собою *Imago imaginis* (від лат. – образ образу) Бога, орієнтована на відтворення трансцендентної особистісної "моделі". Підкреслимо, що в різних християнських конфесіях цей дискурс представлений дещо по-різному. Наприклад, на католицьку й протестантську традиції помітний вплив мали ідеї св. Августина, який наполягав на аналогії між лицами Трійці та якостями людської душі. Це спрямувало їх у річище більш екстєріоризованого розуміння людини та її взаємодії з Богом. Навпаки, православна традиція, спираючись на праці святих В. Великого, Гр. Богослова, Гр. Нісського заклала основи більш інтеріоризованої, орієнтованої на богоспілкування парадигми людської

особистості. Заперечуючи буття Бога як буття-в-собі представники східної патристики, а потім і неопатристики, обґрунтовували божественне тринітарне спілкування як основу буття та конститування людської особистості. Підкреслимо, що жодна з християнських церков не заперечувала діалогізму людського буття, але демонструвала різне розуміння цієї проблеми. Як справедливо зауважує І. (Зізіулас), спільною для всіх християнських церков стала думка, що "особистість не здатна існувати без спілкування; при цьому неприйнятною є будь-яка форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується чи придушується" [Зізіулас І. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви.- Режим доступа : <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie>]. Також християнські церкви об'єдналися навколо думки, що основним співбесідником людини є Бог. Це актуалізувало проблему Іншого, яку, за аналогією з філософією М. Бубера, можна назвати проблемою інтерсуб'єктивної взаємодії "вічного Я" та "вічного Ти" на шляху особистості до трансцендентування. Універсальною є й християнська історія цієї взаємодії: від дару повноти спілкування (перебування у раю) до втрати цієї повноти та, надалі, нестримної жаги повернення втраченої гармонії.

Утім, повнота трансцендентування потребує декількох умов. Насамперед йдеться про досвід спів-присутності Бога та людини, що здійснюється завдяки християнській літургії та особливо завдяки таїнству причастя. Тлумачення євхаристії як "таїнства таїнств" сягає глибин християнської традиції, часів земного шляху Ісуса Христа та апостолів. Згадаймо слова апостола Павла, який євхаристичний хліб і далі місцеву церкву (обшину) однаково називав "тілом Христовим" (1 Кор.10:18, 1 Кор. 12:27). Тим самим євхаристичний хліб визнавався Тілом Христовим; кожна місцева Церква перетворювалася на Церкву Божу, адже Христос жив в Своєму Тілі. Звідси стверджувалася метафізична значущість євхаристичного зібрання, коли його члени, через причастя ставали членами Тіла Христового. Сама ж євхаристія перетворювалася на форму божественної ікономії – передання. В такий спосіб Євхаристія, підтверджена й обумовлена спілкуванням, перестала бути формальною культовою дією, а перетворилася на живу традицію переживання єдності з Богом. Передумовою цього таїнства є спільне та вільне зібрання членів общини, що почули поклик Христа. Не менш важливим є й міжособистісний вияв цієї спів-присутності – спілкування християн один з одним через Бога та його послідовне продовження – утворення найоптимальніших, з позиції земного буття та есхатологічних перспектив, моделей спільнотного життя.

СОЦІАЛЬНО-ОЦІНОЧНА РЕФЛЕКСІЯ РЕЛІГІЙНОГО РЕФОРМАТОРСТВА КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА

Питання виправданості релігійного реформаторства князя Володи-мира, навіть через тисячу років від хрещення Київської Русі, не пере-стає бути цікавим для дослідників. Кінець XX початок XXI сторіч в Украї-ні відзначився "відродженням" язичницьких культів, що в свою чергу потребує осмислення. Озираючи розвиток української релігійної культу-ри, звертає на себе увагу постійне діалектичне напруження між її на-родним (язичницьким) та християнським початками.

Християнство безсумнівно відіграє важливу роль у розвитку україн-ської культури, на власну заслугу воно записує "виведення народу з "мороку поганства", "введення його до кола передових культур Європи" та ін. Разом із тим, має місце відчуття невідповідності християнства українській культурі. Це відчуття актуалізується, коли із впливом зовні-шніх факторів під покровами ортодоксальної "християнської" релігійнос-ті у глибині архаїчних структур відбуваються процеси одухотворення природних явищ, які сприймаються як автохтонні процеси відновлення зв'язку українця та його землі. Християнство – світова релігія, маючи увесь світ вона в дійсності ніде не вкорінена.

Вихідним чином християнство є юдейська єресь, яка виникає у пері-од активної еллінізації Іудеї. Викривляючи юдаїзм у двох базових заса-дах (зображення бога та поклоніння тим зображенням), християнство опиняється під гнітом юдейської ортодоксії і природно солідаризується з еллінськими ціннісними уявленнями. Виходячи з юдейської культури та розділяючи еллінські ідеали, християнство успадковує дещо суперечли-ве поєднання рис номадної "жорстокості" та осіло-аграрної "м'якотіло-сті", прагнення до природної гармонії. Уся подальша історія християнства може бути розглянута як "коливання" між полюсами номадизму та еллі-нізму. Наприклад, знищення витворів Праксителя та язичницьких храмів Греції, жорстокість хрестоносців, конкістадорів чи інквізиторів – то є номадні прояви; відродження інтересу до античної культури театру та філософії – елліністичні відлуння. Тобто, дещо спрощуючи, історія хри-стиянства – то є коливання між любов'ю та жорстокістю.

Язичництво давніх слов'ян не є чимось однорідним. За А.М. Колод-ним, воно розкривається у розвитку чуттєво-надчуттєвого, демонологіч-ного та теїстичного етапів. Перший властивий первісному суспільству і включає "ранішні форми релігії". Другий належить до доби мезоліту, коли "дух" речей поступово набуває своєї незалежності. Третій характе-рний розширеному суспільству [Колодний А.М., Любовик Б.О. Філіпо-вич Л.О. Релігія в духовному житті українського народу. Київ.: Наукова думка, 1994, – 203с.-С.9-10]. Політеїстичний етап виділяється форму-ванням поняття бога на базі делегованих божеству людиною власних

гіпостазованих якостей. Таким чином, по мірі культурного віддалення людини від природи шанування природи переходить у поклоніння силам, які отримують характеристики вищих.

Із процесами розшарування суспільства, переходу від первісно-демократичного до станового суспільства, відбувається трансформація у положенні та функціях богів, що відзначилося у звеличенні Перуна, який раніше був лише одним з чотирьох провідних богів. Тобто, до періоду сходження Володимира на княжий престол у язичництві Київської Русі триває етап теїзму. Загальну картину попереднього стану світогляду дає Збручський ідол, на фронтальній стороні якого перебуває Макошь із рогом достатку, на протилежній від неї стороні її "тил" прикриває – Дажбог, зліва – Ладо, на площині з права – Перун. Тобто, Достатком (Макошь) опікується Дажбог, Перун забезпечує любов, родинність та продовження роду. Звернемо увагу на чільне місце жінки – Макоші, та жіночу модель структурування космосу.

Ставши київським князем завдячуючи своєму війську-дружині, Володимир встановлює порядок із своїми хоромами нову "кумирню" (980 р.). У цій події увагу науковців, як правило, приволюють відмінності нового Володимирового пантеону. Княже святилище "не прийняло" таких загалом шанованих богів як Рода і Рожаниць, Сварога, Велеса, Переплута, Ладу і Леля. І навпаки, особливою приязністю князя та його оточення були відзначені: Перун, Хорс, Дажбог, Стрибог, Семарьгл, Макошь, що загалом пояснюють їх відповідністю потребам розбудови княжої влади, що спиралася на військо. Зростання майнової нерівності та розшарування родинності суспільства здійснює роль чоловіка та відповідно роль війни. Саме ці умови ведуть до висування на головні позиції нової сили, нового ладу та нового достатку у Володимировому пантеоні. В цьому сенсі насилля Володимира над братами та під час хрещення народу є обумовленим історичним плином культури.

Підвищення Перуна символізує трансформацію язичницького світогляду. Завершився (принаймні у княжому колі) перехід від жіночого до чоловічого світогляду, від "любові" до "насилля". Можна уявити наскільки драматичними були ті зміни родового світогляду. Разом із тим, діалектика "насилля" та "любові" відповідає християнським рушієм протилежностям "номадізму – еллінізму".

Таким чином, політеїзм Київської Русі знаходячись у кризовому стані трансформації, все ж мав могутній потенціал до подальшого розвитку у напрямі концентрації функцій та впливу верховного божества. Можна сказати, що релігійна реформа князя Володимира – є результат форсування світоглядних змін. Зазначимо, що ці зміни не були повсюдні. Вони стосувалися лише близького оточення князя, служивих людей орієнтованих на княжі милості.

Свого часу, Б.О. Рыбаков відносив датування Збручського ідола до періоду від скіфських часів до XI ст.[Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.:Наука, 1987, – 783с.-С.63.], а подекуди вважається, що капище існувало до XIII сторіччя, продовжуючи своє функціонування після офі-

ційного хрещення Русі, віддзеркалюючи ситуацію "двовір'я". Будучи верхівковим процесом, християнізація не могла відбутися без проблем.

Так чи інакше, але християнство стало духовною основою української державності хоч би тому, що саме воно було єдиним функціональним залишком Римської імперії, відтворення якої було гаслом багатьох лідерів Середньовіччя в особах Володимира Святославовича, Ярослава Мудрого чи Володимира Мономаха. У "вихорі" політичних ігор вибір пав на візантійську форму християнства, особливості якої також обумовили певні атрибути української релігійної культури. Але слід враховувати що "зверхне" державотворче впровадження християнства багато у чому зупинилося на поверхових шарах суспільної свідомості.

**О. С. Кисельов, канд. філос. наук, с.н.с.,
ІФ ім. Г.С. Сковороди НАНУ, Київ
oleg.kyselov@gmail.com**

ТРАНСФОРМАЦІЇ РАДЯНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ЧАСІВ ПЕРЕБУДОВИ (УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ)

Плюралізм думок та гласність, демократизація різних сфер суспільного життя та засудження певних практик радянського минулого – це все невеликий перелік того, що відбувалося у Радянському Союзі у часи Перебудови. Це була комплексна державна програма з перебудови усього укладу радянської системи, у т.ч. ідеологічної та наукової сфери. Звичайно, що це не могло не відобразитися на науковому атеїзмі, який якраз і представляв собою симбіоз науки та ідеології.

Трансформації у науковому атеїзмі другої половини 1980-х – початку 1990-х рр. були викликані новою пізньорадянською політикою у сфері релігії, публічним інтересом до релігії та критикою атеїзму. Відтак, науковий атеїзм був вимушений обґрунтовувати і пропагувати нове ставлення до релігії, реагувати на нове "богошукання" та відмежовуватися від антирелігійних практик минулого.

1. У атеїстичних працях останньої чверті 1980-х рр. ми знаходимо досить стримане, а іноді навіть схвальне ставлення до релігії та віруючих. Наприклад, В.К. Танчер писав про те, що релігія у радянському суспільстві знаходиться під впливом соціалістичної ідеології, а релігійний світогляд все більше і більше всмоктує ідеї гуманізму та прогресу, релігія відмовляється від обскурантизму. У радянських віруючих відсутні реакційні ідеї та теорії, вони активно підтримують радянську владу [Танчер В.К. Научный атеизм: проблемы теории и задачи практики // Вопросы атеизма. – 1988. – № 24. – С. 9]. Так само Ю.І. Терещенко пише про безпідставність нав'язування конфронтації між віруючими та невіруючими, обґрунтовуючи це тим, що перші довели свою прихильність до гуманізму. Відтак, варто переглянути догматичну тезу про реакційну та антисоціалістичну сутність релігії радянського суспільства. У дусі демократизації усіх сфер суспільних відносин декларуюється не просто не-

обхідність рівного ставлення держави до релігійних громадян та атеїстів, однак і наділення віруючих усією повнотою громадянських прав і свобод [Терещенко Ю.И. Атеизм и политическая идеология // Культура. Религия. Атеизм. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 157, 164].

2. М.І. Кирюшко, схвально ставлячись до суспільного інтересу до релігії у пізньорадянські часи і не осуджуючи його, тим не менш, пише, що не треба забувати про факти негативного впливу релігії на розвиток науки і однобоке (утилітарне) ставлення релігії до мистецтва тощо. М.І. Кирюшко вважає, що при викладі історії культури не потрібно ігнорувати її релігійні аспекти, які часто допомагають краще зрозуміти логіку культурного розвитку в цілому. Завдання наукового атеїзму, на його думку, якраз і полягає у поясненні релігійної складової культури [Кирюшко Н.И. Роль атеизма в преемственности развития социалистической культуры // Там само. – С. 93 і далі]. Однак, інтерес до релігії мав не тільки культурний характер, але й власне духовний, тобто релігію розглядали не лише як певний культурний артефакт, але й як джерело духовності, а відтак протиставляли атеїзму. Звісно такі форми релігійного шукання науковими атеїстами не схвалювалися і проблема релігійної пропаганди та виховання залишалася актуальним сегментом для осмислення. Характерним є такий пасаж: "Марксисты ведут борьбу не з віруючими, а з віруючих, за звільнення їхньої свідомості з-під впливу ілюзорно-фантастичних деформацій..." [Ефективність управління атеїстичним вихованням. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 143]. При цьому, атеїстичне виховання не припускає насилля над особистістю, неповажливого ставлення до віруючих чи образу релігійних почуттів [Танчер В.К. Вказ.пр. – С. 5-6].

3. Поряд із достатньо помітними релігійними шуканнями радянська інтелігенція дозволяла собі випадати у бік атеїзму. При цьому, наукові атеїсти визнавали певні деформації та перегини в антирелігійній політиці, а також формалізм у проведенні атеїстичного виховання. В.О. Суярко відмічав, що науковому атеїзму неправомірно навішували образливі епітети: "Он, дескать, вульгарный, занудный, разрушительный, антигуманный, макулатурный, "бульдозерно-динамитный", мракобесный, атавистический и т. д." [Суярко В.А. Восстановление и реальное воплощение ленинских принципов – суть перестройки атеистической работы // Вопросы атеизма. – 1990. – Вып. 26. – С. 4]. Реагування на критику мало приблизно такий сценарій: визнання помилок минулого, відмежування наукового атеїзму від цих помилок і, нарешті, презентація гуманістичної сторони атеїзму. Наприклад, Б.О. Лобовик визнає певні деформації, пов'язані з адміністративно-командною системою, які є перекрученням ленінських принципів ставлення до релігії, церкви та віруючих та відхід від основних принципів соціалізму. Свавільля щодо релігії, плюндрування вітчизняної релігійної культури, приховування шедеврів культурного надбання, що мали релігійних зміст чи пов'язані з релігійністю – усе це не мало жодного відношення до наукового атеїзму [Лобовик Б. А. Религия и атеизм – слагаемые культуры // Культура. Религия. Атеизм. – С. 31]. Інший автор – Ю.І. Терещенко – вказував, що лозунги та практи-

ки Спілки безвірників так само, як і рішення та вказівки місцевих комуністичних керівників не відповідали ані букві, ані духу радянських документів, що стосувалися релігії. Зокрема, закриття церков та образа почуттів віруючих не узгоджувалися з існуючими директивами та позицією самого В.І. Леніна. У монографії наводяться не лише тексти ленінських декретів та директив, що стосувалися антирелігійної політики, але й позиція "Вождя" представлена у його листуванні із іншими більшовицькими функціонерами. У цих листах дійсно представлена позиція обережного ставлення до релігійних почуттів та засудження радикальних кроків у антирелігійній пропаганді [Терещенко Ю.І. Атеїзм і політическа-я идеология. // Культура. Религия. Атеизм.— С. 161-162].

Власне за часів Перебудови ми спостерігаємо зміни у методологічних настановах. Так, наприклад, автори цитованої колективної монографії "Культура. Религия. Атеизм" відмовляються від "ідеологічно упередженого підходу", говорять про необхідність подолання ідеологічного та зокрема атеїстичного догматизму, відхід від класового підходу, стверджують необхідність перебороти погляд на релігію виключно як на носія забобонів та антицінностей [Див.: с. 3, 19, 68, 158].

Зміна ставлення до релігії була не стільки логічним розвитком марксистського релігієзнавства, скільки результатом зміни ідеологічної політики в цілому. Трансформація у сприйнятті релігії, пов'язана як зі змінами у суспільній свідомості (бачимо інтерес народних мас до релігії), так і на рівні державної політики (лібералізацію державно-церковних відносин). Все це, своєю чергою, було пов'язано із горбачовською Перебудовою. У сфері академічного вивчення релігії Перебудова, на нашу думку, мала позитивний вплив, що проявлялося у "пом'якшенні" наукового атеїзму. У результаті цього з'явилися сприятливі умови для постання сучасного українського релігієзнавства.

А. Я. Коваль, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
tol-koval21@yandex.ua

МЕТАРОЗПОВІДІ ЛІОТАРА ТА ХРИСТИАНСТВО (на основі книги Джеймса Сміта "Церква і постмодернізм")

Фразу "постмодернізм – це недовіра до метарозповідей" Ліотар написав у своєму "Докладі про знання", замовленого правлінням Квебеку [Жан-Франсуа Ліотар Состояние постмодерна <http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html>]. Багато сучасних богословів вважають, що така позиція Ліотара включає в себе християнську віру, бо вона і є такою метарозповіддю. Але автор книги "Церква і постмодернізм" Джеймс Сміт так не вважає. Він вважає, що це ще один міф, який потрібно розвіяти. Він вважає, що християнам потрібно бачити в Ліотарі не ворога, але союзника. Далі він стверджує, що по суті ортодоксальна християнська доктрина теж потребує перестати вірити в метарозповіді [Сміт Джеймс Церковь и постмодернизм: как найти место

в церкви Ліотару, Фуко і Дєррида? : переклад з англійського / Джеймс Сміт Черкаський: Коллоквиум, 2012. – с. 80].

Але варто розглянути, що ж мав на увазі Ліотар під метарозповідями. Прийнято вважати, що такі метарозповіді є об'ємними розповідями, які роблять великі узагальнення і можуть вважатись мегарозповідями. Якщо так, то Біблія є такою метарозповіддю. Але Ліотар не це розуміє під метарозповіддю. Для нього важливий не розмах розповіді, а природа її стверджень. Тобто метарозповідь – це не об'ємна історія, але це та розповідь, яка легітимує всю історію, звертаючись до всесвітнього розуму. Отже, питання знаходиться у сфері легітимації. Тобто наука у модерні завжди старається легітимувати себе як єдине джерело істини і правильного наукового наративу, не ставлячи себе в один ряд з іншими наративами.

Історії культури, на відміну від модерного наративу, не потребують легітимації, вони є автоматично легітимовані народом і культурою, в яких виникали і закріплювались на протязі своєї історії. Модерністська раціональність потребує легітимації і звертається знову ж таки до такого собі метанаративу, а саме наративу про те, що модерністська наука керується якимсь універсальним розумом, який є істинним і який протиставляється всім іншим (релігійним, культурним, історичним) метанаративам. Таким чином, за словами Ліотара, наукове знання, яке вважає себе переможцем розповідного знання, все ж таки ґрунтується на тій самій розповіді, міфі. Коли наука легітимує себе, то вона стає розповіддю, яка старається легітимувати себе за допомогою міфу, що для методології самої науки є неприпустимо і не характерно. "Наука бажає щоб її твердження були істинними, але не має власних ресурсів щоб легітимувати цю істинність" і тому звертається до легітимуючого наративу. Для постмодерніста кожен вчений – віруючий.

Повернемось до запитання – чи є християнство таким метанаративом? Сміт відповідає, що ні, оскільки християнство легітимує себе не універсальним розумом, але вірою. Хоча дехто з апологетів і наполягає на тому, що християнство може виводитись з розуму, але така апологетика не витримує сучасної критики. Християнство – це не метарозповідь і тому воно приєднується до постмодерністської критики раціоналізму Просвітництва.

Ліотар описує цю "проблему легітимації". Для постмодерніста немає універсального критерію, який би порівнювався з різними моральними структурами різних регіонів чи різних суспільств. Немає якогось гуманістично-раціонального правила, немає "точки зору Бога", є лише мовні ігри в межах культур, які співіснують між собою і відрізняються одна від одної. Таким чином відповідні легітимуючі критерії можуть з'являтися лише в межах окремої мовної гри, не звертаючись при цьому до якогось універсального критерію – розуму. По цій причині багато християн розчаровуються в постмодернізмі. Але чи варто так розчаровуватись? Варто християнам далі пробувати встановити загальний універсальний міф для всіх чи можливо варто просто запропонувати свій міф як один з наративів?

Тепер, коли постмодернізм піддав сумніву раціоналістичний тоталітаризм у справі істини, віруючі люди можуть не вибачатись за свою віру. Кун проголошував основою наукового знання певну парадигму, в яку потрібно вірити. Про це ж саме говорили Вітгенштайн, Палані, Дерідда, Гадамер і т. д.

Критика Ліотаром автономного розуму повинна бути взята на озброєння християнами. Тому що тоді ми повертаємось до августинівської епістемології – вірити щоб знати. Постмодернізм не вимагає від модерну залишити свою віру в розум (така вимога була б характерна саме Модерну), але вимагає відверто зізнатись у ній. Таким чином критика Ліотаром авторитарності Модерну і зрівняння всіх метарозповідей під одну лінійку дає християнству шанс на конкуренцію з наукою, філософією і іншими. Християнству потрібно бути обережним у розповсюдженні своїх християнських істин як єдино вірних (таку стратегію називають Константинівською).

Християнська віра і откровення передані через наратив, а не набором пропозиційних повчань і істин. По-перше, наратив є більш повним способом передачі інформації, адже він залучає до розуміння емоції та почуття, розповідаючи історії з життя людей. По-друге, християнська віра це не лише набір голих ідей, це історичний виклад цих ідей, поміщений у реальні події (життя юдеїв, життя Ісуса, апостолів).

Писання і записані там історії стають центральними для життя постмодерністської церкви. Церква кожної неділі розповідає і переповідає історії з Писання, які демонструють те, у що вірять християни. Окрім того віруючі розповідають свої власні історії, досвід свого релігійного життя. Історії церкви не повинні бути адаптовані до культури сучасності, вони повинні залишатись сакралізовані і "інші", тому що саме цієї іншості шукають люди у церкві. Поточну культуру вони можуть знайти в супермаркеті чи у нічному клубі, але в церкву вони приходять за іншим.

Критика:

Автор (Джеймс Сміт) все таки не враховує, що християнство завжди вважало себе метарозповіддю, світоглядом, який впливає на всі сторони теоретичного та практичного сприйняття дійсності з боку віруючих. Перші християни претендували на "філософського Бога", а не на бога грецьких міфів [Йозеф Ратцингер Введение в христианство <<http://www.klex.ru/417>>]. Я зараз не про Беконівського "бога філософів", але я про "Бога раціональної істини", яким перші християни вважали вже не грецьку філософію, але Єгови. Тому обмежувати християнство просто одним з наративів сучасності – це хороша адаптація до викликів постмодернізму, але це означає перекреслити всю історію виникнення і формування християнства.

Також очевидно, що християнство зараз скасовує багато чого, у що вірили попередники аби адаптуватись до просвітленого наукового світогляду сучасників (еволюція, природне пояснення надприродного і т. д.). Все це можна пояснити тим, що в стародавні часи люди описували і зображали незрозумілі їм тоді речі в міфологічних, примітивних і над-

природних тонах, відповідно до тогочасних можливостей уяви, культури та мови. Тепер же люди більш освічені і ті речі, які колись здавались надприродними, зараз є поясненими наукою і звичними. Але якщо міняти саме позиціонування християнством себе з "єдино істинного" на "однією з істин", однією з розповідей (як це пропонує Дж. Сміт), то таким чином виявляється, що *ідея парадигмальної істинності християнства* є плодом людських історичних розробок та історичного поступу, а не "откровенням зверху", від Бога.

І. В. Кондратьєва, докт. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
iryna.k@i.ua

ФЕНОМЕН ІКОНОШАНУВАННЯ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ

Вивчення релігії як такої (доктринальні догми), та життя її в конкретному етносі або етно-соціальній спільності це вивчення функціонування віровчення: релігійна свідомість, віросповідна практика, духовний досвід народу. Дослідження феномену іконошанування в житті українського народу – органічна частина в розробці широкого кола питань, пов'язаних з вивченням тисячолітньої історії і культури України. З часів Хрещення Русі Церква була творцем і носієм духовної культури, силою, організуючою побут. І оскільки релігія панувала у всіх сферах життя і була загальним надбанням, все життя осмислювалося та спрямовувалося православною вірою.

Аж до кінця XIX ст. важко було знайти будинок без ікон. Ікони взагалі і чудотворні особливо, мали важливе значення у формуванні самосвідомості людей: такі ікони особливо шанувалися, їх носили в численних хресних ходах, до них відправлялися на прощу. Величезна їх роль як державно-релігійних символів, що дають захист і заступництво як всій державі, так і окремим містам, селищам і роду. Духовне життя християнина нерідко було пов'язано з конкретною чудотворною або особливо шанованою іконою, через відчувався зв'язок з прототипом.

Православний світогляд українського народу зримо проявляється в іконошануванні. Саме в ньому виражений прояв конфесійної свідомості та відмінності сповідної практики. Іконошанування стало складовою частиною православного віровчення, яке, як будь-яка релігійна система, передбачає цілісний погляд на світ, на людину, містить сукупність етичних норм, естетичних уявлень і ідеалів. Іконошанування і побутування ікон становлять важливу частину релігійного життя та один із феноменів національної духовної культури.

В наш час стало очевидним, що без вивчення богослужбової, символіко-богословської, державно-релігійної значущості ікон у всьому життєвому циклі не можливо зрозуміти ні менталітет, ні духовну культуру народу. Життя ікони багатогранне. Це її виключне духовне значення в традиціях, її побутування в церковному і повсякденному житті, роль в становленні етнорелігійної свідомості. За радянських часів ікони розгля-

далися тільки в мистецтвознавстві як художньо-естетична спадщина, а також у зв'язку з вивченням дорогоцінних окладів в області прикладного мистецтва. Таким чином, ввівши ікону в потік загальносвітowego мистецтва, її надовго закріпили за областю культури, тобто ввели в сферу дослідження живопису та виключили з вивчення як предмета духовної сфери. Хоча вивчення феномену іконошанування в духовному житті народу, його релігійної свідомості неможливо без тісного взаємозбагачення знань різних дисциплін. Історіографію питання можна розділити на три напрямки: 1) вивчення ікони як виразу православної віри – богослов'я ікони, особливий напрямок філософсько-богословської думки в роботах філософів. 2) вивчення ікони як найважливішої частини церковного мистецтва та історико-культурного явища; 3) іконошанування в роботах етнографів та істориків.

Оскільки ікона пишеться для молитовного звернення, то основне місце для неї – храм, де відбувається богослужіння. За православним врівненням храм – образ Неба на землі, а Бог на небі оточений святими і ангелами і, оскільки храм – це свого роду школа віри, то віруючі вчать ся благочестя, дивлячись на ікони, де зображені святі, сцени історії-старозавітної, євангельської та церковного життя.

Ікони поміщаються в іконостасі з дотриманням певного порядку, відповідно Біблійної історії. Крім того, ікони розміщені по всьому простору храму без особливо суворих правил, виключаючи найбільш шановані образи, які ставлять найчастіше у солеї, ближче до вівтаря. Шанування ікон в православному храмі має глибокі історичні традиції, тому неодмінна складова у вивченні іконошанування – визначення особливостей духовного ставлення до святих в різних областях. Будинок християнина завжди був домашньою церквою. До ікон православні зверталися за Божим благословенням і допомогою на кожне розпочате діло. Тут душа віруючого черпала духовну силу і бадьорість. З давніх-давен ікони вважалися найбільш значущим і цінним надбанням сім'ї: саме їх перш за все вказували в заповітах, передавали з покоління в покоління як родові реліквії, брали в дорогу, в'язницю і навіть невіруючі зберігали їх за заповітами предків. Тому значення ікони в будинку православної людини, їх склад і відношення до домашніх святих – важливий показник релігійності. Ступінь релігійності людини визначається глибиною її воцерковлення. Не випадково всі традиційні конфесії строго наполягають на неухильному виконанні всіх обрядових норм сакральної практики, що безпосередньо зв'язує людину з Творцем. У православ'ї ікона відіграє найважливішу роль в сакральній практиці. Досить згадати про те, яке місце займали ікони в особистому духовному шляху канонізованих православних святих, які уславилися баченнями образів горнього світу (Серафим Саровський, Старець Захарія, Преподобний Іов Почаївський та ін.). Аналогічно, хоча і в меншій мірі, це було притаманне і звичайним православним.

Богословське шанування ікон було затверджено на VII Вселенському соборі (787 р), яке мало відрізнитися від поклоніння самому Богу. У ставленні до Бога основний термін вживався як "служіння", а до іконо-

шанування як поклоніння. "Цілування, шанування і поклоніння, – записано в Діяннях собору, – але ніяк не те справжнє служіння, яке по вірі нашої личить тільки одному божеському еству. Бо честь, що віддається іконі, відноситься до її первообразу, і поклоняється іконі, поклоняється іпостасі зображеного на ній". Отці VII Вселенського собору розрізняли ідеальний образ і реальність прототипу. Зображений на іконі отримує, за православним вченням, деяку реальність в тому, що "є місцем благодатної присутності Христа, який прислухається до молитви до Нього". Саме це і є те обґрунтування "шанувального поклоніння" (через цілування, поклони, запалювання свічки, кадило), яке властиво іконі на відміну від релігійної картини або ікони до її освячення.

Таким чином, догматичним обґрунтуванням іконошанування є Образ Божий, який явив в людському творінні. Ікона Христа в православ'ї – є єдиний образ Бога і Людини в Боголюдині. Його присутність віруючі відчують через молитву, яка є свого роду тайною дією. "Підстава ж іконошанування, – це дієва сила, що благодатно передається іконі Христовій, яка стає місцем Його ідеальної присутності і в цьому сенсі живим образом Христа. Христос, віддалившись від світу в Вознесінні зберіг з ним зв'язок і існує в ньому двояким чином: істотно, хоча і таємничо, в Євхаристії та ідеально во святій Своїй іконі"[С. Булаков. Икона и иконопочитание. – М., 1996, С.27]. Такий живий зв'язок Христа зі світом закріплюється в Його іконописному образі. Подібним же чином молитовне звернення до ікон Богородиці і святих передбачає можливість містичного контакту з прототипом.

У богослужбовій практиці, а також в православному побуті ікони називають святими. Поняття святості це органічна частина будь-якого релігійного мислення. Однак і поняття, і особливо сутність святості важко піддається раціональному визначенню, тому сприйняття і реакція на неї рядових, навіть долучених до православ'я людей часто просто емоційна. За визначенням сучасних богословів "освяченням називається передача від Джерела до тих чи інших об'єктів – людям або предметам, в результаті чого даний об'єкт освячується, тобто стає священним, або інакше святим". Благодатне Джерело – Бог впливає силою Святого Духа на матеріальні (створені) об'єкти і повідомляє їм благодатні властивості. Освячений предмет може, в свою чергу, стати засобом освячення (Мф. 23, 17-19) інших об'єктів.

Тому, щоб використовувати ікону за призначенням для молитви її освячують у церкві і вже освячені ікони призначаються для особливих дій – містичного спілкування Бога і людини, богослужіння, здійснення тайнств, молитов поза храмом і в будинках. Після освячення ікона змінює свій статус, та ставлення до неї, тому що образ починає впливати на духовне життя людини, що стає показником духовного рівня нації.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ПОЗНАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Человек всегда искал истину, универсальный и достоверный источник знаний об окружающем мире. С течением времени исторически формировались различные типы мировоззрения: от мифологической картины мира к религиозной, затем – к философскому и научному мировоззрению. Однако такое развитие человеческой мысли нельзя назвать линейным и бесповоротным; все они существуют и нередко одновременно функционируют как в современном обществе в целом, так и в мышлении отдельных индивидов.

Сменяющие друг друга научные парадигмы оказывают существенное влияние на все стороны жизни человека, в том числе на саму религию. При этом религия по своему характеру представляет собой более устойчивую, консервативную систему – критерии ее определения по сравнению с критериями научности знания остаются сравнительно неизменными. Попробуем выделить некоторые любопытные особенности религиозного восприятия, которые являются причиной несопоставимости с научной динамикой.

В первую очередь, в религиозном сознании следует выделить два уровня: обыденный и концептуальный. Обыденным религиозным сознанием можно назвать совокупность образов, представлений, стереотипов, установок, иллюзий, настроений и чувств, привычек и традиций, которые отражают условия жизни людей в обычной обстановке.

На концептуальном уровне религиозное сознание выступает как специально разрабатываемая, систематизированная совокупность понятий, идей, принципов, концепций. Это учение о Боге, мире и человеке, интерпретация основных сфер общественной жизни в соответствии с принципами религиозного мировоззрения, религиозная философия.

Однако эти понятия, идеи и прочие аспекты религиозного знания, в отличие от знания научного, не верифицируемы и не опираются на эмпирический опыт. Особый вид опыта – религиозный – имеет субъективный характер и довольно специфическую окраску. К примеру, Кимелев Ю.А. считает, что объектом изучения может становиться лишь такой религиозный опыт, который стал публичным и получил вербализацию. Другими словами, объектом изучения может стать лишь тот религиозный опыт, который сам субъект опыта облек в язык, определенным образом описал и соответственно охарактеризовал.

"Субъекты религиозного опыта понимают свой опыт как опыт "трансцендентного", "сверхъестественного" и т. п., понимают опыт как приобщение к божественной реальности, как восприятие этой реальности." [Кимелев Ю.А.. Философия религии. Систематический очерк. – М., "NOTA BENE"- 1998г. – 423 с.]

В составе религиозного знания имеются как получившие религиозное осмысление факты и теории естествознания, так и утверждения о мире, считающиеся богооткровенными истинами. Таковые не имеют эмпирического отражения, поэтому инструментом их постижения становится вера.

В достаточно расплывчатом понятии "религиозная вера" можно выделить веру как принятие разумом определенных вероятных утверждений за достоверные и веру как личностное переживание мистического опыта. Вторая составляющая, хотя и не вполне резко отграниченная от первой, связана в основном не с *ratio*, а с духовно-эмоциональной сферой, а первая, в сущности, входит в религиозное знание. [Шахов М. О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука// Вопросы философии. – 2004. – №11. – С. 65-80]

Особую окраску имеет эпистемологическое исследование проблем, связанных с истинностью религиозных верований. Предметом спора является вопрос о том, следует ли вообще истину религии понимать как объективную истину верований, или это истина опыта, чувства и т. п. Сложность в том, что мир сакрального в эпистемологии религии скрыт за двумя пластами субъективности: его пониманием носителем определенной религиозной системы и интерпретацией этой системы представителем научного сообщества.

"Истина – плод с "древа познания", имеющего одну общую корневую систему (происхождение) и ветви (способы познания), наделенные самобытностью и оригинальностью структуры. Культура как суперсистема функционирует нормально тогда, когда все ее элементы ("ветви") развиваются и свободно взаимодействуют." [Горелов А.А., Горелова Т.А. Сравнительный анализ научного и религиозного способ познания. //Знание. Понимание. Умение. – 2010. – №4. – С. 65-76]

Современные отношения между наукой и религией можно назвать обособленными. Водораздел между ними проходит в соответствии с соотношением в них разума и веры. Однако в большинстве практических случаев религия и наука являются взаимообуславливающими и взаимовлияющими сферами сознания. Это взаимное влияние можно наглядно проиллюстрировать известной фразой А. Эйнштейна: "Самое непостижимое во Вселенной – это то, что она постижима... Основой всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную сущность. Это убеждение зиждется на религиозном чувстве".

Л. В. Макаров, студ., ДВНЗ "ДонНТУ", Красноармійськ
leonidmakarov@outlook.com

ІДЕЇ ІКОНОБОРСТВА В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Ідеологія Візантійського іконоборства розколола у восьмому столітті християнський світ на дві частини: ту, що виправдовує шанування ікон і ту, що категорично виступає проти такої практики. І хоча згадана суперечка офіційно завершилася вже у наступному столітті подіями, які в Право-

славній традиції святково та молитовно згадуються як "Торжество Православ'я", до нього ще неодноразово повертались в історії християнства. Мабуть найбільш яскравою сторінкою реінкарнації іконоборства є Реформація. Та і в наш час різні християнські церкви, хоча і з терпимістю ставиться до традицій одна одної, все ще впливає питання, вперше згадане у Східній Римській імперії у добу раннього середньовіччя. Звичайно іконоборство з'явилося не на пустому місці. Виникнення цього феномену має цілий ряд причин: від політичних до богословських. Але не менш важливою складовою є і філософський аспект цього питання. Як відомо богословська думка перших століть християнства бере витоки й тісно пов'язана із давньогрецькою філософською думкою. Аргументи протипотв'язаних партій запозичувалися як з попередньої християнської традиції, так і з нехристиянської філософської думки, а в ході іконоборчих суперечок – із застосуванням філософських положень і філософського апарату – були сформульовані вчення іконоборців і іконошанувальників. Тому дослідити саме цей аспект походження іконоклазму було б вкрай цікавим [Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о "правильном поклонении" // Вестник НГУ. – 2008. Вып. 6.1. – С. 125–129.].

Цікаво що давньогрецьке суспільство, особливо серед інтелігенції того часу мало суперечки про зображення богів та божественного. Все почалося з Гомера, який своїми поетичними творами зробив неабияку реформу – наділив богів людською зовнішністю. Окрім того Гесіод, оповідаючи про "родовід" богів у неофіційно визнаній правовірною "Теогонії" надає богословську основу для тілесної природи богів. Переусвідомлювати це взялися ще ранні філософи. У Анаксимандра ми знаходимо першу систему світу, здатну пояснити всі явища. У цій системі немає місця для древніх богів, навіть якщо їх імена і культ збереглися. В основі світу лежить принцип *arkhe*, який не слід плутати з жодною обмеженою реальністю цього світу. Його властивість – відсутність кордонів. Анаксимандр називає його *ареіон*, Це нескінченний і невичерпний резервуар, яким харчується все суще. Але сам *ареіон* невизначений, і у нього немає обрисів. Анаксимандр був першим, хто використовував прикметник "божественний". Він наближається до розуміння божественного як чогось, що не можна уявити [О некоторых идеологических аспектах византийского иконоборчества // TEXNH GRAMMATIKH. Вып. 2. – Новосибирск: Издательство новосибирского государственного университета, Православная Гимназия во имя преп. Сергия Радонежского, 2006. – С. 86–102].

Ксенофан сам був артистом і сам декламував свої власні поеми. Але його богослов'я спонукало озброїтися проти Гомера, який зумовив релігійне виховання Греції з його антропоморфізмом. Ксенофан не заперечує, що у Бога є форма, що грекам важко було б собі уявити. Він не зводить Бога до форми світу. Але він позитивно відмовляє їм в будь-якої людської форми. Критика антропоморфізму проходить через твердження про універсальність Бога. "Філософія, – писав Ягер, – це смерть античних богів; і проте вона сама є релігією" [W. Jaeger. La Naissance de la theologie, op. cit. P. 79].

Але витоки Візантійського іконоборства лежать ще глибше. І не все так просто, як може здаватися на перший погляд. Насправді, натурфілософи лише підготували шлях до розвитку справжньої іконоборської думки античної Греції. Її автором став Платон. Він говорив, що у видимому світі, Форми утворюють організовану сукупність. На її вершині знаходиться Ідея Блага. Вона надає всім Формам сутність і існування. Сама ж вона "за межами існування, перевершуючи його гідністю і силою" [Платон. Держава / Платон; [пер. з давньогр. Д.Коваль]. – 2-е вид. – К.: Основи, 2005. – С. 112-115]. Благо вище всіх визначень, всіх формальних уявлень. На нього можна лише вказати метафорою: "Могутній і безсмертний Атлас, що підтримує все суще", "найяскравіша частина буття", "досконале Буття". Так що бачення Бога недосяжне для людини [Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. [Перевод с фр. М. Розанова]. – М.: Издательство "МИК", 1999. – С. 16–75].

Але насамкінець у Тимей йдеться, що сам чуттєвий світ і є зображення зримого Бога, тобто області Ідей. Зображення вказує на участь зразка, але обмежене, оскільки опір матерії не може бути остаточно подолано, зображення не дорівнює зразку, воно не створене зразком, але походить від нього світлом Форми, що пронизує і організує матерію. Відтак душа здатна до пізнання і відчуття, оскільки вона споріднена і світу, що пізнається розумом, і світу чуттєвому. Ця спорідненість впливає із астральної релігії. Між невидимим світом ідей і чуттєво сприйнятим космосом знаходиться небесний світ божественних світил, які живуть в спогляданні Форм і наслідують їх рухам. Створена Творцем безсмертна душа людини того ж характеру, що і зоряні душі. До того, як вона вселилася в тіло, вона з'єднувалася з божественним світилом і його баченням Форм [Платон. Тимей / Платон. Сочинения. В 3-х т.; [пер с древнегреч.; ред. переводов С.Я. Шейнман-Топштейн; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. – М.: Мысль. – (Серия "Философское наследие"). Т.3. Ч.1. [ред. тома В.Ф. Асмус]. – 1971. – С. 455 – 542.].

Платон з повагою ставиться до художника. Більш за всіх він шанує Гомера. І водночас він його засуджує. З одного боку, Платон відкидає потребу у художнику, оскільки той не здатний досягти справжності і не може висловити ні справжньої краси, ні справжнього Добра. З іншого боку, змушений вдаватися до зображення для подання непізнаного Бога, він підтримує художника, творця зображень, що намагаються уподібнитися одвічному зразку [Платон. Держава / Платон; [пер. з давньогр. Д.Коваль]. – 2-е вид. – К.: Основи, 2005. – С. 156-184].

Таким чином, природа Божественного унеможливорює зображення Божественного. Мистецтво обмежене земним рівнем, де воно виконує повчальні, виховні та цивільні функції. Воно само готує своє власне зникнення. Закоханий в красу на перших кроках спирається на мистецтво, потім залишає його. У цьому сенсі можна сказати, що Платон був батьком іконоборства. Всі вороги зображень рано чи пізно вдаються до аргументів Платона.

Тож, можна дійти висновку, що ідеологія візантійського іконоборства певною мірою заснована на платонічній гносеології і онтології. У своїй гносеології іконоборці закликають до інтелектуального споглядання, а релігійні зображення відкидаються як помилкові. Іконоборці вибудовують вертикальну схему від матерії до нематеріального божества через ряд все менше матеріальних сутностей-посередниць, найважливішою з яких є душа, досить матеріальна для з'єднання з матерією, і досить нематеріальна для з'єднання з Божеством.

Н. О. Матвійчук, студ., НаУКМА", Київ
st1mf@mail.ru

ІДЕЯ ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЇ ТА ГУМАНІЗМУ У ПРАЦІ "ПРАГМАТИЗМ – НОВА НАЗВА ДЕЯКИХ СТАРИХ СПОСОБІВ МИСЛЕННЯ" ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА

Вільям Джеймс (1842-1910) – доктор медицини та автор праць з психології, філософії, теології, один із головних представників американського прагматизму. У своїх творах (зокрема, і у аналізованій праці "Прагматизм – нова назва деяких старих способів мислення" [Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии [Текст] / У. Джемс; [пер. с англ. и закл. статья П. С. Юшкевича]. – [3-е. изд.]. – М.: ЛКИ, 2011. – 240 с]) В. Джеймсу вдалося органічно поєднати систематичне та ґрунтовне дослідження взаємодії релігії та гуманізму з доступною формою викладу своїх поглядів.

Метою дослідження є комплексний аналіз теоретичних проблем взаємодії релігії та гуманізму у праці "Прагматизм – нова назва деяких старих способів мислення" Вільяма Джеймса.

Певні питання взаємодії релігії та гуманізму у творах прагматистів, зокрема, і В. Джеймса, розкриті у працях таких українських та зарубіжних дослідників як Є. Г. Балагушкін [Балагушкин Е. Г. Сущность и структурное разнообразие мистики [Текст] / Е. Г. Балагушкин // Религиоведение / [гл. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красников]. – Благовещенск: Амурский государственный университет, 2010. – № 2. – С. 102-114], Л. П. Буюва [Буюва Л. П. У. Джеймс как основатель психологии личности [Текст] / Л. П. Буюва // Высшее образование для XXI века: VI междунар. научн. конф. (г. Москва, 19-21 ноября 2009 г.): Докл. и материалы. Круглый стол "Духовное развитие человека и содержание высшего образования". – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2009. – Вып. 1. – С. 15-24], А. П. Бучин [Бучин А. П. Западный прагматизм и проблемы духовной культуры Украины [Текст] / А. П. Бучин // Знаки питання в історії України: суспільство між традицією та модернізацією: Збірник матеріалів VIII Міжнародної наукової конференції (м. Ніжин, 5-6 квітня 2012 р.) / [упорядник О. Г. Самойленко]. – Ніжин: НДУ ім. М. Гоголя, 2012. – С. 82-93], У. Гевін [Гевин У. Понятие "смутности" в философии У. Джемса [Текст] / У. Гевин // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 79-91],

А. Ф. Грязнов [Грязнов А. Ф. Джеймс, Уильям [Текст] / А. Ф. Грязнов // Новая философская энциклопедия / [предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семинин, уч. секр. А. П. Огурцов]; Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М.: Мысль, 2010. – С. 638-640], П. С. Гуревич [Гуревич П. С. Роптания души и мистический опыт (Послесловие) / П. С. Гуревич // Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – С. 411-424.], І. Д. Джохадзе [Джохадзе І. Д. "Прагматизм" У. Джеймса: основные идеи и их развитие [Текст] / І. Д. Джохадзе // Философский журнал. – 2015. – Т. 8. – № 2. – С. 31-43], І. Лінгарт [Лінгарт І. Американский прагматизм [Текст] / І. Лінгарт; [ред. и вступ. статья Ю. К. Мельвиля; пер. с чеш. А. Старостина]. – М.: Издательство иностранной литературы, 1954. – XV+254 с], Л. М. Оксень [Оксень Л. М. Порівняльний аналіз рефлексії релігійного досвіду І. Ільїна та У. Джеймса [Текст] / Л. М. Оксень // Вісник Дніпропетровського національного університету. Серія "Філософія. Соціологія. Політологія". – 2009. – Вип. 19. – С. 128-133], Ф. В. Фокеєв [Фокеєв Ф. В. Плюралистическая гипотеза в прагматизме У. Джеймса [Текст] / Ф. В. Фокеєв // История философии. – М.: ИФ РАН, 2003. – Вып. 10. – С. 121-139] та інших. Проте актуальність вивчення проблеми взаємодії релігії та гуманізму у праці В. Джеймса на сьогодні обґрунтовується низкою чинників, по-перше, як загальною важливістю врахування думок американських прагматистів взагалі, так і В. Джеймса зокрема; по-друге, недостатністю вивчення поглядів В. Джеймса на релігію та гуманізм, сформульованих у розглядуваній праці (за нашими даними, поки відсутній оптимальний переклад цієї праці українською мовою); по-третє, особистий релігійний досвід вченого, викладений у розглядуваній праці та інших творах, має вагоме значення для формування духовності кожної особистості і на сьогодні.

У праці "Прагматизм – нова назва деяких старих способів мислення" В. Джеймс питання гуманізму та релігії розглядає у останніх 7 та 8 лекціях – відповідно "Прагматизм і гуманізм" та "Прагматизм і релігія" [Джеймс В. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления [Текст]: [популярные лекции по философии] / В. Джеймс; [пер. с англ. П. Юшкевича с приложением статьи переводчика о прагматизме]. – [2-е изд.]. – СПб.: Шиповник, 1910. – С. 146-234].

В. Джеймс спочатку аналізує загальне поняття істини у теорії гуманізму, при цьому називаючи істину "закінченим "ідолом" раціоналістичного мислення", а також посилаючись на погляди Ф. Шиллера та (у меншій мірі) І. Канта, Т. Гріна, Е. Керда та інших дослідників тогочасного та більш раннього періодів.

Після цього В. Джеймс формулює свої погляди на види дійсності, з якими повинна рахуватися нова істина, та аналізує перетворення дійсності. Досить велику кількість матеріалу займає дослідження відмінностей між прагматизмом та раціоналізмом, що автор називає "справжньою дилемою", пропонуючи прагматизм у якості посередника у цій дилемі.

Переходячи до співвідношення прагматизму і релігії, В. Джеймс проводить розбір монізму та плюралізму шляхом визначення корисності "Абсолютного", аналізу вірша У. Уїтмена "Тобі", переходячи до роздумів про питання спасіння світу. При цьому вчений формулює "м'який" та "жорсткий" типи релігій, в кінцевому результаті знову ж таки пропонуючи прагматизм у якості посередника.

Наостанку варто зазначити, що у аналізованій праці В. Джеймса не повністю розкриваються його особисті погляди на вказані проблеми та автобіографічні свідчення релігійного та гуманістичного досвіду. Ці погляди, зокрема, спільність та протистояння гуманізму та релігії, реальність релігійного життя та цінність релігії для людини, можна простежити на основі інших праць вченого.

***О. С. Мелехова, магістр права,
Вищий господарський суд України, Київ
2609melehova@ukr.net***

ВЗАЄМОДІЯ ПРАВА ТА РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНИСНИХ НОРМ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Право це грандіозний, невичерпний для усвідомлення феномен. Це порядок буття, який, за твердженням античних і деяких сучасних мислителів права, влаштовується світовими силами перш, ніж до нього торкаються людські руки і осмислює розум. В сучасних умовах та реаліях України існує необхідність нового розуміння права, коли право висвітлювалося б з світоглядних позицій як особлива світобудова, як феномен розуму і високих істинно людських засад – духовних, ідеальних, навіть – Божественних, таких, що зумовлюють можливість оцінки права як святині в житті людини. Саме з таких позицій потрібно осмислити право, оскільки це дозволяє наблизитися до вирішення актуального завдання правознавства – філософському піднесенню теорії.

Право, релігія і моральність найважливіші регулятори суспільних відносин. З юридичної точки зору право має пріоритет в соціальному регулюванні, так як в силу своєї обов'язковості (імперативності), формальної визначеності і державного захисту здатне найбільш оптимально забезпечити нормальне функціонування суспільства, яке являє собою складний соціальний організм. У той же час ефективність правового регулювання багато в чому залежить від його узгодженої взаємодії з іншими не юридичними регулятивними системами, в тому числі і з релігією. Правові та релігійно-моральні норми мають схожість і відмінність, право часто вступає з ними в протиріччя, але саме за допомогою найсуворіших принципів правового захисту завжди оберігалися найважливіші суспільні цінності.

Глобальні політичні, економічні, соціально-культурні реформи, які сьогодні необхідні українському суспільству та мають стати запорукою подолання політичної та економічної кризи, свою стратегічну мету вбачають в подоланні крайніх форм соціальної несправедливості і нерівності. Консти-

туційно закріплені ідеї правової, соціальної держави, релігійного, ідеологічного, політичного плюралізму, вищої цінності прав і свобод особистості затверджують та опосередковують вічні людські цінності.

Право, релігія і моральність пов'язані з основами світобудови і зі світоглядом кожної окремої особистості. Тому існує потреба в аксіологічному осмисленні проблем права що вкорінені в питання людського буття. Осмислення права в його взаємозв'язку з мораллю та релігією – одна з найдавніших традицій історії суспільної думки. Дискусія про взаємини моральності, релігії і права виникла давно і залишається актуальною в сьогоденні, коли правова думка досі шукає способи оптимального поєднання правових і моральних цінностей, по-різному розглядаючи проблему в координатах гуманістичної та лібертарної концепції права. В той же час етична модель права дуже критикується сучасними авторами, особливо юристами. Більш послідовними апологетами етичної концепції права виступають сучасні філософи. Але на наш погляд, відстоювання етичної моделі права не повинно викликати відторгнення та обурення у прихильників вивчення "суворого права", навпаки, така модель залишається (і завжди буде) актуальною.

В історія права є приклади, коли релігійні положення носили характер юридичних приписів і служили єдиним регулятором державно-політичних, цивільно-правових, шлюбно-сімейних і процесуальних відносин, а всі без винятку системи стародавнього права в певній мірі включали приписи релігійного характеру.

Сучасна юриспруденція нерідко забуває про своє релігійно-моральнісне коріння. Підсумки цієї бездуховності правової свідомості відчуваються в багатьох сферах державних, громадських і міжнародних відносин. Без аналізу взаємозв'язку релігії і права як регуляторів суспільних відносин важко розібратися в ґенезі, історичному розвитку і функціонуванні механізму соціального регулювання. Тому взаємодія права і релігії відноситься до суттєвих проблем юридичної науки, а науковий розгляд релігійно-моральнісних аспектів права є таким актуальним сьогодні.

Очевидно, що основні релігійні норми знаходять відображення у змісті багатьох правових положень, але все ж з позиції нових реалій стає очевидним, що і релігія як вид соціального управління має потребу в праві як в способі ефективного її функціонування. А для ефективної дії права йому необхідна не тільки юридична сила, а й сакральність, без якої право значно втрачає свою силу. Правова оформленість окремих релігійних положень робить релігію фактором соціальної стабільності та забезпеченням стійкості суспільних відносин, а право сприяє пом'якшенню суперечностей, які в широкому діапазоні являє релігія. Про тісний взаємозв'язок права, релігії та моральності говорить той факт, що релігійні заповіді, такі, наприклад, як "не вбий", "не вкради", "не свідчи неправдиво" та інші, закріплені в законі, а їх порушення є злочином.

В історії людства, в силу різних причин суспільство часто нехтувало правовими цінностями, і тому сьогодні актуальним стає завдання величезної важливості – так скорегувати правову систему, щоб наявні в ній

цінності були затребувані громадянським суспільством, не перетиналися (в негативному плані) з його моральними пріоритетами, а навпаки, взаємно підтримувалися, доповнювалися, отримували обґрунтування одне в одному. Зробити це не просто, оскільки в суспільстві співіснують і конкурують різні ціннісні системи, а також наявна жорстка ціннісна криза. Мораль, релігія і право – ціннісні форми людського буття, генетично й історично пов'язані між собою, які в даний час все більше віддаляються одна від одної в світогляді людей.

Є. В. Немецька, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
jenja_hilko@ukr.net

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СИМВОЛУ

Ідея символу укорінена на різних рівнях людського буття (філософії, релігії, мистецтві). Досліджуючи проблему символу важливим є не тільки його інтерпретація, а і його визначення, яке змінюється в залежності від інтерпретації. Тому доцільно надати його загальноприйняту дефініцію, яка є рамковою і стереотипною, але одночасно важливою для будь-якого дослідження. В тлумачному словнику поняття символу подається в залежності від його прив'язки (до науки – умовне позначення певної величини, релігії – символ віри, мистецтва – символ як художній образ). В перекладі з давньогрецької символ (symbolon) означає знак, прикмету або ознаку, є предметним або словесним знаком, який опосередковано виражає сутність певного явища [Тлумачний словник української мови [Електронний ресурс]. – Режим доступу : // sum.in.ua/s/symvol]. З таким визначенням можна погодитися тільки в тому, що він опосередковано виражає сутність певного явища, але не можна зводити його функції тільки до знаковості, адже не всі знаки є символами і не всі символи є знаками. Таке положення є свідченням проблемності у наданні дефініції символу, яка співвідноситься з його визначенням.

Універсальним визначенням символу є умовне позначення чогось, що відтворює певний образ думок. Адже, не обов'язково являючись знаком, символ може позначати усталене відображення людської свідомості.

Існує цілий пласт положень та підходів до вивчення поняття символу. Їх аналіз є свідченням наявності протиріч у різних дослідників. Що актуалізує необхідність зупинитися на класифікації існуючих концепцій.

Першопочатково, філософське осмислення символу можна умовно поділити на дві групи:

- позитивні концепції, (раціональне пояснення символу) в основі яких думка про те, що символ пронизує всі сфери людського буття і є основою пояснення людського світосприйняття. До таких концепцій можна віднести П.А. Флоренського. Філософ наголошує на символічності природи ідей. Особливістю його підходу до розуміння символу є те, що символ розглядається не лише як мовна форма (для прикладу А.Ф. Лосев в своїй праці "Знак символ міф" розглядає мовний символ

при дослідженні змістовного навантаження мови. Його концепції зазвичай відносять до позитивних) [Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. / А.Ф. Лосев – М.: 2012. – 479 с]. Символ розкриває невідомий зміст буття людини, він витікає зі знака. І концепція А.Н. Уайтхеда, який з-поміж декількох видів символізму (в мистецтві, мові спілкування, науці) виділяє фундаментальний символізм. Під фундаментальним символізмом розуміються символічні відносини поза-нами з чуттєвими образами в людській свідомості. (А.Н. Уайтхед Символізм, його зміст та вплив) Уайтхед вводить поняття символізму як співвідношення внутрішнього світу з зовнішнім;

- негативні концепції (ірраціональне пояснення символу). Яскравим прикладом є положення Ж. Делеза (Различие и повторение) про те, що символ є симулякром [Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез – Спб.: Петрополис, 1998. // Deleuze, J. Difference et Repetition. – Р. 1969.] Наголошуючи на ідеї вічного повернення, Ж. Делез розуміє світ як вихр копій. Симулякри є копіями копій. Симулякр стає істинною формою існуючого. Таким чином: річ є симулякром, симулякр є символом, а символ це знак. Символ постає поєднанням нерівних частин в єдиному образі. Негативним підходом до визначення символу є, також, положення Ж. Бордйара. Філософ розуміє символ як надреальне, що не має витоків, тому не можливо вести мову про буттєве укорінення символу. Це і позбавляє символ позитивного навантаження.

Наступною класифікацією є використання символів в повсякденному житті. Адже символи використовуються не тільки в мистецтві, філософії і культурі. Розглянемо деякі з них.

Символ в науці – найяскравіше використання символів можна описати в математиці. Відомий філософ М. Кузанський, розробляючи принцип співпадіння протилежностей, звертається до математики. Цікавим є те, що при збільшенні радіуса кола до нескінченності, його окружність перетворюється на нескінченну пряму. За таким же принципом розглядається і трикутник: якщо у трикутника є нескінченна сторона, то дві інші теж стають нескінченними.

Символ в політиці – символів, які використовуються в політиці може бути необмежена кількість. Але яскравим прикладом символу в політиці є закон. Звертаючись до концепцій, в яких символ виступає ідеалом (позитивні концепції), можна стверджувати, що в політиці таким ідеалом постає закон. Розглядаючи закон як сукупність моральних і етичних норм, якими мають керуватися люди без відходження від них, закон виступає свого роду символом гармонічних відносин в суспільстві.

Символ в мистецтві – важливим елементом мистецтва є образ. За посередництвом образу, розкривається символічність. Для прикладу можна привести картину "Чорний квадрат" К. Малевича – центральним змістом картини є не квадрат як геометрична фігура. На картині квадрат є образом, який має символічне навантаження.

Символ в міфології – міфологія пронизана символізмом. Міфи не варто розуміти дослівно. Міфологічний символ є принципом буття, він поєднує світ ідей та світ речей, світ імонентний і світ трансцендентний.

Символ в філософії – це певні категорії (певні тому, що вони змінюються в залежності від інтерпретації), що описують людське буття. Символ в філософії вказує на співвідношення людського буття і природи, природи і мислення, мислення і буття тощо.

Найбільшого розвитку символізм знайшов в релігії. Релігійний символізм укорінений в культовій системі, священних текстах, храмовій архітектурі, ритуалістиці, музиці тощо. Релігійний символ постає елементом поєднання трансцендентного і іманентного світів. Що дає можливість вести мову про перенесення в профанний світ ідеї Бога.

Символ в релігії – є основою обрядовості і культовості. Символом в релігії може бути як ікона, яка символізує поєднання двох світів: світу земного і світу небесного, так і, наприклад, напій: червоне вино у християнстві.

Проблема символу досліджувалася великою кількістю філософів, істориків, культурологів, релігієзнавців тощо, але всі концепції різняться між собою і жодна з них не може використовуватися як універсальна. Тому при дослідженні символу важливим є міждисциплінарний підхід, базований на певній класифікації.

Ю. В. Павлов, канд. филос. наук, доц. КНУТШ, Киев
pavlov_yuri@mail.ru

"ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ" ФЕНОМЕНА РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ ЕВРОПЕЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Характерной особенностью широкого спектра современных философских дискуссий выступает формирование стойкой убежденности в кризисном состоянии классических мировоззренческих идеалов, разрушении еще недавно казавшихся незыблемыми базовых ценностей и принципов, моральных законов и норм, моделей поведения, наконец, о всеобщем духовном и культурном декадансе. Современный нам мир актуализирует целый спектр проблем, имеющий статус универсальных и жизненно важных для будущего нашей цивилизации, а также необходимость поиска новых методов и моделей существования системы "человек-мир". Постулирование кризисного состояния привычной картины мира подразумевает, наряду с поиском достойных ответов на вызов времени, анализ причин и факторов, определяющих такое положение вещей.

Очевидно, что данные тенденции находят свое отображение практически во всех плоскостях индивидуальной и общественной жизни, но, на наш взгляд, особенно ярко это проявляется в таких формах социального бытия как наука и духовность (локализованная, прежде всего, в рамках религии). В связи с этим, предметом нашего внимания и станут основные, базовые характеристики и принципы, составляющие фундамент религиозной сферы человеческого бытия и "освященные" историческим опытом и практикой многих поколений, а также новые тенденции и процессы, имеющие место в данных сферах. Мы попытаемся репрезентовать плюрализм идей и подходов, ставящих под сомнение "священные"

для религии принципы и постулаты и претендующих на статус нового ментального ядра религиозной сферы бытия европейского общества.

Следует отметить, что спектр позиций и взглядов относительно тех или иных вопросов современной религиозной практики поражает своим разнообразием, а иногда и полярностью оценок – от констатации кризиса религиозного мировосприятия в социуме и нивелирования аксеологической и онтологической составляющих религиозных установок до абсолютизации религии как системы вечных идеалов и ценностей, единственно возможных ориентиров в бушующем море современности. Основными причинами, определяющими, на наш взгляд, такое положение вещей являются, с одной стороны – доминирующие сейчас тенденции глобализации и унификации на всех уровнях индивидуальной и общественной жизни, с другой – стремление религии занять свое место в формирующейся новой системе мировоззренческих идеалов и принципов, в новой картине мира. Идеологические конструкты и модели, репрезентированные XX веком, по своей сути были секуляризированными, направленными на уменьшение сферы влияния религиозных принципов и установок на социальное бытие. Как следствие этого, человечество столкнулось с целым комплексом проблем, приобретающих статус глобальных, общечеловеческих и выходящих за рамки отдельно взятой религии – религиозной нетерпимости, фанатизма, деструктивного влияния сект, от решения которых зависит будущее всего человечества. Но далеко не всегда внешние, кажущиеся очевидными, факторы являются ведущими, детерминирующими те или иные процессы и явления социальной действительности. На наш взгляд, основные причины большинства современных проблем религиозной направленности коренятся во внутренних противоречиях и конфликтах в концептуальном содержании ведущих мировых религий, возникающих при попытке адаптировать религиозные установки и принципы к условиям новой цивилизационной модели.

На практике это проявляется в тенденциях реформирования (или трансформирования) базовых, сущностных характеристик и принципов, носящих статус сакральных и составляющих "концептуальное ядро" конкретной религии. Особенно отчетливо это проявляется в плоскости современных христианских (католических) практик модернизации традиционных, нормативных положений в контексте новой социальной реальности. За точку отсчета при анализе данных процессов мы можем принять решения II Ватиканского собора (1962–1965 гг.), провозгласившего идею "aggiornamento" ("осовременивания", "обновления" Церкви). Реализация данной идеи предполагала, прежде всего, достаточно радикальные, можно сказать революционные литургические и канонические реформы, либерализацию повседневной практики католицизма. Абстрагируясь на время от внешних, формальных аспектов "осовременивания" католицизма, зафиксируем сущностные изменения, касающиеся священных для каждого христианина моментов.

Основой основ христианства выступают тексты Священного писания – Библии, имеющие непреходящую значимость и абсолютную (сакра-

льную) ценность. Во все времена и для всех народов слово Бога, зафиксированное в той или иной форме, являлось базовым критерием отношения к миру для верующих. Библия аккумулирует в себе абсолютную истину, объективную по характеру существования, табуированную к изменениям или искажениям. Привнесение элемента субъективности через интерпретацию (истолкование) ее человеком автоматически десакрализирует священный текст, который, в таком случае, уже не может служить фундаментом веры. Анализ современных тенденций в системе католического богословия свидетельствует о формировании спектра герменевтических подходов к священным текстам христианства. Происходит смещение внимания от сути текстуального содержания Библии на субъективное, индивидуальное восприятие текста. Принципиальную значимость приобретает уже не сам акт чтения, а скорее отношения диалогического характера в системе "текст-автор-читатель", допускающие вариативность и плюрализм интерпретаций. Содержание текста как предмет предстает уже через субъективную оценку интерпретатора. За множеством толкований предмет, как нечто устойчивое и самодостаточное, теряется. Если попытаться в самом широком плане определить предмет Библии как откровение Бога, то герменевтическая установка плюральности истолкований приводит к "изменчивости Бога", разрушая его абсолютный, сакральный статус, тем самым "размывая" объект веры и поклонения, как стержень любой религии. Ницшеанская установка "Бог умер", коррелируясь с постмодернистским концептом "смерти Автора", оставляет религии лишь формальную составляющую, нивелируя ее сущностное содержание.

Многие аспекты современной религиозной жизни теряют свое аксеологическое и онтологическое значение для человека. Зачастую, внешние, формальные признаки религиозности начинают доминировать над внутренним наполнением. Религия, с одной стороны становится ближе к человеку, отображая актуальные, принципиально значимые для индивиду стороны его жизнедеятельности, с другой – тенденции секуляризации, "обмирщения", ведут к нивелированию духовной составляющей, носящей трансцендентальный, отличный от повседневных практик сакральный характер. Показательными в этом контексте являются попытки "гуманизации" католической церкви на "потребу времени". Разрешение II Ватиканского собора переводить традиционную латинскую мессу на национальные языки и заменять старые богослужебные тексты вновь составленными привело к утрате сакрального молитвенного характера богослужения для верующих. Особенности "осовременивания", модернизации религиозных практик, проявляющиеся, например, в исключении из католической литургии многих святых, в сокращении длительности мессы при минимуме традиционных богослужебных облачений у духовенства, отделении исповеди от причастия и т.д. дают основания утверждать, что сегодня авторитетность и значимость традиционной христианской религии поставлена под сомнение и процессы "обновленчества" и реформации, (необходимые по своей сути), фактически "десакрализируют" религию как феномен духовный (отличный от мирского, обыденного).

Тенденции, существующие в современном католическом богословии менее всего ориентированы на апологетику вероисповедных традиций и священных догматов веры и более подвержены влиянию различных социально-культурных ориентации – глобалистских, этнонациональных, экуменических и т.д. Движения харизматического и экуменического направления в современном христианстве претендуют на место и значимость традиционной церкви, снимая покров "священности", трансцендентальности с христианской религии, разрушая ее духовную, божественную природу. К сожалению, данные процессы, на наш взгляд, уже являются необратимыми и сегодня можно лишь попытаться минимизировать их негативные результаты.

Е. А. Пилецкий, канд. філос. наук, КНУТШ, Киев

ЭВОЛЮЦИОННЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РЕЛИГИОЗНОЙ СОПРИЧАСТНОСТИ И ЕЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ИСТОЧНИКА

1. Эволюционная и когнитивная перспективы открывают новые подходы к пониманию религиозных феноменов. В частности, идеи о "духовном единстве", "сопричастности", ее "трансцендентном источнике" и, напротив, "безбожной атомизации" общества можно рассмотреть в разрезе естественной эволюции общества, адаптивных механизмов, выживания и т.п.

2. Можно предположить, что, поскольку биологическая эволюция человеческих сообществ шла "коллективно", на уровне локальных групп (родов), между которыми осуществлялся внутривидовой интербридинг, и единицей адаптации выступали не отдельные особи, а их коллективы, то и эволюция психики, идущая параллельно, отражала именно эту реальность. Так, вероятно, индивид не отделял себя как единицу от рода и воспринимал себя как неотъемлемую часть сообщества, будучи по сути не личностью, а функциональной составной частью единого организма.

3. По мере развития высших психических функций, развития языка, символической "схизмы" материального и психического, т.е. отделения психической "виртуальной" реальности от непосредственной экзистенции чувственного переживания, биологическое, организменное единство рода начинает отображаться в символической форме. Живое (и даже животное) переживание целостности коллективного организма виртуально эссенциализируется и трансформируется в психическое смутно-интуитивное ощущение единства коллектива. Наочно-образное мышление с его партиципативной неразделенностью "внутреннего" и "внешнего" миров осуществляет процесс своеобразного семиозиса этого переживания, экстериоризируя его и облекая в мифологическую форму: например, единство рода обуславливается единством его архетипического прародителя.

4. По мере развития абстрактного мышления, относительного распада родовых отношений, формирования крупных сообществ, биологически ощущаемое единство человеческого рода (заметим, даже в языке

остається ця архаїчна установка) все інтенсивніше витесняється в "запредельное", виникає локальний генотеїзм (божественне походження конкретного союзу), а потім і універсальний монотеїзм (божественне походження людей в цілому).

5. Тут слід відзначити, що поскільки і тотемізм, і генотеїзм, і монотеїзм, і навіть нетеїстичне (наприклад, буддистське) описання єдиного загального джерела для людства (і світу, природно) маючи, одну і ту ж еволюційну природу (будучи на різних етапах розвитку даного представлення), мають поистине величезну інерцію глибокої внутрішньої переконливості. Еволюційно обумовлене відчуття колективного (родового) єдності багаторазово посилює "метафізичне" обґрунтування цілості роду, а останнє, в свою чергу, "догматизує" вічність і неперемінність такого положення речей. Таким чином, людство єдине не випадково і не віртуально, а суттєво, внаслідок вічного і незмінного встановлення, порядку або волі (неважливо іманентної як в тотемізмі або трансцендентної як в розвинутому монотеїзмі).

6. Потреба в співпричастності – еволюційно сильніша потреба і навіть "вкладена програма", тому підтримання органічного відчуття єдності – найважливіший елемент різноманітних віровчень і культів. При цьому, народжується вже в античності звернення уваги на себе, вглиб, виявлення "себя" як автономного суб'єкта волі, не розчиненого в роді, призводить до сильнішому кризису, спостережуваному і по сей день. Для архаїчного людства виділення з суспільства (остракізм) рівнозначно смерті, адже його по суті не існує поза громади. Саме тому, наприклад, племенний остракізм був справжньою смертю, а відлучення від причасті в християнстві (від співпричастності з єдиним джерелом через церкву – єдність вірних) сприймалося як жахлива кара. Навіть в буддизмі неофіт приймає три цінності: співпричастність в Будді, дхармі і сангху.

7. По цій причині радикальна індивідуалізація і атомізація людей світу сучасна сприймається віруючими як гріх і "розділення", поскільки символічно ведуть до смерті і гріху (який теж є смертю), а в дійсності відображають еволюційний страх перед буттям поза співпричастності, поза єдності роду. Також із єдності роду і його виживання випливає необхідність загальної моралі (виживання роду – первинно, тому всі процеси запліднення і народження – справа громади) і ієрархії (наподібність ієрархії єдиного організму).

У. П. Севаст'янів, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
ulianabaranovska@gmail.com

APPLE RELIGION: ЧЕТВЕРТА СВІТОВА РЕЛІГІЯ ЧИ КОРПОРАТИВНИЙ ФЕНОМЕН

Середині 90-х років ХХ століття за означенням Мартіна Ліндстрема, автора книги "Voyology: захоплюючи подорож в мозок сучасного спожи-

вача", ознаменована початком "істеричного поклоніння компанії Apple", а точніше її продукції [Линдстром М. *Psychoology: увлекательное путешествие в мозг современного потребителя* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.e-reading.link/book.php?book=1015008>]. Вказану дату сьогодні можна назвати умовною датою зародження нового феномену – Apple religion, який відверто претендує на звання "четвертої світової релігії". Так, кількість прибічників найпоширенішої світової релігії – християнства, перевищує 2, 2 мільярди чоловік, щодо ісламу, то ця цифра сягає 1 мільярда adeptів, тоді як буддизм сповідують близько 400 мільйонів осіб, тоді як кількість користувачів продукцією компанії Apple практично досягла 1 мільярд. Зростання чисельності прихильників Apple religion, поява теоретичних обґрунтувань на користь релігійної приналежності цього феномену та перші експериментальні дослідження дають підстави для детального аналізу цього явища. Перш ніж сакралізувати феномен Apple religion, необхідно розглянути досліджуване явище крізь призму характерних для традиційного поняття релігії ознак.

У розвідці Франка Флінна "Церква Саєнтології: характеристики однієї релігії" дослідник стверджує, що "рух для того, аби бути визначеним як релігія, і група для того, щоб утворити церкву, повинні володіти трьома характеристиками чи ознаками, що присутні у всіх релігіях світу" [Frank Flinn *Scientologie: Les Caracteristiques d'une Religion*]. Флінн вважає, що будь-яка релігія повинна базуватись на таких характеристиках: "по-перше, релігія повинна володіти системою вірувань або доктрин, які визначають відношення віруючих до останнього сенсу життя (Бога, Верховної Сутності, Внутрішнього Світла, Нескінченності тощо); по-друге, система вірувань повинна виходити з релігійних практик, які можна поділити на норми поведінки та обряди і церемонії; по-третє, система вірувань і практик повинна об'єднувати віруючих або членів у такий спосіб, щоб утворити спільноту, яку можна ідентифікувати, яка має адміністрацію чи ієрархію, чи конгрегацію, і яка веде спосіб життя, в основі якого ідея духовності в гармонії з кінцевою метою життя, як вона сприймається її членами" [7]. Науковець стверджує, що ці критерії помітні у всіх релігіях, однак не кожна сучасна "практикуюча релігія" їх містить, що ставить під сумнів її "релігійну легітимність".

В основі будь-якої релігії лежить релігійна віра. Маючи релігійну віру, людина приймає релігійні догмати за істинні і рішуче їх дотримується, адже вважає, що така віра є виявленням індивідуальної форми відданості трансцендентній сутності (Богу, Творцю, Всевишньому тощо). Можна ствердити, що власне такого типу релігійна віра не лежить в основі Apple religion, оскільки віра у продукти Кубертінівської компанії є езотеричною. Людині говорять, що цей продукт ідеальний, після користування ним вона пересвідчується в цьому (отримує практичне знання) і вірить в його ідеальний стан. Проте ця віра хитка, тимчасова і покликана для того, щоб задовольнити духовні бажання людини до тих пір поки не з'явиться інший "творець" яскравішого культу. Про творця культу Apple Стівена Джобса журналіст Алан Дойчман написав книгу під назвою

"Друге пришестя Стіва Джобса", яку фанати Apple religion вважають "Священним Писанням". Основну ідею книги "яблучні фанати" трактують за аналогією християнської ідеї Воскресіння, де смерть долається життям, а кожен грішник покавшись може стати праведником. Проте, ідея Воскресіння у Apple religion є одиничною, адже проявляється на прикладі Стіва Джобса, а відтак не має належних причинно-наслідкових зв'язків.

Ще однією характеристикою релігії є чітка ієрархія у релігійній спільноті. У християнському віровченні центральною постаттю є Ісус Христос – Син Божий, який прийшов на землю, щоб передати священне знання людям і допомогти їм отримати вічне життя. В Apple центральною постаттю є засновник компанії Стів Джобс, або ж, як його називають фанати, Месія Джобс. Він виступає в ролі головного ідеолога компанії, творця "яблучної релігії", тобто є Деміургом в очах прибічників Apple religion. Натомість роль медіума між Джобсом і людьми виконує продукція компанії – iPhone, яку ті між собою називають JesusPhone. Можна вказати на певну ієрархію: Стів Джобс – JesusPhone – кінцевий споживач, які базується лише на езотеричному знанні, тому не містить жодних релігійних підвалин.

У лютому 2011 року британські вчені – професор Юрген Галлінат та Сімон Кун за допомогою функціонального магнітно-резонансного томографа провели дослідження, що дало підстави вважати, що продукція Apple активує так званий "острівець Рейля" в корі головного мозку людини, який відповідає за любов та співпереживання. Ця ж частина мозку була активною, коли віруючим людям показували певні атрибути, символи їхньої релігії. Це дослідження дало підстави вважати, що мозок споживачів Apple в певному сенсі сприймає їхню продукцію, як релігійну, тобто існування Apple religion було експериментально доведено, що є першим кроком до наукового обґрунтування існування такої релігії [Зубков Б. Культ Apple: любовь, религия или ошибка? [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://slon.ru/future/kult_apple_lyubov-religiya_ili_oshibka-911696.xhtml].

Apple religion – це феномен, що виник внаслідок впливу продукції компанії Apple на свідомість споживачів. Попри існування ознак, які подекуди співпадають із критеріями релігії, попри неабияку спокусу, класифікувати Apple religion як одну із сучасних релігій поки що не має належних підстав, проте ці ознаки характерні для іншого соціального явища – *корпоративної релігії*. Автор концепції корпоративної релігії Йеспер Кунде зазначає, що "корпоративна релігія – це цілісна концепція відповідно до якої компанія вибирає "духовний менеджмент"[Кунде Й. Корпоративная религия / Йеспер Кунде // Пер. с. англ. М.Ершова, Е. Торукова. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002. – с. 31].

Беззаперечним залишається факт існування феномену Apple religion, навколо якого щоденно гуртуються прихильники компанії, однак наведені аргументи не дають належних підстав розглядати цей феномен, як релігійне явище. Розглядати Apple religion все ж варто в контексті корпоративної релігії, яка є філософією компанії і забезпечує таке фанатичне ставлення споживачів до "яблучної" продукції.

ОСОБЕННОСТИ ТОЛКОВАНИЯ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ В КОНТЕКСТЕ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА

Данная работа была выполнена с использованием кашмирской редакции текста "Бхагавад гиты". Она по некоторым своим особенностям отличается от общераспространенной редакции Шанкары. Кашмирская версия длиннее шанкаровской на 15 шлок. В ней содержится ряд довольно важных разночтений, обусловленных особенностями восприятия текста "Бхагавад гиты" кашмирскими шиваитами. В разное время в среде кашмирских шиваитов на "Бхагавад гиту" было написано несколько весьма важных и интересных комментариев, среди них и работа Абхинавагупты, которая и была взята как основная для данного исследования.

Философская мысль Кашмирских шиваитов представляет Пандавов и Кауравов как сущность знания и незнания, борющихся друг с другом. Поле Кшетра есть поле, на котором возникают все дхармы, как сансарические, так и спасающие. Как сказано в "Яджнявалкья смрити": Та высшая Дхарма, что являет видение Атмана, посредством йоги. Поле этой Дхармы есть тело, предназначенное для защиты всех дхарм от гибели и для достижения Освобождения. Когда уничтожены все дхармы, достигается освобождение. Поскольку слово кшетра производно от корня кшад, означающего нападение, противостояние, постольку тело – место встречи, на котором сходятся множество противоположных чувств: влечение и отречение, гнев и терпение и т. п., они являются Кауравами, помыслами, полными невежества, у человека, лишенного знания. Пандавы же – это чистые помыслы человека, полного Знания. То есть, кто из них победит, а кто проиграет? Кауравы, лишенные знания или чистые люди, то есть Пандавы?

Кришна предоставляет аргументы Арджуне почему он должен участвовать в войне с двух точек зрения: знания и мирских причин.

Но перед тем как раскрыть проблему войны "знания и не знания", стоит раскрыть понятие жизни и смерти в философии кашмирских шиваитов.

Согласно тексту, сожалеть о теле не достойно из-за его бренности, и не следует сожалеть об Атмане по причине его вечности. Поэтому не следует скорбеть ни о "живых" (агатасу), ни об "ушедших" (гатасу). Нельзя сожалеть об Атмане перевоплощающемся и не жалеть об Атмане проходящем через юность и т.д..

Атман, как истинное и глубинное "Я", существует всегда и параллельно со всем. И все его состояния являются переходящими, а сам Атман – абсолютен. Так как Атман абсолютен, его изначальная природа даже в переходящих этапах остается неизменной, то есть тела конечны, в отличие от истинного "Я".

В философии Кашмирских шиваитов считается, что нельзя убить или быть убитым, так как Атман и тело не могут быть убитыми, ибо это

и есть связанность Сансарой. Для человека, который познал Атман, нету связанности. Атман невозможно убить с каким-либо объектом, в котором он пребывает субъектом, т.к. он является свободным, независимым и самодостаточным. Атман неизменен, хотя и постоянно переходит из одного тела в другое.

То есть, смерть является ничем иным как этапом для перехода Атмана в другой объект. Эта смена подобна вращению колеса: "Для рожденного неизбежна смерть, рождение – для умершего. Поэтому о неотвратимом ты сокрушаться не должен." ["Гитартхасанграха", глава 1, 28 стих].

С мирской точки зрения, Арджуна не имеет права покинуть равный бой, ибо осквернит свою честь и утратит дхарму. О его бесчестии будут говорить непрерывно, а для благородного бесчестие превосходит по тяжести смерть.

Одновременно с понятием "дхармы" существует и "а-дхарма", которая выступает полной противоположностью дхарме. Кшатрий – дословно это тот кто совершает насилие, при этом защищая своих подданных. Но в связи с малодушием Арджуны, то, что он считает драхмой, есть ни что иное как а-дхарма, что противоречит природе кшатрия и несправедливо. И даже предатели, которые умрут на поле боя, будут очищены от грехов своих поступков, против собственной дхармы.

Представление о войне у Кашмирских шиваитов не сильно отличается от классического представления Шанкары, но в мелких деталях меняется восприятие и понимание войны, природы дхармы и греха.

***В. А. Шеховцова, студ., НПУ ім. М.П. Драгоманов, Київ
kata6197@gmail.com***

ГРІХОПАДІННЯ В ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ, ЯК ЗАГАЛЬНОРЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН

Поняття гріхопадіння являється загальнорелігійним феноменом, адже воно зустрічається в багатьох релігіях: християнство, іудаїзм, іслам. У Корані так само як і в Біблії описується гріхопадіння прабатьків, але в кожній релігії поняття "гріхопадіння" трактується по-різному. Момент в якому відрізняються вчення ісламу з вченням християнства і іудаїзму це с спокуса Адама і Єви. Іслам не описує, що Єва була слабшою Адама або переконала його не послухатися Бога. Скуштувавши заборонений плід, вони обидва зробили помилку. Відповідальність за цей вчинок несуть обидва однаковою мірою, тому тільки вони відповідають за гріхопадіння. В ісламі гріхопадіння не надається аж такому загальнолюдському значення, як в Святому Письмі християнства. Іслам стверджує, що поняття першородного гріха не існує, тому що людина не може відповідати за те, що зробив його предок. В Корані описується, що Адам покався і був прощений, його незнання було скасовано, гріх зник. Тому можна стверджувати, що відмінність в гріхопадіння в ісламі та християнство полягає в тому, що іслам переконує що першородного гріха на людині немає, а християнство заперечує і висуває що людина народжується вже з першородним гріхом.

Іслам виходить з того, що Бог справедливий і нікого не карає за чужі гріхи. Всі люди народжуються в світ вільними і непогрішними, але рано чи пізно буде нести кару тільки за свої гріхи.

Мірче Еліаде описує в своїй праці про гріхопадіння, що нагадує добре відому міфологічну постановку: гола богиня, чарівне Дерево і його охоронець, Змій. Але замість героя-переможця, що опановує символом Життя (чудесним плодом, молодильні джерелом, скарбом), біблійну розповідь виводить Адама, наївну жертву зміїного підступності. Інакше кажучи, перед нами сцена подібна як описана в "Епос про Гільгамеша". Тобто можна стверджувати, що поняття гріхопадіння все використовується в первісному суспільстві та описується в міфах. Мірче Еліаде стверджує, що гріхопадіння є початком історії життя людини в якому зараз вона живе. Але також, він стверджує що людину постійно буде зустрічати на своєму житті гріхопадіння. На сьогоднішній час відбувається нове "гріхопадіння" людини, відмова від релігії рівноцінний що невіруюча людина втратила здатність свідомо жити в релігії, тобто розуміти і розділяти її. Але в глибині своєї істоти людина все ще зберігає пам'ять про неї, точно так же, як і після першого "гріхопадіння". Його предок, перша людина Адам, також духовно засліплений, все ж зберіг розум, що дозволив йому відшукати сліди Бога, а їх видно в цьому світі. Після першого "гріхопадіння" релігійність опустилася до рівня розірваного свідомості, після другого вона впала ще нижче, в безодні несвідомого.

Я вважаю, що людина не має першородного гріха, Адам і Єва вже розплатились за свій гріх. Але людина є грішною, підкоряючись щоденними спокусам. На мою думку, просто наші прашури не в змозі були вже розуміти Бога, і за гріхи які людина повинна відповідати тільки в першу чергу, ті які вона сама вчинила. І я вважаю, що не треба так жорстоко звинувачувати їх в гріхопадінні, треба просто усвідомлювати що гріхопадіння є частиною сьогоднішньої історією, але людина не повинна забувати про вчинок Адама і Єви. Ми живемо в світі, де наша совість говорить нам, що погано, а що добре, це почуття закладено в нас з народження, це почуття було у Адама. Тому і Адам і ми всі інші люди, ні чим не відрізняємося в цьому плані, як згрішив він, так згрішимо і ми.

Людина може робити добрі вчинки, усвідомлюючи для себе що вона робить добро, але може трапитися, що для іншої людини це є зло. Бог є милосердний і він відпускає людині її гріхи, але людина повинна усвідомити свої вчинки. Але людина не в змозі пізнати Бога, тому що гріхопадіння захопила всі частини людини: розум, воля, серце. Гордіня є продуктом зіпсованості розуму, а також порочні бажання. Людина починає забувати про творця і його заповіді вона повністю починає бути під владою гріхопадіння.

Я не вважаю, що справедливо стверджувати, що немовлята грішні лише за фактом свого народження, адже маленька дитина народжуючи не розуміє що є добром і злом. І стверджувати що немовля також грішне як і людина яка скоїла злочин є дуже не коректне. В людині є схильність до гріха, але так само в людині є сила протистояти гріху, яка знаходиться всередині. Адже людина може позбутися своїх пристрастей: куріння,

алкоголь, так само людина може і із гріхом. Тяга до гріха – індивідуальне поняття і закономірне. Гріхопадіння є причиною того, що в світі панують хвороби і смерть, які завдають чимало страждань і приносять багато горя, вони не обходять стороною навіть дітей. Війна також спричинена гріхом, з одної сторони обидві сторони є праві, адже в кожного своя правда. Вони вважають, що вони роблять добро, а інша сторона зло. Вони повинні знищити зло, не усвідомлюючи що вони також роблять зло. Людина повинна не забувати, що вона повинна відповідати за свої вчинки.

О. В. Яроцька, асп., КНУТШ, Київ
olgaiarotska75@gmail.com

СЕКУЛЯРНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ В СУЧАСНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

1. Інституалізаційна криза в Католицькій церкві виникла в результаті надмірної інституційної регламентованості й структуралізації всього релігійно-церковного комплексу, який сприймається як баласт традицій, що не відповідає джерельному відродженню і становленню "живої віри" в сучасному, постмодерністському, інформаційно-інноваційному, глобалізованому світі.

В країнах старої Європи (передовсім в Німеччині, Франції, Великобританії) церква перетворилася у склерозовану систему, яка дедалі твердне й цінніше, утворюючи щось на кшталт панцира, яким вона пригнічує своє власне життя і відштовхує віруючих від себе. На межі другого і третього тисячоліття не була реалізована програма реформування Католицької Церкви в дусі парадигми "аджорнаменто" Другого Ватиканського Собору: сучасна інституалізаційна модель церкви в форматі подолання універсальної відповідальності й авторитарності духовенства; покінчення з пастирством однієї особи; запровадження нових форм і методів церковного життя у виявах співпричетності всіх віруючих замість пірамідальної церковності, якій притаманні панування кліру і триумфалізм церковної інституції [Андраш Мате-Тот, Павел Міклушак. Земля, що не тече молоком і медом. – Івано-Франківська Теологічна Академія. – Івано-Франківськ, 2004. – С.114 – 119.].

2. Ці кризові явища детермінували пошук сучасних постмодерних, за суттю, секулярних, модусів церкви, яка не претендує на інституалізаційне верховенство і духовне керівництво, а бачить свою роль в екзистенційному і гуманістичному розвитку націй шляхом антропологічного зміщення функцій служіння церкви з сакральної до секулярної сфери, з трансцендентного до іманентного вимірів. Йдеться про те, щоб "допомогти націям перерости в людство", орієнтуючи їх не на метафізичне, потойбічне, а на поцейбічне, сучасне, земне [Саверіо Гаєта. Франциск Папа: життя і виклики. – Львів: видавництво "Свічадо", 2013. – С. 67.].

3. Сучасна католицька теологія звільняється від традиційної, фундаменталістської, посттридентської теології, зокрема її есхатологічної сутності (вчення про Царство Боже, небесний рай, пекло, чистилище,

другий прихід Христа, Страшний Суд, вічне життя), пропонуючи філософсько антиномічні, по суті, релятивістські та іманентно-секулярні концепції децентралізації і деклерикалізації церкви, створення "бідної церкви для бідних", "периферії церкви" з орієнтацією на сучасну "теологію жінки", "теологію молоді", "теологію революції" для перетворення світу [L'Osservatore Roma (pol.wyd) – Roma, 2013. – № 8-9. – S.22.].

4. У столітньому "параді" протестантських теологій, що супроводжувався все масштабнішими і поглибленими збоченнями від сакрального до секулярного, від трансцендентного до іманентного, протестантська теологія кінця другого-початку третього тисячоліття на Заході зазнала постмодерністської трансформації у вигляді "виникаючої церкви" з претензією "нової реформації" і "відродження християнства" [Соловій Р. Виникаюча церква. – Черкаси: Колоквіум, 2014.].

Концептуальний модус "виникаючої церкви" нібито "відрізняється як постмодерністська деконструкція релігії від спрямованого на секуляризацію модернізму" попередніх протестантських теологій XVII – XXст. (як заявляють ідеологи "Виникаючої церкви"). Проте криза модерну як проекту тотальної секуляризації не дає підстави оцінювати постмодерністські концепції цієї церкви як "постсекулярні". Фактично концептуальний модус "виникаючої церкви" – це виявлення рафінованої секуляризації. Постмодерністська христологія більш небезпечна для традиційного християнства, зокрема протестантського євангельського християнства, ніж модернізм ліберального протестантського богослов'я чи богослов'я деміфологізованого і секулярного християнства, навіть у вигляді "теології мертвого Бога". Оскільки у постмодерністській церкві заперчується Христос як Бог Трійці, як Месія, що спокутував гріхи людські, як Спаситель, що веде людину до небесного раю.

5. Постмодерністська реконструкція чи деконструкція Христа є чи не найрадикальнішим чинником сучасної секуляризації, оскільки, по суті, є секулярною христологією, як, зрештою, всі інші постмодерністські богословські інновації, які стосуються оцінки Біблії як не богонатхненної книги, а просто книги історичних оповідань, характерних для епохи написання цієї книги; а також постмодерністської "теології спасіння", як "встановлення царства Божого на землі тут і зараз" у вигляді гуманітарного і екологічного оновлення світу і сучасної цивілізації; заперечення пекла як місця вічних мук для грішників і небесного раю для праведників і т.д.

Відтак, деконструкція всього "кола ортодоксії" – це істотне зміщення від трансцендентного до іманентного, від потойбічного до поцейбічного, від теїстичного і теоцентричного до антропоцентричного, гуманістичного, що, власне характеризує рух "виникаючої церкви як черговий парад теологій і рафінований вектор секуляризації сучасного західного протестантизму, який своїм впливом досяг до українських течій пізнього протестантизму – баптизму і п'ятидесятників.

Секція 14

"ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОСТІ В СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ"

П. П. Богачик, асп., УНУС, Умань
pavlo7412@ukr.net

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК НАСЛІДОК ВТРАТИ ВИСОКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Досить багато українських визначних людей-філософів XIX-XX століття, такі як Леся Українка та Іван Франко, стояли на матеріалістичних позиціях у тлумаченні явищ природи та створення світу. Зокрема, Леся Українка у 1905 року написала вірш "Ось уночі пробудились думки", в якому вона підтверджує пізнання вічної матерії.

Матеріалістичні погляди існували також за радянської влади, яка вважала релігію "опіумом для народу", тому християнська церква зазнала найбільших гонінь у 1917-1990 рр. за всю християнську історію. Зокрема, на території Михайлівського монастиря і Трьохсвятительської церкви була побудована шестиповерхова споруда Раднаркому УРСР. Також у період 1930 року було ліквідовано Братський Богоявленський монастир, який був заснований у 1615 році, де з 1992 року діє національний університет "Києво-Могилянська академія" в місті Києві. Також радянською владою було знижено безліч безцінних християнських пам'яток.

Наслідком гоніння християнської церкви стали війна в Афганістані, "лихі 90-ті", а сьогодні військові дії на сході України, які забрали за декілька останніх десятиліть десятки тисяч людських життів. Цей лихий календар подій продовжується через те, що велика частина нашого суспільства відійшла від Бога. Адже, зокрема, варто духовно повернутись у далекий 988 рік, коли Володимир Великий хрестив Київську Русь і один, невеликий, останній крок у купіль став надзвичайним духовним стрибком для всієї української нації, про що ніколи не можна забувати. Зокрема, в Біблії сказано: "Хто вірує в мене, той на суд не приходить, а переходить від смерті до життя". Тому ми завжди повинні ніколи не втрачати віри – нашого духовного стержня та цінити нашу прекрасну країну, яку дав нам Бог.

Також слід згадати Біблійну притчу про п'ять талантів. "Як Господар відбуваючи в іншу країну, віддав своє добро трьом своїм рабам: одному – п'ять талантів, другому – два таланти, третьому ж один, кожному за спроможністю його. Перший і другий раб використали свої таланти і примножили їх кількість удвічі, а третій раб взяв і закопав свій талант у

землю." [Євангеліє від Матфея, глава 25: 14-30]. Тому ми, як нащадки великої християнської держави – Київської Русі, не повинні втрачати свої духовні витоки. Адже, все починається з Бога – духовність та моральність суспільства, мир на нашій території та економічне благополуччя. До прикладу, будівництво Десятинної церкви, Києво-Печерської лаври, Софіївського собору могли дозволити лише найбагатші країни світу. Не дарма, Ярослава Мудрого називали "тестем Європи". Адже, дуже багато країн хотіли поріднитися з володарем могутньої і процвітаючої країни. Київська Русь є прикладом найбільшого розквіту нашої держави, яка була основана на високій духовності та моральності.

Також великим прикладом є релігійні погляди Запорізької Січі, де особливу роль відігравала християнська церква. Наші добровольчі козацькі батальйони завжди намагались перебувати з Богом і боронити нашу землю, кидаючи виклик несправедливості в умовах самовідречення. Зокрема, найбільшою тогочасною духовною святинею вважався храм Покрови Пресвятої Богородиці. З кожного заробітку усі козаки жертвували кошти чи майно на храм. Це засвідчує високу відданість православній церкві та вірі.

Сьогодні, на жаль в умовах науково-технічного прогресу досить велика частина суспільства відволікається віртуальним життям, намагається заробити якомога більше коштів і втрачає совість, честь і гідність, себе і свою родину, через вживання алкоголю, наркотичних засобів, ведення аморального особистого життя та братовбивства. І як наслідок наше суспільство втратило тверезе бачення проблем нашої країни та своїх особистих. Тому, на мою думку, надважливим завданням є відновлення себе як високодуховної особистості. Адже, як свідчить Святе Писання, наші душі є Божим храмом. І наше життя є випробуванням, де ведеться постійна боротьба не за маєтки, автомобілі чи гроші, а за наші душі. Адже Христос сказав: "Ви сіль землі. Коли сіль звітріє, то чим насолити її? Не придасться вона вже ні на що, хіба на двір буде висипана та потоптана людьми" [Євангеліє від Матфея, глава 7:13]. Тому ми повинні ніколи не втрачати себе та християнську іскру у наших душах, яка дозволяє нам добиватись найвеличніших перемог та здобутків у житті.

В складних політичних, економічних умовах в період міжконфесійних суперечок, на мою думку, кожному громадянину нашої країни, громадським, духовним та державним лідерам слід по новому переоцінити своє життя, основні цінності та визначити чіткі пріоритети, для чого він прийшов у цей прекрасний світ. Основним завданням християнської церкви є уникнення протиріч між УПЦ КП і УПЦ МП та їх об'єднання, що дозволить як і у далекому 988 році стати духовно ближчими.

Також вирішення духовних та моральних проблем нашого суспільства може забезпечити християнська церква за підтримки державних управлінців, через проведення великої кількості семінарів, лекцій, проповідей, християнських шкіл та літніх таборів. Це дозволить, на моє глибоке переконання, позитивно змінити свідомість нашого суспільства, зробити його більш добрішим та мудрішим. Ми зможемо покращити

наше життя, лише через релігійне сприйняття світу. До прикладу, в одній із найрозвиненіших країн – США, президентом ніколи не може стати атеїст, також у своїх передвиборчих промовах кандидати у президенти завжди зачитують частини із Святого Писання. Духовна основа суспільства забезпечує високе наукове, економічне та культурне процвітання держави, де яскравим прикладом сучасності виступає США. Високий рівень духовності забезпечує гармонію та мир у країні.

Таким чином, позитивні зміни у нашій країні можливі за умов відновлення духовної основи, яка була закладена нашими предками у період існування Київської Русі та Запорізької Січі, подолання гріховності, яка стала наслідком гонінь християн у радянському минулому. А змінивши себе внутрішньо ми разом зможемо повернути колишню славу нашої країни та вийти на шлях економічного зростання.

О. Г. Бортнікова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
bortnikova.olena@ukr.net

ПРОТЕСТАНТИЗМ ЯК ОРГАНІЗАЦІЯ ТА ІНСТРУМЕНТАРІЙ ПОШУКУ ІДЕНТИЧНОСТІ У КОНФЕСІЙНОМУ ПОЛІ УКРАЇНИ (В КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ РЕЛІГІЇ Н.ЛУМАНА)

В Європі тривалий час йде теологічна дискусія про місце і роль Церкви в сучасному суспільстві. Для католицьких теологів вона пов'язана з пошуками шляхів реформування Церкви, а для протестантів питання стоїть більш конкретно: "Чи може Церква як організація виконувати релігійні функції в сучасній суспільній системі?". В останні роки український протестантизм є об'єктом уваги, але ця увага не завжди буває доброзичливою. Протестантів звинувачують у сектантстві, агресивному прозелітизмі, підриві основ української культури, порушеннях законодавства. Український протестантизм формувався і розвивався у несприятливих для нього історичних умовах, а саме: сильна підпорядкованість Церкви державі; придушення реформаційних рухів з оновлення або очищення Церкви; це одна з найбільш зруйнованих християнських церков. Незважаючи на потужну присутність протестантської культури в різних сферах суспільного життя авторитет протестантських церков в Україні завжди залишався низьким. Протестантизму у конфесійному полі сучасної України характерні і свої власні проблеми. Важливим моментом вирішення проблем українського протестантизму є визначення нових контурів його ідентифікації. Поряд із функціонуванням різних форм колективної ідентичності (родової, етнічної, національної) в умовах глобалізації й космополітизації важливого значення набуває релігійна ідентифікація. Релігійна ідентичність є одним із елементів конструювання соціокультурного простору держави. Вона слугує основою для особливого сприйняття загальнонаціональних проблем, передусім політичних, і формується на основі спільності території, специфіки релігійного життя, певної системи цінностей (православ'я, католицизму, ісламу,

протестантизму і т. ін.). У структурі релігійної ідентичності присутні два основні компоненти: знання, уявлення про специфіку власної "конфесійної" групи (Церква або громада як соціокогнітивний елемент) і усвідомлення себе її членом та оцінка якостей Євангелійських Церков, власної території, їх значущості у національній, локальній і світовій системі координат (організаційний елемент). Релігійна ідентичність посилюється, як правило, унаслідок кризи інших ідентичностей, насамперед національної, і значною мірою відображає відцентрові периферійні відносини у межах держав чи регіонів, що сформувалися історично.

Релігійна ідентичність спирається на єдність культури та її елементів – цінностей, символів, міфів та традицій, часто кодифікованих в обрядах і ритуалах. Світові релігії прагнуть переступити етнічні кордони, однак більшість релігійних спільнот збігаються з межами етнічних груп. Ідентичність, що сформувалася на основі релігійних цінностей, як вираження світовідчуття людини постає втіленням певних надій і сподівань, котрі не здійснилися у світі реальних суспільних відносин, зокрема, ідеалів суспільного устрою і соціальної справедливості. Релігійна ідентичність є одним із способів духовної орієнтації в сучасному світі. Вона є важливим чинником загальноукраїнського соціокультурного та політичного процесу Релігійні доктрини найчастіше використовуються політичними елітами як могутній засіб впливу на свідомість і поведінку широких мас населення. Релігія і на початку XXI ст. є дієвим знаряддям соціальної і культурної мобілізації в політиці [Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с. с. 54-56].]

Кожна течія в протестантизмі – це організаційна структура, яка має певний порядок. Більшість протестантських церков мають державну реєстрацію. Але якщо вивчити дані Державного департаменту у справах національностей та релігій "Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2015 р." [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129>. – Назва з екрану], то побачимо достатньо розголуджену структуру протестантських Церков та громад. Міжконфесійність, що існує в Україні, є цінним духовним ресурсом. Вона дозволяє спільними зусиллями охопити якомога більше напрямків соціального служіння нашому суспільству. Разом з тим, зростає активність релігійних організацій та збільшується кількість релігійних конфліктів. Вони мають за мету: по-перше, прагнення поширювати свій вплив, а по-друге, вигідність співпраці із політичними силами. З іншого боку, політичні структури, підтримуючи релігійні організації, намагаються отримати прихильність населення, так би мовити, "довіру" до своєї політичної діяльності. Дослідження протестантської ідентичності за умов трансформації українського суспільства, цивілізаційних зрушень та телеологічної рецепції організаційної теорії Н. Лумана у сучасному релігієзнавстві є одним із найважливіших напрямів.

Н. Луман не тільки запропонував новий зручний інструментарій для аналізу Церкви, він також вказує на ключові проблеми функціонування християнської громади як підсистеми в сучасному суспільстві (в тому числі вказав на неузгодженість теології, Церкви та діаконії). Очевидно, все це і спрямовує дослідницький інтерес до проблеми нових контурів ідентифікації протестантизму у конфесійному полі України. Н. Луман визначив сенс Церкви як організації і її місце в сучасному суспільстві. Кожна організація характеризується наявністю наступних структурують-ворюючих ознак: – програми (мова йде про цілі і подальших критеріях для вибору програмних засобів або умов, які обумовлюють певні дії); – персоналу (тут важливий рівень окремих учасників, які, займаючи своє місце, в той же час володіють певними пізнавальними структурами, здібностями до абстрагування, груповий орієнтацією і т. п.); – організації (т. е. обмеження можливостей комунікації, які можуть виражатися в формі розподілу влади і компетенцій або в формі комунікативних мереж) [Luhmann N. Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen // Religion im Umbruch / J. Wössner, Hrsg. Stuttgart, 1972. S. 278]. Так, членство в Церкві має розглядатися як форма прийняття євангельської звістки, а також програми Церкви, її структури і персоналу.

Можливість сучасних Церков виступати в ролі організацій Н. Луман обґрунтовує через функції релігії в суспільстві. Він розглядає релігію виходячи з загальної теорії соціальних систем. Основними положеннями цієї теорії є: 1) Релігія – це одна з соціальних підсистем, поряд з такими підсистемами, як правова система, виховання, політика. 2) Кожна підсистема виконує певну функцію по відношенню до всієї системи в цілому. 3) Функція релігії полягає в тому, щоб трансформувати всю комплексність (складність) невизначеного у визначене [Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1977. S. 20.]. 4) Релігія перетворює складність і різноманіття навколишнього світу та доносить їх в процесі комунікації до соціальної системи в вигляді специфічного релігійного коду іманентне/трансцендентне. 5) Роль підсистем і їх структура не залишаються незмінними і в процесі розвитку (еволюції) ускладнюються як відносини всередині підсистем, так і відносини в суспільній системі в цілому. 6) Релігія поступово втрачає монополію на функцію перетворення невизначеного в певний в доступний для всієї системи форми. 7) Релігійний код, який використовують християнські Церкви для реалізації своєї функції в суспільстві, перестає бути зрозумілим сучасному функціонально диференційованому суспільству. 8) Наслідком еволюції підсистем є виникнення організацій і розвиток їх взаємодії (інтерації). Відносно релігійної підсистеми це може означати, що ускладнення суспільства в цілому змушує Церква поступово перетворитися в організацію. Релігійна підсистема вступає в системні відносини трьох типів: – відносини з усією системою в цілому (функція); – відношення з іншими підсистемами (послуги); – відношення стосовно себе (рефлексія). У сучасному суспільстві функція в релігійній системі реалізується Церквою, відносини з іншими підсистемами підтримуються через діаконію, а саморе-

флексія здійснюється через теологію (догматику). Як підкреслює Н. Луман, "Церква не зводиться до організації, однак вона може змінюватися в напрямку організації" [Luhmann. Die Organisierbarkeit von Religion. S. 278].

Для успішного функціонування організації в умовах функціонально диференційованого суспільства важлива взаємна варіативність членства і структури. Для релігійної підсистеми це означає важливість наявності догматичної підстави в вибудовуванні організаційних відносин Церкви. Саме догматика повинна відповідати на виклики суспільства і коригувати структуру релігійної організації. Однак існуючі організаційні рішення щодо членства в Церкві втрачають свою релігійну інтерпретацію. Теологія як керуючий механізм Церкви насправді погано співвідноситься з церковною організацією. Так, можливість покинути ту чи іншу релігійну громаду (Церква) гарантується на законодавчому рівні і є предметом політичних дискусій. Рішення про членство виходять за рамки догматичних постанов. Питання про суспільну функцію релігії Н. Луман звужує до питання про теологічно-догматичному регулювання церковно-релігійної системи і в кінцевому підсумку розмірковує про програму дій церковного управління. Тільки з виробленням такої програми Церква зможе відповідати суспільним змінам і оцінювати придатність своєї роботи. Однак потрібно визнати, що посилення організаційного планування в тому чи іншому напрямку веде до посилення внутрішньоцерковної системної диференціації. Стає необхідним "мотиваційний поворот від типу ієрархічної релігійної громади, в якій всі об'єднані загальною установкою щодо відношення до релігійних вчинків і переживань. Саме тому одні очолюють, а інші підкоряються більш інтеракціоністським моделям, де передбачається взаємодоповнюваність, проте не ідентичність переживань і вчинків членів організації.

Підводячи підсумки короткого огляду організаційної теорії релігії Н. Лумана можна констатувати, що понятійний апарат і ключові ідеї, запропоновані німецьким соціологом, міцно і плідно увійшли в сучасні протестантські теологічні роботи. У самому організаційному підході виявився міцний потенціал, що стимулює теологів до пошуку нових шляхів і підходів до аналізу Церкви і розробки механізмів її оновлення. Також він має стати важливим стимулом для саморефлексії протестантизму у конфесійному просторі сучасної України.

Н. Б. Буряк, асп., КНУТШ, Київ
spline_www@bigmir.net

АГРЕСИВНІСТЬ ТА ДЕСТРУКТИВНІСТЬ В ЛЮДСЬКІЙ ПРИРОДІ ЗА ЕРІХОМ ФРОММОМ

Коли психоаналітик вивчає біографію свого клієнта він завжди намагається отримати відповідь на два питання: "Які основні рушійні сили у житті, які пристрасті визначають його поведінку?" та "Які внутрішні і зовнішні обставини зумовили розвиток саме цих пристрастей?". Навіть

про новонародженого не можна сказати, що він з'явився на світ "без свого обличчя". Мало того що він вже при народженні має ряд генетично обумовлених передумов темпераменту та інші задатки, що в першу чергу впливають на формування певних рис особистості. Людина народжується будучи носієм якоїсь інформації про події, що передували її народженню. Все це формує "обличчя" дитини в момент її появи на світ. Потім новонароджений потрапляє в систему відносин зі своїм власним середовищем яке складають батьки та інші особи з найближчого оточення. Дитина реагує на контакти з цими людьми – і це дає наступний імпульс для розвитку особистості. У півтора роки дитина вже має набагато більш певну форму, ніж при народженні. Але формування ще не закінчено, воно може продовжитися в різних напрямках і тому дуже багато залежить від впливу ззовні. До шести років з'являються ще більш стійкі прикмети особистості вона майже готова, але це не означає, що вона втрачає здатність до змін, тим більше що в житті дитини з'являються нові обставини які викликають нові способи реагування. В цілому можна стверджувати, що процес формування особистості слід розглядати як свого роду шкалу. Людина приносить у світ якийсь набір параметрів достатніх для її розвитку, але всередині даної системи координат характер може розвиватися в самих різних напрямках. Чим міцніше сформувався характер, тим стійкіше структура особистості, тим важче змусити її змінитися. У кінцевому рахунку в людині зберігається лише мінімальна можливість до змін настільки незначна, що наступ змін можна прирівняти до чуда. З практичної точки зору ці теоретичні міркування зводяться до наступного: не варто сподіватися, що особистість зберігається в незмінному вигляді, скажімо з п'яти до двадцяти років, що в двадцять років ми маємо справу з тією ж самою особистістю, що і в п'ять років. Візьмемо яскравий приклад з робіт Фромма – Адольф Гітлер. Не варто очікувати, що у Гітлера вже в дитинстві повністю розвинувся некрофільський тип характеру, про який писав Еріх Фромм; однак можна припустити, що вже тоді в ньому були якісь некрофільські корені, які проросли і призвели до розвитку виключно некрофільської особистості. Але для того щоб розвиток особистості пішов саме в цьому напрямку кінцевим і майже безповоротним результатом якого стала некрофілія необхідним був збіг багатьох випадковостей внутрішніх і зовнішніх обставин. Ці елементи в структурі особистості Гітлера Еріх Фромм дуже докладно проаналізував і показав у своїй роботі "Анатомія людської деструктивності". У даній роботі Фромм переважно зупиняється на проблемі некрофілії Гітлера і лише частково зачіпає аспекти його особистості. Невдачі Гітлера загострювалися поступово: спочатку це були біди учня училища, потім стороннього спостерігача віденської буржуазії, художника якому Академія відмовила в прийомі. Кожен провал наносив його нарцисизму ще більш глибоку рану, ще більш глибоке приниження і в тій же мірі в якій росли його невдачі посилювалися його мстиві фантазії, сліпа ненависть і некрофілія коріння яких слід шукати в його злякисному

інцестуозному комплексі. Коли почалася війна здавалося прийшов кінець його невдач. Але це було не так його чекало нове приниження: поразка німецьких армій і перемога революціонерів. На цей раз у Гітлера була можливість ототожнити своє особисте приниження і поразку з поразкою і приниженням всього суспільства, нації в цілому: це допомогло йому забути свій особистий провал. На цей раз не він був розбитий і принижений, а Німеччина. Коли він мстився і рятував Німеччину він мстився за себе самого змиваючи сором Німеччині, він змивав і свій власний сором. Тепер він більше не ставив перед собою мету стати великим художником, у нього була інша мета – стати великим демагогом. Він відкрив ту сферу діяльності, в якій володів дійсним талантом, а отже і реальним шансом на успіх.

Наприкінці життя, передчуваючи свою останню поразку, Гітлер вже не міг придушувати пристрасть до руйнування. Це яскраво проявилось в його реакції на видовище мертвих тіл керівників невдалої змови генералів в липні 1944 р. Він розпорядився, щоб йому показали фільм про тортури і страти генералів де були зняті їхні тіла в тюремному одязі, що висять на гаках з м'ясокомбінату. Фотографію цієї сцени він поставив на свій письмовий стіл. Його погроза в разі поразки зруйнувати Німеччину діяла. І зовсім не його заслуга, що Німеччину вдалося зберегти. Неможливо зрозуміти особистість Гітлера зосередившись лише на одній з його пристрастей, нехай навіть вона представляється найголовнішою. Щоб відповісти на питання, як ця людина, змогла стати найвпливовішою фігурою в Європі, що викликала захоплення безлічі німців, треба уявити структуру її характеру в цілому, проаналізувати її здібності та таланти і вникнути в особливості соціальної ситуації, в якій вона жила і діяла. На додаток до некрофільї Гітлер може служити також прикладом садистського типу особистості. Фромм підбиваючи підсумок, приводить цитату з "Післямови Шпеєра до книги Ж. Брасса": "Благородні людські почуття у Гітлера були відсутні. Ніжність, любов і поезія були чужі його натурі. На поверхні він був ввічливий, привабливий, спокійний, коректний, доброзичливий, стриманий. Роль цієї вельми тонкої оболонки полягала в тому, щоб приховувати його справжні риси".

Садизм і некрофілья – не є вродженими можна значною мірою знизити ймовірність їх виникнення, якщо змінити обставини соціального та економічного життя людей. Необхідно створити умови, що сприяють повному розвитку істинних здібностей і потреб людини необхідно, щоб розвиток людської творчості став самоціллю, адже експлуатація і маніпулювання людиною викликають не що інше, як нудьгу, млявість і зневіру а все, що перетворює повноцінних людей у психологічних виродків, робить з них також садистів і руйнівників. На переважну більшість людей дилема "віра чи відчай" не поширюється, вони зберігають повну байдужість щодо майбутнього людства. А ті, хто не зовсім байдужий займають місце або серед "оптимістів", або серед "песимістів". Починаючи дослідження деструктивності Фромм продекламував як головне завдання пошук шляхів рятування людства від цього пороку. Цьому

завданню був підпорядкований і метод вченого: Досить провести серйозне дослідження нашої соціальної системи, щоб зробити висновок про причини зростання деструктивності в суспільстві і передбачити кошти її зниження. Модель структури агресії за Фроммом – прорив у вирішенні проблеми оцінки агресії. Класифікація Е. Фромма не рівнева, оскільки ієрархія видів агресії не задається. В основі такої класифікації лежить функціональний підхід. Злоякісна агресія дійсно розглядається як шкідлива, а її синонімами є "деструктивність і жорстокість". Концепція Фромма дає прямі підстави для подолання суперечності в оцінці агресії між етико-гуманістичним і еволюційно-генетичним підходами. [Еріх Фромм. Анатомія людської деструктивності. – АСТ, 2004, – 635 с.]

С. В. Гераськов, канд. філос. наук, ДВНЗ "ДонНТУ", Красноармійськ
geraskov85@gmail.com

"НЕРЕЛІГІЙНА РЕЛІГІЙНІСТЬ": ЯПОНСЬКИЙ СЦЕНАРІЙ СЕКУЛЯРИЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Розмаїта панорама релігійного життя в сучасній Японії, де всі конфесії діють у повному розумінні одна одної, свідчить про її плюралізм і толерантність населення. Згідно з офіційними даними на 2004 р., у країні нараховується 108,6 млн. послідовників національної релігії синто, 93,8 – буддизму і 2,1 млн. християн [Ніхон токей ненкан (Японський статистичний щорічник): Япон. мовою. – Токіо: Ніхон токей кьокай, 2007. – с.747]. Кількість прихильників нових релігійних течій, враховуючи офіційно не зареєстровані, не можна визначити точно. Загалом кількість adeptів різних релігій сягає близько 214 млн. людей при тому, що населення становить близько 130 млн. людей. Це парадоксальне, як на перший погляд, явище пояснюється тим, що японці переважно вважають себе водночас і синтоїстами, і буддистами.

Своєрідним є і метод укладання офіційної статистики в "Релігійному щорічнику", який видається Управлінням культури міністерства просвітництва і науки. Власне, управління культури не займається підрахунками, а лише користується інформацією, що надходить з місць до Комісії з релігійних організацій, що входить до його складу. Тому згаданий щорічник лише надає інформацію від різних релігійних організацій. Згідно з територіальним принципом організації синтоської громади, всі ті, хто мешкають у межах села, селища чи міського кварталу, вважаються мирянами розташованого на цій території синтоського святилища. Це пов'язано із давньою традицією шанування божества-заступника, що перебуває у цьому святилищі. Водночас кожен буддійський храм вважає своїми мирянами усі родини, що внесені до храмових реєстрів, або чиї пращури поховані на прихрамовому цвинтарі. Кожна родина обирає буддійський храм, до якого її приписують, за власним бажанням. Підраховуючи мирян, буддійські священнослужителі помножують отриману кількість родин на 2,5, щоб отримати орієнтовну кількість індивідуальних

віруючих. Святилища і храми загальнонаціонального значення діють на власний розсуд, зараховуючи до своїх мирян майже усе населення країни, або визначаючи їх за кількістю проданих амулетів. За таких методів підрахунку в офіційній статистиці одна людина нерідко рахується двічі, а то й тричі. Лише християнські організації надають точну кількість віруючих, оскільки враховуються лише ті, хто прийняв хрещення. На 31 грудня 2005 р. таких нараховувалось 2 595 397 (цит. за [Молодякова Э.В. Толерантность межконфессиональных отношений и восприятие ислама в Японии // Глобальные вызовы – японский ответ / Рук. Проекта Э.В. Молодякова. – М.: АИРО – XXI, 2008.с.96]).

У наш час в країні існують 224 540 релігійних організацій (сюкьо дан-тай) різних типів, національних та регіональних. Переважно (182 237) – це культові споруди (храми, святилища та ін.), які мають статус "релігійної юридичної особи" (сюкьо ходзін). Поза цим статусом існують головним чином релігійні організації та громади, що не пов'язані з трьома найбільш поширеними конфесіями; їх нараховується 24 803. У межах трьох основних конфесій статусу "релігійної юридичної особи" не мають переважно громади "нових релігій" загальною кількістю близько 17 500 [Ніхон токей ненкан (Японський статистичний щорічник): Япон. мовою. – Токіо: Ніхон токей кьокай, 2007. –с.747].

Звичайно, офіційна статистика не дозволяє вірогідно оперувати дійсною кількістю віруючих в Японії, але у ній відображено специфіку релігійної ситуації в країні, що відзначається синкретизмом, різноманіттям релігійних поглядів, поєднанням релігії родини та окремої людини. Такий стан пов'язаний із особливостями історичного формування релігійної свідомості японців. Ставлення японців до релігії традиційно є неоднорідним. Офіційні опитування на предмет релігійності японців, що постійно проводяться різними науковими організаціями, нібито свідчать про те, що останнім часом вплив релігії на розвиток японського суспільства суттєво зменшився. Так, згідно із даними опитування Інституту статистичної математики (Токіо), проведеного в 1973 р., 77% респондентів заявили про важливість "належності до релігії взагалі" (щоправда, при цьому лише 25% визнали себе віруючими) [Hayashi Ch. Changes in Japanese Thought During the Past Twenty Years // Changing Values in Modern Japan. Tokyo. 1978. – С.9, 42]. А вже влітку 2005 р. дослідницька компанія "Gallup International", використовуючи міжнародний проект "Voice of People-2005", опитувала 50 тис. осіб в 65 країнах, визначаючи рівень релігійності у різних частинах світу. В Японії нерелігійними себе назвали 59% респондентів [Рівень релігійності різний в різних країнах світу // Релігійна панорама. – 2005. – № 12. – С.32]. Це надало деяким дослідникам підстави вважати японців взагалі атеїстами. На наше глибоке переконання, така ситуація не відповідає дійсності. Як відомо, самі японці називають себе "полірелігійними". Звичайно, полірелігійність, поєднуючись із притаманною японцям прагматичністю, сприяє певній розмитості у відносинах "суспільство-релігія", однак це зовсім не означає відмови від релігії. Визнання рівнозначності двох традицій – сінто і

буддизму, а також морально-етичного вчення конфуціанства і даосизму, на думку європейців, свідчить про байдужість японців до релігії, і, більше того, про їх безвір'я загалом. Подібне нерозуміння характеру релігійної свідомості японців, перш за все, пов'язане з тим, що християнство визнає беззаперечну рацію лише однієї ідеї, однієї церкви і вважає решту "іншим". При цьому в даному випадку мова йде не тільки про іслам чи юдаїзм, але і про власне християнські течії. В Японії ж ніколи не існувало єдиної релігійної системи, яка б контролювала людське життя. І релігійна діяльність японців ніколи не була зосереджена на чомусь одному.

Таким чином, оцінка ставлення японців до релігії і японського сценарію секуляризаційних процесів з точки зору європейської науки можуть виявитися занадто поверховими, якщо не враховувати всі чинники та особливості їх становлення та розвитку. Японське суспільство, попри свою поліконфесійність, характеризується толерантністю та гармонійним співіснуванням автохтонних та запозичених традицій. Важливим є і те, що аналіз релігійної ситуації у сучасній Японії передбачає, окрім звернення уваги на власне релігії, ще й розуміння особливостей японської ментальності.

Д. О. Горсевой, магістрант, КНУТШ, Київ
dmytro.horyevoy@gmail.com

ГЕНЕЗА ПОЛІТИЧНИХ АСПЕКТІВ СУЧАСНОГО ПРАВОСЛАВНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ

В науковій літературі проблема сучасного православного фундаменталізму нажаль майже ніяк не окреслена (окрім окремих статей К. Костюка, О. Степанової, Т. Богданової тощо), на відміну від тематики релігійного фундаменталізму взагалі та його маніфестацій у вигляді протестантського, католицького, ісламського, юдейського та індуїстського прикладів. Це частково пов'язано з тим, що православ'я, як таке, досить слабо представлене на релігійній мапі світу, насамперед в кількісних показниках. Але цей феномен є досить важливим для його дослідження, особливо в контексті соціології релігії, питань функціонування релігії в пост-радянському суспільстві, та взаємодії трикутника "Держава-Церква-Суспільство". Нас в цьому комплексному питанні цікавить насамперед питання генези політичних ідей на базі православного фундаменталістського світосприйняття.

Як зазначає дослідник православного фундаменталізму К. Костюк, фундаменталізм є певною моделлю культурної творчості, тлумачення феноменів, продукування знань, але цю модель відрізняє догматизм, неспроможність до діалогу та відсутність самокритики [Костюк К.Н. Православний фундаменталізм // Полис. № 5. – 2000. – С. 133-154.]. Підкреслюючи формуючу роль модерну для фундаменталізму, а точніше обов'язкової наявності в фундаменталізмі конфлікту з модерном, Костюк формулює, дуже стисло й поверхово, але на нашу думку дуже точ-

но, основні теми цих конфліктів для трьох напрямків сучасного християнства. Для протестантизму це конфлікт між Святим письмом та сучасними науковими дослідженнями; для католицизму це інституціональний конфлікт, тобто боротьба за відновлення політичного впливу Ватикану; для православ'я це насамперед захист традиції та Святого Передання, таким чином, що сама традиція та Передання абсолютизуються та "міфологізуються, а не досліджуються", як зазначає автор. Формується уявлення, що в традиції вже є відповіді на усі виклики, достатньо лише уважно читати твори святих отців. До цього також слід додати й контекст епохи, в якій зароджувався фундаменталізм. Як зазначає Т. Богданова, останній формувався "як емансипація науки та культури" [Богданова Т., Маковеєнко В. Православний фундаменталізм у сучасній світовій політиці // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. Вип. 13. – К., 2008. – С. 369.], в наслідок чого, на нашу думку, найбільш ліберальні кола вийшли з релігії, залишивши всередині неї консервативних представників та осіб з низьким рівнем освіти, що збільшило питому вагу останніх двох. Радикалізація окремих елементів й була тим ґрунтом, що породив фундаменталізм. Ми звісно не претендуємо на вичерпність та виняткову істинність тільки цієї точки зору, тому й оговорюємо, що це лише наша власна гіпотеза критики до якої ми залюбки приймемо до уваги.

Однією з важливих та часто доволі непомітних рис православ'я, яка полегшує поширення фундаменталістських настроїв є ідея послуху. Особливої ваги ця ідея отримує при достатньо низькому рівні освіченості adeptів. Ця риса на нашу думку завдає перешкоди розвитку плюралізму думок, демократизації влади та становлення зрілого громадянського суспільства. Навпроти ця установка стимулює патерналізм, авторитаризм та ідеологічну монополізацію.

Беручи за взірець традицію та Передання, православна думка намагається віднайти відповідь на сучасні політичні виклики, а оскільки єдиною політичною моделлю в умовах якої і формувалася переважна більшість православного Передання була візантійська держава з її "симфонічною" співпрацею з церквою, то й ця політична модель автоматично переноситься на сьогодення. Ця модель вважається унікальною та ексклюзивно істинною. Таким чином ні про який демократизм або ж плюралізм річ не йде. Це ж саме стосується й формування національних держав з переважною більшістю населення. Вважається, що ті народи, що здобули незалежність для своєї національної держави тільки в XX столітті, не мали на це право, оскільки в корпусі Передання або про них взагалі нічого не сказано або висловлюється до них негатив, як до тих, хто порушує цілісність іншої держави, до складу якої входять. Теж саме стосується й базових принципів прав людини, що прописані в багатьох конституціях країн, де серед населення переважає православ'я. Православний фундаменталізм відкидає й не сприймає ці цінності, оскільки вони: по-перше, є продуктом модерну, проти якого виступає фундаменталізм; по-друге, базові принципи прав людини допускають сво-

боду віросповідання та рівного відношення до всіх релігій, чого не може собі дозволити фундаменталістське світосприйняття, оскільки для нього релігії не є рівними між собою. Для цієї світоглядної моделі є лише одна істинна релігія та решта хибних.

Можна зробити висновок, що православний фундаменталізм, роблячи акцент у боротьбі з модерном саме на захисті традиції, а не цінностей, стратегічно програє, оскільки сам модерн є боротьбою з традицією. Це протистояння фундаментальних основоположних принципів, в яких немає місця протилежній стороні. Православний фундаменталізм протистоїть таким чином не стільки якимсь ідеям, скільки сучасній формі суспільного буття. Таким чином, у країн з переважною більшістю населення є два шляхи розвитку у напрямку політики в релігійній сфері: або розвиток західного зразку суспільства та держави в співпраці з не фундаменталістського характеру релігійними організаціями або форма авторитарної держави в поєднанні з релігійними організаціями фундаменталістського характеру.

О. О. Задоянчук, асп., КНУТШ, Київ
zadojanchuk@gmail.com

ПОЛІКОНФЕСІЙНІСТЬ В УКРАЇНСЬКОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ

Засоби масової інформації, що звертаються до висвітлення релігійних питань можна умовно поділити на світські та конфесійні. Останні, у свою чергу, діляться на моноконфесійні та поліконфесійні. У нашому дослідженні ми розглянемо поліконфесійні інтернет-ресурси, що представлені в українському інформаційному просторі.

Так, серед поліконфесійних релігійних інтернет-проектів найбільш відомим та авторитетним виступає "Релігійно-інформаційна служба України" (PICU) [Релігійно-інформаційна служба [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua>. – Назва з екрану (23.11.2015)]. Будучи заснованою в 2001 р. представниками Українського католицького університету, і на цьому слід наголосити, все ж матеріали відзначаються актуальністю, оперативністю, дотриманням толерантності та віротерпимості до всієї релігійної палітри, що представлена в українській державі. Досить часто представники ресурсу беруть інтерв'ю у експертів з релігійних питань задля прояснення та уточнення інформації, коментування подій. На цьому ресурсі і читачі можуть вступати у дискусії, коментувати події та висловлювати свої думки.

Наступний поліконфесійний інтернет-проект – незалежний інтернет-ресурс "Релігія в Україні", що був заснований співтовариством українських експертів з релігійних питань і котрий намагається надавати ґрунтовний всебічний аналіз в питаннях релігії в Україні та за її межами. Особливий наголос тут робиться на висвітленні питань взаємодії церкви та суспільства, тут також поширюються новини різних релігійних організа-

цій, популяризуються зустрічі з релігійними діячами та релігієзнавцями тощо [Релігія в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/about.html> .– Назва з екрану (23.11.2015)]. Відзначимо, що на сайті постійно оновлюється стрічка новин, автори інформують про події з життя релігійних громад та проекти науковців, що досліджують релігію.

До цього переліку, згідно з переліком інтернет-платформ, що ставлять собі за мету займатися інформаційно-аналітичною та експертною діяльністю у сфері суспільно-релігійних та державно-церковних відносин, входить "Діалог.UA" – незалежний інформаційно-аналітичний ресурс, що був оформлений у 2003 р. Будучи орієнтованим на суспільний діалог із проблем стратегії розвитку України, наповнювачі сайту зацікавлені у стимулюванні дискусій, які допоможуть знайти шлях до встановлення соціально-політичного консенсусу щодо образу майбутнього країни, її місця і місії у світі. Отож, останній ресурс має більш суспільно-політичну направленість і зачіпає релігійну сферу як одну із важливих складових життя соціуму ["Діалог.UA" [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://dialogs.org.ua/ru/static/page1.html> .– Назва з екрану (23.11.2015)]. Проте, варто відзначити, що контент-моніторинг даного ресурсу показав, що останні оновлення у стрічці новин були зроблені в травні 2015 р. Це може бути яскравим свідченням невідповідності заявленого курсу інтернет-платформи та його реалізації.

На нашу думку, саме поняття "поліконфесійні", а не "позаконфесійні" краще описує всі ці проекти, оскільки дані поліконфесійні медіа інформують про події з життя релігійних громад, у їхніх матеріалах заявлений плюралізм поглядів. Тоді як прийменник "поза" філологи відносять до підгрупи прийменників, що визначають місце за просторовим орієнтиром, то виходить, що позаконфесійними повинні бути світські ЗМІ, котрі розглядають релігії лише як складову життя суспільства. У той же час поліконфесійні проекти звертаються до всієї палітри релігійних організацій та прагнуть оперативно реагувати на події в релігійній сфері, давати їм експертну оцінку та передбачати подальший розвиток подій в лоні тієї чи іншої релігійної організації. Таким чином, поліконфесійні інтернет-ресурси, будучи сегментом інформаційного простору України, відіграють важливу роль у формуванні інформаційного поля України з релігійних питань.

В. А. Запорожець, студ., КНУТШ, Київ
viktoria_zaporozhets@ukr.net

ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

Загальновідомо, що релігійні конфлікти були і є одними із найгостріших і найтриваліших в історії людства. На жаль, сучасна практика нашого буття має досить багато прикладів такого протистояння. Тому проблема оптимізації державно-церковних відносин в Україні належить до пріоритетів як у діяльності органів державної влади, так і самих багато

чисельних церковних організацій. Через те існує нагальна потреба наукового аналізу як характеру та змісту самої державно-церковної політики, яка проводиться в державі, так і механізмів її реалізації. Адже втілення такої політики на наукових засадах створює реальну можливість уникнути конфліктних ситуацій як між державою та Церквою, так і між самими конфесіями.

Варто зазначити, що найважливіші законодавчі-нормативні акти нашої держави – Конституція і Закон "Про свободу совісті та релігійні організації", Цивільний та Карний кодекси не дають чіткого визначення поняття "державно-церковні відносини". Тому можна лише імпліцитно, спираючись на зміст названих законодавчих актів, прийти до висновку, що такі відносини влади є: релігійними організаціями; релігійними громадами; управліннями та центрами релігійних об'єднань.

Щодо державно-церковних відносин в Україні, то засаднича складова нинішньої української моделі таких відносин полягає в тому, що держава і Церква визначаються в ній як рівно правові суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи один одного у питаннях, що стосуються юрисдикції обох соціальних інститутів. При цьому релігійні організації діють в правовому полі держави, яка не втручається в справи церкви. Звичайно, конституційне закріплення принципу відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави не відкидає як їхньої співпраці в сфері соціального захисту громадян, охорони здоров'я, культури, науки, мистецтва тощо. Завдячуючи таким підходам, процес релігійного відродження в незалежній Україні виявляється в зростанні релігійності населення, чисельності релігійних організацій, розширенні спектру конфесійного розмаїття. *[Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Національна безпека і оборона. – Київ: Центр Разумкова, 2013. – №1. – С. 15-40].*

Міжконфесійні відносини, в будь-якому суспільстві складаються такими, якими вони можуть бути, виходячи із існуючих суспільно-політичних, економічних, правових духовних, етнонаціональних умов існування конфесій у державі та соціумі. І вже у цих значимих суспільних координатах під впливом релігійно-церковних складових – ієрархів, віруючих, церковно-конфесійних структур та елементів – складається конкретний характер міжконфесійних відносин (конструктивний або деструктивний, толерантний або конфліктний і ультимативний тощо).

У держави повинна бути чітка політика щодо релігії та релігійних організацій та налагоджений діалог з релігійною спільнотою. Крім того, Україна, в особі її державних органів, повинна не лише декларувати готовність до діалогу, а здійснювати його. Характер державно-конфесійних відносин великою мірою залежить від позицій державної влади. У багатоконфесійній країні, якою є Україна, та за умови, коли найчисельніша конфесія (православ'я) представлена кількома організаційними структурами, ця залежність зростає, набуваючи фактично визначального характеру.

Концептуально сучасна державно-церковна політика України базується на трьох принципових положеннях: по-перше, свобода совісті є правовою категорією і водночас визначальною домінантою духовної суверенності особи; по-друге, завдання держави – створити юридичні гарантії свободи совісті, демократичні умови світоглядного самовизначення і самореалізації особи; по-третє, невід'ємне право людини – свобода світоглядного вибору, форм пізнання істини, суті трансцендентального, свого єднання з Богом. Саме це виключає можливість втручання держави у сферу совісті, перешкоджає застосовувати свою владу для подолання неприйнятих для неї з ідеологічних чи політичних міркувань віросповідань, установлювати терміни для їх юридичного визнання. [Дудар Н. *Віра і релігія в житті українців* / Н. Дудар, Л. Шангіна // *Національна безпека*. – 2000. – №10. – С. 83-98].

Останнім часом декларації вищих державних осіб стосовно гармонійних, партнерських стосунків держави з релігійними організаціями, врахування їх позиції у формуванні здійсненні відповідної державної політики дедалі більшою мірою відрізняються від реальних дій. У висловлюваннях релігійних діячів та експертів ідеться про ознаки кризи в державно-конфесійних відносинах в Україні.

Водночас слід зазначити, що в галузі адміністративного права дослідження, присвячені проблемам правового регулювання відносин між органами державної влади та релігійними організаціями висвітлено недостатньо.

У дослідженні адміністративно-правового регулювання відносин державної влади та релігійних організацій необхідно враховувати, що будь-яка модель таких взаємозв'язків філософським-консервативним чи ліберальним – підходом до свободи віросповідання. Ліберальний підхід гарантує більшу міру свободи релігії в межах будь-якої названої моделі. Правове регулювання відносин держави і релігійних організацій, яке випливає з такого підходу, передусім і переважно спрямовано на забезпечення реалізації групами віруючих свободи віросповідання, в тому числі в зазначених взаємозв'язках. Консервативний підхід, як свідчить історія, часто призводить до масових і грубих порушень свободи віросповідання, її конфліктів з державою. За таких умов юридична регламентація відносин держави і релігійних організацій є одним із виявів державного контролю щодо об'єднань віруючих, безпідставного обмеження їх діяльності. Отже, в залежності від вказаної взаємодії та конкретних умов у межах однієї моделі відносин держави і релігійних організацій можливі відмінний ступінь гарантування свободи віросповідання і різний характер зазначених взаємозв'язків.

На підставі аналізу положень Конституції України, законодавства у сфері свободи совісті українська модель відносин держави і релігійних організацій є ліберальною. Ліберальними необхідно визнати і адміністративно-правове регулювання відносин між державою та релігійними організаціями. Водночас деколи в адміністративно-правовому регулю-

ванні відносин держави і релігійних організацій виявляються певні риси консервативного підходу до свободи віросповідання.

Для з'ясування питання адміністративно-правового регулювання відносин між органами державної влади і релігійними організаціями не можна не залишити поза увагою проблеми відносин між двома соціальними організаціями: державою і Церквою.

***Р. Ю. Кот, інтерн, Постійне представництво ВРУ
в Конституційному Суді
stattia4@gmail.com***

КОНЦЕПЦІЯ ДАР АЛЬ-ІСЛАМ ТА ДАР АЛЬ-КУФР В КОНТЕКСТІ БОРЬБИ З ІСЛАМСЬКИМ ЕКСТРЕМІЗМОМ

Сьогодні ідеологія, яка пропагується радикальними ісламістськими організаціями носить універсалістський характер, тобто перспективи поширення ісламської держави на весь світ і ліквідацію державних кордонів як таких. Зокрема однією з ключових в цьому контексті є концепція землі ісламу та землі невір'я.

Нагадаємо, що відповідно до неї, точніше, відповідно до того як її розуміють радикальні ісламські улеми, весь світ виявляється поділеним на дві області "Дар аль-іслам" (земля ісламу), де мешкають мусульмани і яка знаходиться під мусульманським управлінням, і "Дар аль-куфр" (земля невір'я), тобто, область, де мешкають "невірні". На думку більшості радикальних улемів, саме існування "Дар аль-куфр" є аномалією, і ця область повинна бути звільнена від "невірних" і перетворена в "Дар аль-Іслам".

Існує і проміжна форма між "Дар аль-іслам" і "Дар аль-куфр" – "Дар ас-сульх" або "Дар аль-ахд" (земля мирного договору). Це території, де політична влада в руках немусульман, але мусульмани знаходяться під захистом закону і користуються повною політичною автономією у внутрішньообщинних питаннях і релігійною свободою, в тому числі живуть згідно з приписами шаріату. Якщо мусульман на цій території стає більшість або вони отримують політичну владу (мирним або насильницьким шляхом), то "Дар аль-ахд" стає "Дар аль-іслам".

В ідеалі "Дар аль-іслам" має поширитися на весь світ, іншими словами, всі території "Дар аль-куфр" і "Дар аль-ахд" повинні стати Землею ісламу. Перетворення це може бути добровільним, якщо "невірні" за власним бажанням стають мусульманами, або просто залишають свої землі і на їх місце приходять мусульмани. Тому саме вони повинні всіма можливими способами поширювати знання про іслам, пропагувати свою релігію. Але в тому випадку, якщо пропаганда не діє і немусульманське населення не хоче приймати іслам або зникнути добровільно, перетворення світу в "Дар аль-іслам" може бути досягнуто шляхом війни. Саме так розуміють цю концепцію сьогодні салафіти та прихильники Братів-мусульман.

Зазначимо, що подібне трактування цієї концепції ніколи не було характерне для "мейнстрімних" улемів. Для підтвердження цієї тези висві-

тливо історію питання. Поняття Дар-аль-іслам та Дар аль-Куфр не існувало ні в Корані, ні в Хадісах, а вперше його розробив засновник хананфітського мазхабу імам Абу Ханіфа для регулювання норм, яких повинен був дотримуватись мусульманин перебуваючи в неісламській країні. При цьому головний наголос робився саме на різниці в релігійних практиках, а не в статусі територій.

Наприклад, час настання намазу визначається по заходу або сходу сонця, початок місяця Рамадан визначається за місяцем, за тим же принципом визначається термін прийому їжі або сухур. При географічному аналізі земної кулі можна виявити, що в деяких широтах землі час настання намазу не змінюється і залишається стабільним, а в деяких – коливається. У деяких широтах земної кулі тривалість ночі становить всього чотири або п'ять годин, весь інший час доводиться на світловий день, що значно відрізняючись від традиційних мусульманських регіонів значно впливає на дотримання посту і т. д. Таким чином, для вирішення цього питання, відмінностей у здійсненні релігійних практик, і була розроблена концепція Землі ісламу та Землі невір'я.

В даному контексті цікавою видається думка У. аль-Азхарі [Усама ас-Саййид Махмуд аль-Азхарі. Явная истина. В ответ тем, кто играет с религией и прикрывается ею, (экстремистским течением от Братьев-мусульман до ИГИЛ) с точки зрения мусульманских ученых / пер. с араб. – Казань, 2015. – С. 42.]: "Поділ територій на територію Ісламу і територію невір'я схожий на поділ земної кулі на різні часові широти". Таким чином, іншою метою поділу територій на землю ісламу і землю невір'я є демонстрація різниці між вкоріненими (стабільними) шаріатськими нормами і тими нормами які, подаються як виняток. Іншими словами, на деяких територіях причини, які призвели до запровадження шаріатських норм є стабільними, а на інших – ні.

Таким чином, ключовим у веденні контрпропаганди проти прихильників радикальних улемів видається донесення до широких верств населення першопричин створення вище згаданих концепцій Дар аль-іслам та Дар аль-Куфр. З одного боку це значно послаблює їх позицію, ліквідує фундаментальне протиставлення "ми-вони", з іншого – маргіналізує та дискредитує їх стратегію взаємодії з зовнішніми акторами та бачення світу в цілому, тим самим відштовхуючи від них соціум.

В. Ю. Лавренюк, студ., КНУТШ, Київ
rinshakti@mail.ru

ЗНАЧЕННЯ КОЛЬОРУ В РЕЛІГІЙНИХ СИМВОЛАХ

Символіка кольорів виникла за давніх часів. Вона пов'язана з релігією, магією, містикою і пережила багато змін та переосмислень. Вона має особливе значення для віруючих, адже за допомогою лише барв можна передати історію зображеного, Божественне послання чи вплинути на психоемоційний стан людини.

Колір у загальному значенні – це світловий тон будь-якого явища; забарвлення. Також є виражальним засобом мови, музики, сценічного мистецтва тощо.

У філософському ж значенні колір – це один із основних засобів образотворчого мистецтва, що допомагає відтворити барвисте різноманіття матеріальних властивостей реального світу. Найбільш повно колір (в єдності зі світлотінню) розкривається в живописі. За допомогою кольору художник передає, а глядач сприймає найтонші нюанси дійсності.

Загалом, для кожної гілки культури, релігії чи філософської системи характерні власні визначення кольору, проте серед них багато спільного. Аби в цьому переконатися, розглянемо схожі та відмінні погляди на сутність кольору на прикладі різних релігійних систем – християнстві та буддизмі. Аби зменшити похибку у тлумаченні значень, виокремимо суто православне християнство (зокрема, символізм в іконографії) та тантричний буддизм, порівнявши найуживаніші тони.

Особливе місце у православному християнстві займає золотий колір як символ святості, чистоти та Небесного царства. Таке ж значення має яскраво-жовтий, а блідо-жовтий, навпаки, означає зраду та скупість. Натомість у буддійській традиції золотий є ознакою істини, досконалого стану, самого Будди. А жовтий – це символ монаха, того, хто встав на істинний шлях.

Білий – у православ'ї – колір праведників, чистоти, світла, радості, Божої слави. Це втілення святості, чистоти й невинності душі. Буддисти вважають, що це колір снігу, зокрема, засніжених вершин Гімалаїв, спокою, чистоти, свободи від хвилювання. Це колір усунення всіх перешкод та труднощів.

У православній традиції червоний – це символ безмежної взаємної любові Бога і людини, цілющої енергії і воскресіння, але водночас означає муки, жертву Христа та кров, яку він пролив за спасіння людського роду. Це ще й символ вогню, динамізму, життєдайної сили, перемоги, мучеництва. Тантрична традиція пояснює його в дещо іншому руслі як колір крові, життя, фізичного та емоційного тепла; колір усіх позитивних емоцій, а найбільше любові та махараги – одухотвореної пристрасті, безперервного потоку потужного позитивного почуття.

Блакитний є символом небес, вічного світу, а також цнотливості й душевної чистоти у православному християнстві. У тантричному буддизмі він теж корелює з небом, але позначає також і широту, безмежність, вічність та свободу. Окрім того, блакитний є кольором реальності, абсолюту, кінцевої істини.

Зелений у православній іконографії – це колір живої природи, весни, земного буття, перемоги життя над смертю та вічне життя. До того ж може символізувати духовне відродження. У тантриці ця барва не тільки колір природи. Це й перебування у спокої, тиші, у рівновазі, гармонії. Заразом це колір активності, особливо заради відновлення порушеної рівноваги.

Чорний в обох релігійних традиціях визначається як смерть, та з різним розумінням. Православ'я розкриває її у негативних аспектах (зло,

пекло, скорбота), натомість тантричний буддизм, окрім такого підходу, бачить цей колір пов'язаним із духовною смертю всього, що стоїть на шляху до просвітлення.

Із цього порівняння стає очевидним, що розглянуті нюанси кольорів релігійних символів, а отже і світосприйняття є абсолютно різними та унікальними для окремих традицій.

Будь-який колір може бути прочитаний як слово, або витлумачений як знак або символ. Розуміння значення кольору може бути індивідуальним та колективним, загальним для релігійних спільнот у контексті культурно-історичних регіонів.

Барви, поєднані між собою, мають в рази більший ефект. На священних зображеннях кольорова панорама може вплинути на людину, занурити її у містичне переживання.

Точкою дотику є той факт, що колір – це не окремо існуючий символ. Він, як і безліч його відтінків, пов'язаний із конкретними явищами, загальною атмосферою та психологічним настроєм реципієнта.

Колір викликає певні і специфічні зміни в психічному світі людини, інтерпретація яких породжує те, що ми називаємо колірними асоціаціями і символами, враженнями від кольору [Немыкин В. В. Символика цвета // Вестник АлтГТУ им. И.И. Ползунова. – 2010. – №1-2. – с. 49].

С. В. Ломачинська, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
lomachinskasvitlana@ukr.net

РОЛЬ ІНТЕРНЕТ – ВИДАНЬ УПЦ У ПРОПАГАНДІ ПАТРІАРХАЛЬНИХ СІМЕЙНИХ ЦІННОСТЕЙ

В сучасному вітчизняному інформаційному просторі інтернет-комунікація поступово стає одним з ключових засобів пропаганди релігійних ідей, значно випереджуючи за популярністю теле- та радіопередачі релігійного спрямування. Активність використання християнськими організаціями різних конфесій можливостей Інтернету зумовлюється, передусім, його безбар'єрністю, швидкістю охоплення масової аудиторії, можливостями впливу віртуального світу на підсвідоме, здатністю активного застосування пропагандистського впливу тощо.

Український релігієзнавець Л. Филипович виокремила дві основні функції, які Інтернет виконує сьогодні в релігійній сфері – інформаційну та політичну, де інформаційна функція реалізується у можливостях Інтернету ознайомлювати користувачів з існуючими релігіями, суттю їхніх віровчень, структурою наявних організаційних утворень, діяльністю церков та релігійних громад у різних сферах; а політична – у можливості представлення релігійних протистоянь [Филипович Л. Сучасна релігійна ситуація й український Інтернет // Релігійна свобода: мас – медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: науковий щорічник / [за заг. ред. д.філос. н. А. Колодного]. – К., 2001. – № 5. – С. 177].

В означеному контексті варто зазначити, що відповідно до свого функціонального призначення релігійна пропаганда може мати як деструктивний вплив (коли спрямована на релігійне протистояння у суспільстві), так і конструктивну спрямованість (коли використовується задля пропаганди християнських цінностей). Саме на конструктивному використанні мережі Інтернет наголошував митрополит Володимир (Сабодан) у привітальному слові з нагоди відкриття першого православного українського ресурсу "Православ'є в Україні" (www.orthodoxy.org.ua) – офіційної веб – сторінки УПЦ, зазначивши, що "відтепер користувачі глобальної мережі Інтернет матимуть ще одну можливість одержувати інформацію про життя Православної Церкви в Україні: її канонічний устрій, історію Української православної церкви у сьогодишній Україні, а також офіційні документи й заяви Священного Синоду Української православної церкви, [Історія порталу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/data/istoriya-portalu.html>].

Одним із конструктивних чинників використання Інтернету (з нашої точки зору) є пропаганда сімейних цінностей, що здійснюється на сайтах УПЦ відповідно до православних традицій, з усталеною патріархальною спрямованістю, де ключовою тезою постає Послання Апостола Павла до Ефесян: "Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік голова дружини, як і Христос Голова Церкви, Сам Спаситель тіла! І як коріться Церква Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому (До Еф. 5:22–24). Відповідно, сім'я постає "Малою Церквою", що потребує особливої уваги та керівного контролю.

Синодально інформаційний – просвітницький відділ УПЦ у 2013 р. затвердив перелік засобів масової інформації, рекомендованих для сімейного читання, до якого входять видання, випуск яких представлено в Інтернеті: журнали "Фамілія" (<http://familiya.today>), "Самарянка" (<http://samaryanka.in.ua/index.php>), "Живой родник" (<http://zhivoj-rodnik.at.ua>) та "Церковна Православна газета" (<https://cpgazeta.wordpress.com>). Головною метою цих видань, з позиції їх засновників, є реальна допомога у розумінні сенсу сім'ї, визначення її істинного християнського призначення.

Наявне у виданнях жанрове та тематичне розмаїття спрямоване на досягнення єдиної мети – виховання патріархальної православної сім'ї, побудованої на традиційних християнських цінностях: "Усі церковні видання повинні йти в одному напрямку, щоб кожен день з їх допомогою топтали собі дорогу до спасіння всі люди" [Митрополит Володимир: "Інтернет для нашої Церкви – потрібна річ" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kyrios.org.ua/news/uoc-mp/4575-mitropolit-volodimir-internet-dlja-nashoyi-tserkvi-potribna-rich.html>].

Відповідно, у інтернет – публікаціях детально тлумачиться головне завдання сім'ї зі Старого та Нового Завітів, охарактеризовано ознаки досягнення успішності сім'ї; кожен номер пропонує статті історій складних життєвих сімейних ситуацій та надає рекомендації щодо їх подолання. Основна тематика публікацій – актуальні проблеми сучасного

суспільства з точки зору православ'я в усіх аспектах особистого та сімейного життя. Корисними матеріалами є перелік фільмів, відео для сімейного перегляду; наявність статей про мистецтво, культуру; методики виховання дітей на основі православних патріархальних сімейних цінностей. Автор журналу "Фамілія" протоієрей Андрій Ткачов вважає, що такі сімейні журнали є запорукою позитивного майбутнього – "це прихід в розум хоча б однієї людини, примирення хоча б одного подружжя, що посварилося, утримання від абортів хоча б однієї вагітної жінки" [Журнал "Фамілія" в новому форматі: відбулася презентація для світських ЗМІ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://festzmi.org/node/1572>].

Загалом, орієнтація авторів публікацій зорієнтована як на воцерковлених православних християн, так і на потенційних неофітів: як зазначає Єпископ Обухівський Іона (Черепанов), "ми намагаємося донести до тих людей, які вважають себе православними, адже більшість хрещено в православній церкві, але, на жаль, не всі розуміють, що таке життя у Христі, що таке справжня християнська родина. І ось, ми намагаємося тим людям, які прагнуть жити в християнській системі цінностей, допомогти... Щоб шлюби не розпадалися". [Що читати всій родині? В Одесі відбувся фестиваль православних журналів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://mir-pravoslaviya.org.ua/ukr/node/1011>].

Таким чином, окрім інформаційної, означені сайти спрямовані на виконання психологічної та виховної функції, адже хоча цільовою аудиторією інтернет – видань УПЦ є люди різного віку та соціального походження, як віруючі, так і особи, які не залучені до церкви, проте основний вплив орієнтований на молодь, що цікавиться морально – етичними проблемами для гармонії та збереження сімей.

А. О. Марченко, студ., КНУТШ, Київ
thebestlogin@ukr.net

УМОВИ МОРАЛЬНОЇ ЗАКОННОСТІ ВІЙНИ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Проблеми війни і миру в сучасному світі, на жаль, не втрачають своєї актуальності, а навпаки, набувають особливої гостроти, а характер і масштаби конфронтації часом створюють загрозу для існування всього людства. Тому принципова позиція з цих питань кожного громадянина та кожного об'єднання є надзвичайно важливою, і саме відповідна реакція та дії спільноти в змозі зупинити агресора й агресію. Вагомими є можливості в цій справі і релігійних організацій, особливо найпотужнішої та найчисельнішої з них – католицької церкви.

Слід з самого початку зауважити, що католицька церква засуджує жорстокість війни, заперечує погляд на неї як єдино можливий засіб розв'язання проблем між народами, встановлення справедливості в умовах конфліктів та протистоянь у сучасному світі. Війна ніколи не

служувала і ніколи не слугуватиме цьому, оскільки, як правило, призводить до виникнення нових, більш складних конфліктів. Як зазначається у цьому зв'язку в енцикліці Папи Івана XXIII "Pacem in terris", "Коли мир, ми нічого не втрачаємо, коли війна, ми можемо втратити все" [Pacem in terris. Мир на землі. Енцикліка Святішого Вселенського Архієрея Папи Івана XXIII. – Рим, 1959. – 30 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: dc.lviv.ua/.../2404-pacem-in-terris-mir-na-zeml.html]. Адже збройні конфлікти завдають як матеріальної, так і моральної шкоди; за великим рахунком війна є крахом системи гуманістичних цінностей, втратою людством значної частини своєї людяності.

Водночас, католицька церква не схильна однією мірою міряти розмаїті вияви регіональних та глобальних протистоянь, адже часом кардинально різними є причини конфліктів і позиції сторін в них. Слід пам'ятати, що одна справа – воювати, захищаючи власний народ, і зовсім інша – бажати підкорити собі, поневолити інші народи. Агресивна війна за своєю природою аморальна. І це не викликає заперечень. Водночас, коли вибухає війна, "керівники держави, яка зазнала нападу, мають право і зобов'язані захищати країну, застосовуючи навіть силу зброї" [Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С. 305]. Необхідність захисту виправдовує наявність у держав збройних сил, які повинні слугувати збереженню миру, та за потреби його відстоюванню. Уся міжнародна спільнота морально зобов'язана заступатися за ті групи, виживання яких знаходиться під загрозою, а права серйозно порушуються. І держави як члени міжнародної спільноти не можуть залишатися осторонь, навпаки, як зазначає Папа Іван Павло II в своєму "Посланні з нагоди Всесвітнього дня миру" (2000 р.), якщо всі інші інструменти виявилися неефективними, тоді "конкретні заходи, спрямовані на роззброєння агресора, не лише законні, а й обов'язкові" [Цит. за: Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – С. 309]. Принцип гуманності, який з точки зору католицизму, вписаний у сумління кожної особи і кожного народу, містить обов'язок захищати мирне населення від впливу та наслідків війни. Політичні чи воєнні інтереси ніколи не повинні брати гору над цінністю людської особи.

Позиція католицької церкви тут співзвучна з основними ідеями Хартії Організації Об'єднаних Націй, яка ґрунтується на загальній забороні використовувати силу для розв'язання суперечливих питань між державами, за виключенням двох випадків: необхідний захист і заходи, які застосовує Рада Безпеки в межах своєї компетенції задля утвердження миру. Зрозуміло, що реалізація права на самозахист при цьому не повинна виходити за усталені межі необхідності й пропорційності. А масштаби та форма відсічі не можуть бути не обмеженими певними моральними і правовими критеріями; якщо все ж війна почалася, ворогуючим сторонам не є дозволеним все. Як зазначається в "Катехизмі Католицької Віри", треба прискіпливо визначити точні умови законного захисту за допомогою військової сили. Серйозність такого рішення підпорядковує

його суворим умовам моральної законності; для цього водночас потрібно: "щоб шкода, завдана агресором нації чи спільноті націй, була тривалою, важкою і безперечною; щоб усі інші засоби для покладення цьому краю виявилися неможливими або безуспішними; щоб були обґрунтовані можливості успіху; щоб використання зброї не спричинило лиха і безладдя, важчих, ніж лихо, яке слід усунути" [Катехизм Католицької Церкви. – Львів: Свічадо, 2008. – 208 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.catechismus.org.ua/]. Право застосовувати силу задля необхідного захисту пов'язане з обов'язком надавати захист і допомогу невинним жертвам, які самі не можуть захиститися від агресії. Це традиційні елементи, перелічені в доктрині про так звану "справедливу війну", метою якої є запобігання великому злу, повернення до миру й охорона основ справедливості та універсального порядку. Хоча, наприклад, папа Іван Павло II вважає, що війна онтологічно не може бути справедливою і тому пропонує концепцію "законної війни" (або "справедливої оборони").

Слід зауважити, що "оцінка умов моральної законності війни належить до розсудливості тих, хто несе відповідальність за спільне благо" [Катехизм Католицької Церкви. – Львів: Свічадо, 2008. – 208 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.catechismus.org.ua/]. Проте, навіть якщо ця відповідальність виправдовує наявність засобів, необхідних для реалізації свого права на захист, держави зобов'язані зробити все можливе, "щоб забезпечити мир не лише на власній території, а й у всьому світі" [Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – С. 306]. Тому превентивні військові дії, які не мають умотивованих підстав, породжують серйозні моральні і правові проблеми. Взагалі слід зазначити, що католицька церква критикує саме застосування поняття "превентивна війна" і не визнає таку війну справедливою. У світлі церковної етики, превентивна війна – війна агресивна. Вона не є справедливою війною, тобто реакцією на агресію, яка змушує до оборони.

Усвідомлення непродуктивності та й за великим рахунком неприйнятності війн як засобу вирішення конфліктів, зумовлює сьогодні необхідність пошуку альтернативних війні розв'язань міжнародних конфліктів, оскільки через те, що засоби масового знищення, до яких має доступ достатньо велика кількість держав, є надзвичайно потужними, а народи, які існують в сучасному світі, є тісно взаємопов'язаними, практично неможливо забезпечити себе від негативних, руйнівних наслідків можливих конфліктів. І тому "слід шукати причини збройних конфліктів, особливо пов'язаних з такою діяльністю системи, що спричиняє несправедливість, бідність і експлуатацію, які необхідно усунути" [Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – С. 304].

ФЕНОМЕН ЭСХАТОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В условиях современной техногенной цивилизации феномен эсхатологии рационализируется и облекается в форму футурологических концепций основанных на идеях эволюционизма, а также прогрессистских моделях истории и общества, выдвинутых еще в XIX веке. В отличие от религиозной эсхатологии, футурология исследует сегодняшние технологические, экономические и социальные тенденции и на основе этого пытается прогнозировать будущее. Смысл изучения будущего, по мнению футурологов в том, чтобы от пассивного и фаталистического его принятия перейти к активному и уверенному участию в его предпочтительном построении. С их точки зрения, цивилизация и общество движутся по пути прогрессирующей рационализации своего существования, по пути совершенствования своего бытия и своих возможностей. В наиболее современном виде эти идеи предстают в рамках мировоззрения трансгуманизма.

Если кратко охарактеризовать движение трансгуманизма, то его главной целью является создание постчеловека с помощью научных и технических достижений. Как выразился в своем критическом докладе известный культуролог и футуролог член совета по биоэтике при президенте США Фрэнсис Фукуяма – движение трансгуманизма, стремится "не менее чем освободить человечество от наложенных на него биологических ограничений" [Ученые, политики и общественные деятели об идеях трансгуманизма [Электронный ресурс] / Российское трансгуманистическое движение – Режим доступа: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/25/110/>]. Постчеловек, как предполагается, будет обладать умственными и физическими возможностями, далеко превосходящими возможности любого не модифицированного человека. Постчеловек будет умнее, чем любой человек-гений и будет обладать намного более совершенной памятью. Тело постчеловека не будет подвержено заболеваниям, и оно не будет разрушаться с возрастом, что обеспечит ему неограниченную молодость и энергию. В целом трансгуманизм в своей теории стремится создать сверхчеловека, наделенного бессмертным телом и бесконечными возможностями. Важно отметить, что речь идёт не просто о научном направлении, но о новом мировоззрении, новой эволюционной стратегии преобразования человека как вида.

Составной частью воззрений трансгуманистического движения является идея технологической сингулярности. Технологическая сингулярность в футурологии – гипотетический взрывоподобный рост скорости научно-технического прогресса, предположительно следующий из создания искусственного интеллекта и самовоспроизводящихся машин, интеграции человека с вычислительными машинами либо значительно-

го увеличения возможностей человеческого мозга за счёт биотехнологий. Этот процесс будет настолько быстрым и сложным, что попросту окажется недоступным обычному человеческому пониманию.

Сторонники теории технологической сингулярности считают, что если возникнет принципиально отличный от человеческого разум (пост-человек), дальнейшую судьбу цивилизации невозможно предсказать, опираясь на человеческое (социальное) поведение. Событие это девальвирует весь свод человеческих законов за ненадобностью. Обращаясь к предмету эсхатологии, становится возможным отметить, что такие явления как "Страшный суд" и "Второе пришествие" в христианской эсхатологии также знаменуют собой конец земной (человеческой) истории и выход ее на новый трансцендентный уровень. История кончается, но не погибает бытие, если в христианстве оно приобретает форму "Царства Небесного", то в футурологических концепциях обозначается как технологическая сингулярность, в обоих случаях имеется выход в метаисторическое пространство. В метаистории наступит такое качество бытия как вечность взамен смертного способа существования на земле, связанного со временем [Борзова Е. П. Сравнительная культурология. Т. 1 / Е. П. Борзова – СПб.: СПбКО, 2013. – 360 с.].

В новозаветной эсхатологии, мы обнаружим, что она учит о полной трансформации человеческой природы в Царстве Божьем. По словам Христа Спасителя, люди Царства будут "как Ангелы на небесах" (Мк. 12:25). Апостол Павел говорит о "теле духовном", в которое облечется воскресший человек (1 Кор. 15:42-55). Один из Отцов Церкви, родоначальник христианской философии истории Августин в своем главном сочинении "О граде Божьем", делая попытку охватить всемирно-исторический процесс как осуществление Божественного замысла, настаивает на догме воскрешения. Плоть возродится вновь. Хотя и преобразованная, интегрированная, но плотью она все же останется: "Плоть станет духовною, подчинится духу, но будет плотью, не духом; подобно тому как дух был подчинен плоти, но все же остался духом, а не плотью" [Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье: пер. с ит. / Д. Антисери, Дж. Реале – СПб.: Петрополис, 1997. – 368 с.]. То есть имеет место разительное трансформирование человеческого естества и его выход на новый качественный уровень существования.

Эсхатологическая составляющая, которая в христианской религии выражалась в виде конца истории связанного с наступлением "Судного дня" и "Царства Небесного" в контексте современной техногенной цивилизации полностью вытесняется или заменяется идеей "технологической сингулярности" как некоего определяющего переломного момента в истории. При этом остается, но трансформируется идея обновления и улучшения человечества, если в христианской религии причиной этого является предрешенная эсхатологическим откровением божественная воля, то в футурологических концепциях трансгуманизма определяющим является искусственное вмешательство человека в свою

природу при помощи высоких технологий. Происходит секуляризация христианских идей в новом рациональном поле, что продиктовано научно-технологическим прогрессом техногенной цивилизации. Причем футурология может считаться прямой преемницей христианской эсхатологии, так как производит трансляцию в сущности своей тех же идей (выражающихся в конечности истории и обретения нового человеческого бытия), лежащих в основе мировоззрения всей западной цивилизации и определивших путь ее исторического развития.

М. В. Мозоль, студ., КНУТШ, Київ
mari_mozol@mail.ru

КІБЕРРЕЛІГІЯ ЯК НАСЛІДКИ ВПЛИВУ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НА РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ

Сьогодні ні для кого не секрет, що науковий прогрес розвивається дуже швидкими темпами. Те, що ще вчора здається казкою, завтра стає реальністю. Він зачіпає усі сфери життя, в тому числі і релігійну. Зараз зовсім необов'язково виходити з дому, щоб поспілкуватися зі священником або прийняти участь у службі – це можна зробити в інтернеті.

Кіберрелігія – це не міф, а реальність, в якій уже живуть тисячі людей. У 2015 році було виявлено, що російський студент відпускав гріхи онлайн під ім'ям священника. Якщо зробити запит у гуглі "отпускание грехов онлайн" можна знайти 45 000 посилань. Користувачі Фейсбуку (здебільшого ті, хто сповідує католицизм та протестантизм) активно долучаються до груп та спільнот, які займаються поширенням відповідного віровчення. "Став лайк, та буде тобі спасіння", "напиши амінь у коментарях, якщо любиш Ісуса", або просто картинки з цитуванням Святого писання – це вже реалії. І такі пости збирають не десятки лайків та репостів, а десятки тисяч.

Доречі православні користувачі вище згаданої соціальної мережі також зробили спробу приєднатись до "інтернетного" релігійного життя. Вони розробили сайт, який мав би допомагати поширювати Євангеліє, і розмістили рекламу на Фейсбуці. Планом розробників сайту було зібрати сто тисяч учасників, але що з цього вийшло – невідомо.

Також неможливо не згадати копімізм – спільноту, яка виступає за вільний файлообмін, в якому обмін знаннями вважається священним. Заснована вона була у Швеції і відповідно зі шведським законодавством офіційно визнана релігією. Церкву копімізму заснував в 2010 році дев'ятнадцятирічний студент філософії Уппсальського університету Ісаак Герсон, який є відповідно керівником і духовним лідером. Копімізм є релігією, хоча послідовники її не вірять у надприродні сили. Стати копімістом не так важко – потрібно відчувати почуття поваги до найважливішої святині – інформації. Також визнання себе копімістом досить, щоб вважатися частиною спільноти копімістів. Кожного, хто розділяє філософію копімізму, незалежно від того, чи зареєстрований він фор-

мально Церквою Копімізму чи ні, Церква Копімізму визнає копімістом. Також копіміст повинен завантажити (або отримати будь-яким іншим способом) і роздрукувати копію офіційного символу копімізму – Святий Копіраміди. У Росії ж уснує такий собі аналог – Російська піратська церква, яка сповідує еволюціанство. По суті, це той самий копімізм, доповнений критерієм якості інформації. Вона була заснована 2 серпня 2013 року письменником Владиславом Петрушенко. 28 квітня 2014 року до РПЦ була офіційно зареєстрована в Департаменті міжрегіонального співробітництва, національної політики та зв'язків з релігійними організаціями міста Москви як релігійна група.

Таким чином, можна вважати, що інтернет все більше впливає на релігію та релігійне життя. Він може нести як деструктивний характер, так і інтегративний.

С. А. Ордуханов, студ., ДонНТУ, Красноармійськ
svyat_don@i.ua

ПОШИРЕННЯ МАРНОВІРСТВ ЯК НАСЛІДОК СЕКУЛЯРІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Релігія – продукт духовної культури попередніх поколінь, який став необхідним базисом для створення загальноприйнятих законів, оформлення освіти, структурування суспільства та його подальшого розвитку. Якщо людина позбавлена усіх цих культурних надбань, то його дух починає працювати в автономному режимі, і природні відчуття починають створювати власну релігію. Іноді це відбувається масово, іноді індивідуально, тривало або короткочасно.

Вірування, яке немає релігійної складової, яке немає істинного бога рано чи пізно починає обростати марновірствами – забобонами, що являють собою віру в будь-які потойбічні сили. Саме відсутність єдино визнаного бога призводить до того, що подібні вірування наповнюються усілякими неусвідомленими допущеннями, що через поклоніння цим силам можна отримати захист, або досягти успіху у будь-якій діяльності.

Марновірства, що виникали за часів Київської Русі, головним чином були пов'язані із географічними і соціокультурними умовами існування. Осілий спосіб життя і землеробство стали свого роду натхненням для вигадування прикмет, які б передбачили, яким, наприклад, буде врожай. Але ці прикмети були пов'язані не тільки із погодними явищами, але й різними потойбічними силами [Саенко Ю.В. Психологія суевєрий / Саенко Ю.В. – М.: Академия, 2008. – 201 с.].

Значна кількість марновірств збереглася з часів язичництва, тому що саме язичні вірування після впровадження християнства стали перетворюватися на забобони та прикмети. Наприклад, поширена у наш час прикмета: не впізнаєш знайомої людини – бути йому багатим, – має саме язичницьке коріння. Це повір'я відноситься до числа так званих "обманних" повір'їв. Коли хотіли, щоб вродив багатий льон, сіяли його голяка:

нехай льон бачить, що сівачеві навіть нема у що одягнутися, і тому вродить. Обманутися при зустрічі знайомого значить символічно зустріти не одного, а немов би двох, і тому подвоїти його багатство [Рыбаков Б.А. Язычество древних славян/Б.А. Рыбаков – М: Наука, 1999. – 173 с.].

Таким чином, можна побачити, що вигадкування марновірств може відбуватися не лише через відсутність у людини доступу до релігійних та культурних надбань, але й під час їхньої зміни. Так у випадку язичництва забобони з'явилися лише з приходом християнства. Можливо, це можна пояснити тим, що тодішнім вірянам, у наслідок неграмотності, простіше було довіряти усним джерелам інформації, що переказувалися із уст в уста, з покоління у покоління, а не друкувалися на сторінках святих писань. Але ні, як виявляється любов людей до марновірств не пояснити простою безграмотністю.

Подібні сценарії поширення марновірств відбуваються і в умовах секуляризації. У випадку, коли освічені люди свідомо, або примусово відмовляються від релігії та будь-яких апеляцій до інших рівнів буття, окрім зосередженого у фокусі теперішнього.

Розвиток науки призвів до того, що наша реальність, так би мовити, звузилася до емпіричної проекції. Практичне знання спростувало існування якихось потойбічних сил, що мають вплив на якість врожаю чи погодні умови. Люди почали вправлятися із нагальними проблемами саме власними діями, а не сподіваючись на допомогу чогось потойбічного. Виникнення альтернативного розуміння навколишнього світу та культурного розвитку не позбавляє людей віри хоча б у повсякденні прикмети, на кшталт: просипана сіль – призведе до сварки.

Доля протистояння "релігійне – нерелігійне (секулярне)" в першу чергу залежить від здібності нерелігійного запропонувати конструктивне вирішення тих проблем, із якими не може справитися релігія [Вододіли секуляризації / [Білокобильский О., Левицкий В., Халиков Р. та ін.]; за редакцією О. Білокобильського, В. Левицького. – Вінниця.: ТОВ Нілан-ЛТД, 2015. – 240 с.]. Наука перемогла більшість хвороб, навчилася передбачати деякі природні явища, захищати від негараздів, але для людей цього виявляється замало. Навіть закоренілі скептики, які вірять тільки у секулярне, хоча б іноді звертаються до прогнозів астрологів, чи стукають по дереву.

Секуляризація вносить у життя вільнодумство, яке відхиляє бодай спробу раціонального вивчення релігійної традиції. Прикладом цьому є радянське минуле, коли в умовах насильницької секуляризації стверджувалося, що релігія має зникнути, прославлялися конотації перемоги позарелігійного світогляду і заміни релігійного науковим. Але на ділі ті, хто боровся за атеїстичне майбутнє лише трансформували релігію в ідеологічний культ віри у "світле майбутнє", вождів, тощо. Боротьба із організованим релігійним життям призвела до того, що люди повернулися до усіляких марновірств, які надавали можливість самозаспокоєння у ситуаціях, коли від самої людини мало чого залежить. Не маючи духовної віри, люди, особливо ті, хто мав небезпечні професії, почали

шукати підтримки у прикметах, які самі і вигадували. Наприклад, за часів Другої світової війни радянські льотчики, після кількох фатальних випадків, почали вірити, що голитися перед вильотом – гарантована смерть [Гурский А. Суеверия советских лётчиков / А. Гурский // Военное обозрение. – 2014. № 9. – с. 26-28]. Ця прикмета доволі схожа на язичницьке повір'я: вагітній жінці перед пологами не можна стригти волосся – дитина може народитися мертвою (язичники вважали, що у волоссі прихована життєва сила людини).

Борючись з церквою, радянський атеїзм зустрів ту ж саму перепону, із якою боролася церква – забобони. Із розпадом СРСР, релігія повернулася у життя людей, але більшість вже не шукала у ній духовного збагачення, а прагнула до отримання життєвої користі, захисту, виконання бажань і т. ін.

Десятиліття життя у духовному вакуумі, підкріплені випадками підтвердження правдоподібності марновіровств, котрі при достатній масовості можуть відбуватися просто в силу випадкових збігів, призвели до виключної стійкості забобонів у нашому суспільстві.

Це підтверджують результати соціологічного дослідження, проведеного у 2013 році компанією HeadHunter. У ході дослідження було опитано 1300 респондентів з різних регіонів України. Так, кожен третій українець впевнений, що через поріг не можна вітатися за руку та передавати речі, 23% опитаних бояться розсипати сіль. Також 14% не свистять в приміщенні, 12% плюють через плече з-за чорного kota, що перебіг дороги, 4% респондентів закликають удачу на іспиті, кричачи в відкрите вікно: "Шара, прийди!", користуються талісманами і вірять в їхню силу 27% українців. Не вірять же в прикмети і забобони 37% українців.

Таким чином, радикальні перетворення простору соціального буття, шляхом зміни релігії або відмови від неї, супроводжується протидією різних форм активності з боку прихильників несекулярних релігійних та культурних традицій.

Г. В. Середа, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
as_sereda@ua.fm

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ТИПОЛОГІЇ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЕРНСТА ТРЬОЛЬЧА

В сучасній соціології релігії однією із центральних є проблема класифікації релігійних організацій. Різні школи, окремі дослідники зверталися до характеристики релігійних об'єднань. Традиційно релігійні організації вважаються одним з основних елементів, складовою релігійного комплексу. Тому вивчення особливостей їх становлення, сутності має велике значення щодо характеристики релігійності та функцій релігії в суспільстві.

Класичною стала типологізація релігійних організацій Ернста Трьольча, німецького філософа, протестантського теолога, представника протес-

стантської ліберальної теології і систематичної теології. Тому аналізуючи філософську спадщину Е. Трьольча, слід звернути увагу на методологічне значення його робіт та їх сучасне переосмислення. Це важливо і тому, що наближається 500-річчя становлення протестантського руху.

Класифікація Е. Трьольча (церква – секта – містична община) визначила соціологічний аналіз інституалізації релігії і форм її організації, стала відправною для нових, більш мобільних моделей типологізації. Методологічною основою дослідження релігійних організацій для багатьох стала порівняльна характеристика Е. Трьольчем церкви і секти. Важливим принципом розгляду релігійних об'єднань, за Е. Трьольчем, є розгляд їх в контексті соціального існування і функціонування в умовах різних типів суспільств і держав. Це відповідає і сучасним дослідженням релігійних організацій, які в основному базуються на таких положеннях: 1) історія виникнення, еволюції і сучасний стан релігійних організацій; 2) типи релігійних організацій не можна розглядати як постійні, незмінні конструкції; 3) щоб визначити, до якого типу відноситься релігійна організація, необхідно з'ясувати умови в яких вона знаходиться.

За основу своєї моделі класифікації релігійних організацій Е. Трьольч взяв три способи досягнення релігійного досвіду – церковний, сектантський і містичний. Кожному з них відповідає свій стиль релігійного мислення. На думку Е. Трьольча, церква і секта – це самостійні соціологічні типи реалізації християнської ідеї відносно інтересів і можливостей різних соціальних груп суспільства. Визначається історична обумовленість і специфіка кожного типу. Е. Трьольч порівнював церкву і секти, визначав при цьому їх основні риси (Е. Трьольч. Церковь и секта // Религия и общество. – М.: Аспект пресс, 1996. – С. 226-238).

Церква, за Е. Трьольчем, консервативна, приймає мирський порядок, за своїм принципом є організацією універсальної. Класичні церкви входили в державу, в загальний порядок як складова частина суспільства. В конкретно-історичних умовах визначалися відповідні державно-церковні відносини. Другий тип організації – секта. Це відносно невелика група людей, діяльність якої направлена на внутрішнє вдосконалення особистості. Секти, за Е. Трьольчем, відмовлялися від ідеї володіння світом. По відношенню до держави, суспільства вони вели себе або індиферентно, терпимо, або ворожнече. Е. Трьольч звертав увагу на специфіку соціальної бази як церкви, так і секти, на фактично існуючі розбіжності між ними, які обґрунтовувались внутрішньою структурою. На думку Е. Трьольча не може бути оціночного ставлення до секти (позитивного, або негативного) тому, що це є особливий тип організації віруючих в межах християнської традиції, самостійний соціологічний тип християнської ідеї.

Завдяки працям Е. Трьольча поняття "секта" набуло поширення в соціології релігії і релігійної соціології. Але і на сьогоднішній день об'єктивних критеріїв для визначення поняття "секта" не має. Можна показати деякі підходи щодо розуміння сектантства, наприклад, виділення сект історичного типу, а також сект як нового явища ("тоталітарні секти"). Останні характеризуються авторитаризмом, фінансовою

експлуатацією, впливом на психічний стан adeptів тощо. Але ці ознаки відносні і не можуть бути взяті за основу наукового осмислення сект як соціально-релігійного явища. В сучасному релігієзнавстві, соціології релігії також немає чіткого визначення поняття "секта". Тому і сьогодні основні ідеї Е. Трьольча щодо характеристики сект є актуальними. Це стосується і ознак нетрадиційного культу, які були показані ним в типологічній характеристиці містичних рухів як самостійних форм релігійних пошуків. Е. Трьольч звернув увагу на процес індивідуалізації релігійних настроїв, їх позадоктринальну спрямованість, орієнтацію віруючих на особистий містичний досвід, ситуативність і нестійкість релігійних груп, які виникають в певних історичних умовах і не мають чіткої ідентифікації. Ці положення Е. Трьольча є методологічним підґрунтям для аналізу феномену псевдорелігій.

Внесок Е.Трьольча в класичну протестантську філософію і теологію, в соціологію релігії ще вимагає глибокого дослідження і належної оцінки.

***М. П. Симон, асп., ДВНЗ П-ХДПУ ім. Г.Сковороди,
Переяслав-Хмельницький
simonmi@mail.ru***

РОЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРА В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНИХ ТА ДУХОВНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Зі здобуттям незалежності в Україні активно почала зростати діяльність різноманітних релігійних організацій та рухів, які займають важливе місце суспільно-політичному та культурно-духовному житті країни. Стрімкий ріст числа релігійних громад та кардинальні зміни у світоглядних та конфесійних орієнтаціях різних категорій населення не може не відображатись на політичній ситуації в країні. Релігійні інституції країни демонструють високу динаміку зростання й посилення своєї присутності в різних суспільних сферах. Церква як соціальна інституція й надалі користується найвищим рівнем довіри населення. Проте, у сфері державно-церковних та міжконфесійних відносин ще залишається чимало невирішених проблем.

Політика держави тісно пов'язана з мораллю, духовністю, релігією, бо є важливим елементом визначення спільного інтересу та волі більшості громадян, тією чи іншою мірою сформованих релігією. Релігія є формою суспільної свідомості, що формує соціальні норми, відповідно до яких будується система суспільних відносин. Своєю чергою, релігійні організації підпадають під вплив державної політики, що виражає й реалізує інтереси суспільства в цілому й окремої людини зокрема. Таким чином держава й релігійні організації впливають одне на одного. Від якості їхньої взаємодії залежить формування гармонійних і плідних відносин у системі: людина – релігійна організація – держава – суспільство. [Марія Розенко. Державна політика України щодо церков й релігійних організацій. Їхнє місце в політичній системі суспільства. – Віче № 12, К., 2009]

Релігія, націоналізм, етнічність належать до тієї категорії понять, що не мають "закритого" визначення, і щодо змістовного наповнення яких немає одностайності серед дослідників. Ці явища становлять радше символічні комплексні і багаторівневі системи, ефективні у конструюванні та модифікації ідентичностей. Глибинна і надзвичайно різноманітна взаємопов'язаність і взаємообумовленість релігійного та етнічного чинників у процесі формування модерних європейських націй дозволяє до сьогодні говорити про католицькі Ірландію та Польщу, православну Грецію і Росію, католицько-протестантські Німеччину і Швейцарію тощо, попри той факт, що ці суспільства ніколи не були і не є етнічно та релігійно однорідними. Однак ці стереотипи виявилися закарбованими у колективній та індивідуальній свідомості як один із найсуттєвіших маркерів ідентичності.[Релігійний чинник у процесах націє та державотворень: досвід сучасної України[Монографія] – К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012 – С. 6]

Без вирішення релігійних проблем українське суспільство не може рухатися до побудови правової демократичної держави і громадянського суспільства, неодмінними властивостями якого є національний розквіт і гуманізм.

Релігійний фактор відіграє одну з головних ролей в питаннях, що стосуються національної консолідації, демократизації та інтеграції українського суспільства. Незважаючи на це, державна політика в сфері питань релігійного характеру має багато недоліків та прогалин.

Коли мова йде про вплив релігійного фактора на суспільну свідомість громадян України, варто зазначити, що церква в "рейтингу довіри населення" значно випереджає уряд, Верховну раду, профспілки, політичні партії та інші державні установи.

"Авторитет церкви зміцнюється не лише вірою в її сакральну сутність і спасительну функцію, а й усвідомленням того, що ця інституція лише на нашій території існує вже понад тисячу років і репрезентує традицію, поряд з якою популярні у тих чи інших групах населення традиції комунізму чи демократії здаються мало не тимчасовими явищами. Для інтелігенції важливим є й те, що сучасна європейська, вже секуляризована, культура народилася й розвинулася в лоні церкви або ж у полеміці з нею, і зрозуміти її адекватно, ігноруючи релігійний чинник, неможливо." [Ломака І.І. Релігія та церква як фактор розвитку нації: вплив поліконфесійності на формування нації – Панорама політологічних студій: Науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету Випуск 9, 2012 – С. 7]

Важливим аспектом взаємодії релігії та політики в Україні є особливості поєднання релігійного і національного, релігійного і етнічного чинників у процесі виникнення і становлення, досить пізнього за європейськими мірками, українського націє- і державотворення.[Релігійний чинник у процесах націє та державотворень: досвід сучасної України [Монографія] – К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012 – С. 4]

З вище вказаного випливає, що на сучасному етапі релігійний фактор відіграє велику роль у трансформванні політичної свідомості українського соціуму. Сьогодні часто під впливом мотивів релігійного характеру ухвалюються важливі політичні рішення. Зрештою, інтегративні можливості релігії в сучасному суспільстві значною мірою є обмеженими, а здатність релігії та релігійних інституцій і організацій значною мірою залежить від її поширеності та впливовості в регіоні. Все ж з упевненістю можна стверджувати, що релігійний фактор продовжує впливати на підтримання соціальних зв'язків та консолідацію суспільства.

***І. М. Старовойт, асп., КНУТШ, Київ**
starovoitiryna@gmail.com*

ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ: РЕЛІГІЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Проблема людини завжди зацікавлювала, ставила безліч нових питань не відповідаючи на старі та відповідно залишала чималий простір для подальших досліджень в системі гуманітарного знання. Кожна історична епоха по різному розглядала антропологічну проблематику. Людина стає предметом філософії майже з її самого початку і являє собою складний та неосяжний предмет для пізнання. Починаючи ще з ранніх періодів дослідники прагнули осягнути сутність людини, її призначення та інші важливі питання, що стосуються неї. Хоча проблема буття людини є досить актуальним питанням і сьогодні, але сформувалось вона багато років тому. Важливо зазначити, що антропологічна проблематика завжди була у полі зору філософів, незалежно від історичного періоду.

Специфіка розуміння поняття людини до сьогодні є неоднозначною через велику кількість дискусій та суперечок з цього приводу. З перших періодів, коли зростає інтерес до питання людини та її буття чітко простежується антропологічна диференціація, яка являє собою дуалізм, який формує нерівноправність між статями. Отже, питання про відношення чоловіка та жінки були започатковані у давнину та завжди цікавили дослідників і до сьогодні належать до "вічних" та фундаментальних філософських питань. Зачатки проблеми стереотипів диференціації статей та поведінки йдуть ще зі стародавніх часів патріархату та повної залежності жінок від рішень та дій їхніх чоловіків. XX століття характеризується зміною цієї ситуації на краще. Важливими та вартим уваги постає отримання права голосу жінки. Заглиблюючись в історію філософії видно, що майже кожний дослідник приділяв проблемі статі і жінці, зокрема, увагу на рівні питань істини, світу, Бога.

Проблема людини у релігійному вимірі також є досить неоднозначною. Насамперед, через те, що релігія упродовж багатьох століть була джерелом ідеології і моральних ідей суспільства. Не можна залишити без уваги, вплив християнської ідеології, яка спричиняла пригнічення

жінок. І взагалі, у кожній з національних чи світових релігій зберігається ціла система антижіночих поглядів, які принижують роль жіночого.

В останній період античності продовжується процес поглиблення зв'язку між релігією та філософією, де остання перебуває під впливом ідеалів релігійного світобачення. З'єднання з релігією призвело до зміни самої концепції філософії: знаряддя пізнання світу стало інструментом поєднання з Богом. Дуалізм основних категорій, які були сформовані у період античності для пізнання людського буття являють собою протилежності. Це у свою чергу несе за собою очевидні привілеї одного над іншим, тобто мається на увазі прерогатива певної категорії. Так і категорії чоловіче/жіноче. Важливо зауважити, про чоловічий та жіночий характери, які прийнято називати маскулінний та фемінний. Тобто укорінена асоціація раціональності з чоловічим, а жіноче представляю собою протилежність, характеризуючись емоційністю.

Ще у період античності, філософи розглядали співвідношення статей та їхні думки з приводу цього питання не були однозначними. Найчастіше віддавалась перевага чоловічому. Прикладом цього постає асоціація активного та раціонального з чоловічим, а пасивне та хаотичне з жіночим. Корені філософії середньовіччя ідуть у релігії єдинобожжя (монотеїзму). До таких релігій належать іудаїзм, християнство і мусульманство. Філософія, яка складалася в цей період мала два основних джерела свого формування. Перший з них – давньогрецька філософія, перш за все в її платонівської і аристотелівської традиціях. Друге джерело – Священне писання, повернувши цю філософію в русло християнства. Будучи в залежності від релігії, філософія розвивалася та розглядала свої питання з позиції теоцентризму. І тому зрозуміло, що філософія розвивалася під впливом релігії. Для середньовіччя характерним постає ієрархія у розумінні чоловічого та жіночого, тобто віддається перевага маскулінному, що у свою чергу представляю собою нерівноправність між статями. Тобто така тенденція до розуміння переважає і є панівною. Період Нового часу взагалі представляє собою пригнічення фемінного начала. Таке пригноблення та відверта дискримінація жінок спричинила появу феміністичних рухів. Кардинальна зміна, яка відбувається у багатьох сферах (економічна, соціальна, політична, релігійна) впливає та відображається на положенні жінок.

З часом формуються і інші підходи до розуміння антропологічної диференціації. Починає розглядатися та досліджуватись можливість поєднання цих характеристик та рівноправність між чоловіком та жінкою. "Антиесенціалістська тенденція, яка починає домінувати в питанні щодо статі, руйнування "жіночого" й "чоловічого" як фіксованих категорій і, нарешті, розуміння статі як ґендеру." [Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну). – К.: Київський інститут ґендерних досліджень, 2006. – С.6] У сучасній термінології з'являється поняття "ґендер" і починається зростання інтересу до дослідження соціальної рівноправності між статями. Ґендерна теорія формується під час другого етапу фемінізму, отже не можна говорити про

ототожнення цих понять [Суковата, В., 2004. "Гендер і релігія". В: Суковата, В. Основи теорії Гендеру: навчальний посібник. – Київ: К.І.С, с. 385-425]. Тобто, "гендер" та "фемінізм" не є синонімами, хоча вони тісно пов'язані між собою, але незважаючи на це фемінізм являє собою ідеологічний рух в цей період у центрі досліджень постає саме жінка, а гендерна теорія охоплює більш широке поле понять, адже розглядає як чоловіка, так і жінку та їх місце та взаємовідносини у різних сферах життя. У сучасному світі гендерні відносини зазнають значних змін, тим не менш, вони не можуть бути розглянуті поза історичним контекстом. Сьогодні чоловіки і жінки у суспільній практиці, на жаль, не є рівними, адже дискримінаційні традиції, що склалися протягом всієї історії людства сприяли значному впливі на підсвідомість індивідів, що проживають у суспільстві.

С. Д. Стефанов, асп., КНУТШ, Київ
takagero69@ukr.net

ДІЯЛЬНІСТЬ ПАПСТВА У СФЕРІ ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я

Роль папства у сфері охорони здоров'я наразі є досить актуальною темою бо за останні роки роботи Ради душпастирської опіки працівників охорони здоров'я були розглянуті такі складні сучасні питання як аутизм, СНІД та культура здоров'я. Рада душпастирської опіки працівників охорони здоров'я – одна з дикастерій Римської курії. Дорадчий орган при Святому Престолі в біоетичних справах і душпастирській опіці працівників охорони здоров'я та пацієнтів. Був заснований *motu proprio Dolentium Hominum* від 11 лютого 1985 року, папою римським Іваном Павлом II, який реформував Папську комісію душпастирської опіки працівників охорони здоров'я у наразі існуючу форму у 1989 році. 18 квітня 2009 року Папа Римський Бенедикт XVI назначив польського єпископа Зигмунта Зимовського новим керівником Ради душпастирської опіки працівників охорони здоров'я. Рада проявляє турботу Церкви допомагаючи тим, хто служить хворим і страждаючим. Папська рада пояснює і захищає вчення Церкви з проблем здоров'я, також вивчає програми та ініціативи політики охорони здоров'я на міжнародних і національних рівнях з метою вилучення її доречності і значення для пастирського піклування про Церкву. Голова, секретар та заступник секретаря беруть участь у міжвідомчих зустрічах, також на конференціях і лекціях пов'язаних з областю охорони здоров'я.

20-22 листопада 2014 року в Ватикані проходила 29 Міжнародна конференція Папської ради з душпастирської опіки працівників охорони здоров'я під назвою "Людина з розладами аутичного спектру: відродити надію". У заході брали участь провідні фахівці з аутизму з п'яти континентів. Метою конференції було удосконалення підходу до проблем аутизму з погляду пастирства, науки, медицини, сімей, соціальних та виховних закладів, а також урядів і суспільства в цілому. Кульмінацією конференції була аудієнція Папи Франциска. Папа зустрівся з учасни-

ками конференції серед яких були також і люди які страждають аутизмом, їхні родини та асоціації допомоги цим хворим. Папа підкреслив, що аутизм зачіпає не тільки окремих людей, але і їх сім'ї, що вимагає особливої відповідальності державних властей, а також християнської громади. Папа підкреслював необхідність прояву уваги до потреб, що походить із глибини цієї патології. Аутизм – це хрест, сказав Папа Франциск і потім закликав учених знайти способи попередження цього розладу при належній увазі до хворих, до їх потреб і здібностей завжди захищаючи гідність властиву кожній людині. 19-21 листопада 2015 року проходила 30 Міжнародна конференція Папської ради з душпастирської опіки працівників охорони здоров'я на тему "Культура здоров'я та служіння людині і планеті". Папа Франциск говорив про "культуру покидьків" і про "медицину бажань". Культура здоров'я включає в себе повагу до життя, а саме співчуття, розуміння і прощення, що здійснюється в служінні тим, хто страждає фізично і духовно. Франциск вказав учасникам конференції на особистість Ісуса, зразок близькості до хворих грішників, одержимих, знедолених та бідних. Саме вони в сучасному світі стають покидьками, що суперечить християнству. "Культура покидьків" схожа на "медицину бажань", тобто пошук фізичної досконалості і вічної молодості. Така медицина також сприяє зростанню "покидьків" якими стають ті, хто "непродуктивний", хто вважається тягарем для суспільства, заважає або здається потворним. Також одним з ключових моментів конференції був виступ княгині Шарлен, яка була запрошена на закриття конференції. Вона виступила з промовою про боротьбу проти смерті через утоплення. Таким чином вперше на конференції, на якій зібралося 350 представників інститутів охорони здоров'я виступав іноземний діяч ніяк не пов'язаний з Церквою. Княгиня Монако, яка прибула до Риму у супроводі Архієпископа Барсі закликала подвоїти увагу до теми яку вона називає "мовчазний вбивця" [XXX International Conference: The Culture of Salus and Welcome at the Service of Man and the Planet (Vatican City, New Synod Hall, 19-21 november 2015)2015. – 28 с.].

Також не можливо не торкнутися теми СНІДу. У боротьбі проти СНІДу весь світ повинен об'єднатися, якщо ми хочемо виграти цю битву, йдеться в посланні Папи Франциска до учасників 8 Конференції зі СНІДу, організованої Міжнародним товариством по боротьбі з цим захворюванням, яка відбулася у Ванкувері, Канада, з 19 по 22 липня 2015 року. Папа Римський висловлює свою підтримку і повагу до тих, хто присвячує себе порятунку життів, зокрема, за допомогою антиретровірусної терапії та профілактики здорових людей через лікування хворих. Ці зусилля, – йдеться в посланні, – "є свідченням можливості досягнення позитивного результату, коли всі верстви суспільства об'єднуються для досягнення загальної мети". Послання Папи було направлено доктору Хуліо Монтанеру, співголови конференції та директору Центру СНІДу лікарні Сан-Паоло у Ванкувері. Ця католицька установа, заснована сестрами Провидіння, приділяє особливу увагу лікуванню СНІДу, перебуваючи на передовій наукових досліджень довела, що рання діаг-

ностика і лікування людей з ВІЛ, не тільки рятує людські життя, але і є ефективною у 96% випадках запобігання подальшого поширення захворювання. Справді, відповідно до недавніх досліджень, приймання антиретровірусних препаратів ВІЛ-інфікованими особами, крім підтримки їх стану, грає фундаментальну роль у профілактиці: цей метод лікування знижує вірусне навантаження і блокуючи реплікацію вірусу може запобігти зараженню людей, що знаходяться в безпосередньому контакті з хворим. Головною темою конференції цього року стало саме "Лікування як профілактика". Міжнародні експерти стверджують: у даний час існують безперечні наукові докази того, що надзвичайна ситуація зі СНІДом може значно ослабнути до 2030 року, якщо 90% всіх людей, що живуть з ВІЛ, буде поставлений правильний діагноз і розпочата антиретровірусна терапія. Для досягнення цих цілей, – було сказано під час конференції, – потрібна мобілізація на користь бідних верств населення, які досі не отримують лікування проти СНІДу. Християнські церковні структури та диспансери є кращими центрами для профілактики і лікування СНІДу у вагітних жінок з віддалених районів Тропічної Африки. Про це йдеться в дослідженні, проведеному в Нігерії Lancet Global Health – американською неурядовою організацією, що базується в Бостоні. Дослідження опубліковане в тамтешній газеті "Daily Trust" показує, що можливість пройти тестування у церковних диспансерах для мешканок сільських районів в 11 разів вище, ніж у громадських структурах. Ці дородові медичні аналізи стосуються малярії, СНІДу та сифілісу. Американські лікарі відзначили, що навіть у тих регіонах, де медичні центри недоступні, у більшості місцевих громад є релігійна структура, куди всі можуть звернутися за допомогою. Незважаючи на те, що недорогі і ефективні препарати для запобігання передачі вірусу від матері до дитини стають доступнішими, третина ВІЛ-інфікованих не починають лікування під час вагітності [<http://ru.radiovaticana.va>].

Як ми бачимо діяльність Папства у сфері охорони здоров'я досить активна і позиції Папи Франциска досить відкриті. Він закликає людство об'єднуватися в боротьбі за здоров'я, привертаючи увагу громадськості обговоренням нагальних питань медицини на міжнародних і національних рівнях.

Секція 15

"АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ"

І. І. Вакулик, канд. філол. наук, НУБіП, Київ
І. Бушміна, магістр НУБіП, Київ
vakulyk@ukr.net

КОЛЬОРОВА СИМВОЛІКА ТА ЇЇ РОЛЬ У СТАНОВЛЕННІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

Люди здавна надавали кольорам та їхньому прочитанню власної "мови". Наприклад, в астрології кожній планеті відповідає свій колір: червоний – Марсу, синій – Венері, жовтий – Меркурію, зелений – Сатурну, пурпуровий – Юпітеру, помаранчевий – Сонцю, а фіолетовий – Місяці. Але кольори були символами не тільки планет, але і їх впливу, і соціального статусу людей, і, звичайно, різних психологічних і емоційних станів [Про все на світі: енциклопедія / [ред. Л. Слабошпицька]. – К.: "Махаон-Україна", 2001. – С. 118-121].

Священне писання стверджує, що світ та колір прекрасні тому, що їх створив Бог і назавжди встановив смислове значення священних слів та священних кольорів. Із моменту свого виникнення символізм кольору був пов'язаний з магією та релігією. Душа, згідно з уявленнями давніх індоєвропейців, безсмертна, і її існування можна поділити на два етапи, два світи: людський та божественний. Людському існуванню надавався червоний або світло-жовтий колір, у той час як божественному світові притаманний білий – колір очищення [Гаврилов А. В. О значении охры в погребальном обряде археологических культур эпох палеолита-бронзы // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности: Тезисы докладов Всесоюзного семинара. – Запорожье, 1990. – С. 12 – 14]. Ще у Аристотеля біле – це вода і повітря, а чорне – земля [Шевнюк О. Л. Культурологія: Навч. посіб. – К.: Знання-Прес, 2004. – С. 252]. Символіка кольорів Гегеля ставить певний колір у відповідність емоціям. Чорний, на його думку [Оствальд В. Кольорознавство / В. Оствальд. – М.: Проміздат, 1926. – С. 102], пов'язаний із землею, нечистотами, злом та смертю. Яскравим прикладом є поезія П.Целана "Фуга смерті". Червоний – колір священної крові Христа, пролітої в ім'я спасіння людей. Також він пов'язаний і з образом священного вогню, котрий спалахне у переддень Страшного суду. Тому саме у червоному плащі ми бачимо Мефістофеля з трагедії Гете "Фауст": *"Мефістофель: В одежде златотканой, красной, В плаще материи атласной..."* [Гёте И. В. Фауст / Иоганн Вольфганг

Гёте. – М.: Эскимо, 2008. – С. 102]. Згадаємо також, що червоною китайкою вкривали очі померлим козакам, червоні черевички дарували дівчатам на знак кохання, червоний стяг був символом комуністів.

Сучасна символіка кольору є частиною поетичних метафор кольору та містить ознаки психічного емоційного значення. Нині вже існує поширена система кольорових символів: червоний – Вогонь, Любов, Пристрасть, Боротьба, Динамізм, Гнів, Сила, Революція, близький, жагучий, голосний, збуджений; помаранчевий колір – Жара, Енергія, Тепло, Спілість, сяючий, виступаючий вперед, сухий, теплий; жовтий колір – Сонце, Світ, Радість, Ревнощі, Заздрість, світлий, легкий, свіжий, веселий, юний, сяючий тощо. Щодо останнього кольору, то ще на початку християнства він мав позитивний сенс, як символ Сонця та золота ("златовидності Царя небесного"). Починаючи з XII–XIII ст., отримав негативний смисл і став символом брехні та зрадництва, хриstopродавця Іуди [Базыма Б. А. Цвет и психика: [монография] – Харьков: ХГАК, 2001. – 172 с.]. Науковцями доведено, що цей колір справляє на людину тепле і приємне враження. Тому ті, хто може бачити ауру, кажуть, що голова людини з високим рівнем інтелекту оточена золотим сяйвом. Не даремно на іконах Святих зображують з золотим колом навколо голови (німбом). У XVI ст. золотисто-солом'яний колір був символом освіти, благодаті, слави, мудрості, милості й обраності. Згодом він символізував спокій, невимушеність, інтелектуальність [Das große Buch der neuen 555 Rinderfragen / [Gestaltung C. Abelbeck]. – Köln: Buch und Zeit Verlagsgesellschaft mbH, 2006 – S. 78-79]. Білий, чорний та червоний кольори у всіх культурах мають безліч значень, що асоціюються з процесом народжування (кров – життя), годування дитини (молоко – чистота). Тобто їх пов'язують із соціальними чинниками людського буття, шукаючи природні відповідники у собі та навколишньому світі [Людство у кольорах його дитинства. – Режим доступу: <http://gohatto-n.livejournal.com/519233.html?thread=6036033>]. Згодом тріада кольорів перейшла у вертикальну площину: підземне царство, світ живих, царина Вищого Бога.

Проаналізована нами колористика поетичних шедеврів (вірші Гейне "Лорелей" та Целана "Фуга смерті") та прозових творів (трагедії Гете "Фауст"; казки братів Грімм "Біла та чорна наречена", "Білосніжка та алоцвіт", "Білосніжка та семеро гномів", "Гриф-Птиця", "Гусятниця біля криниці", "Два брати", "Дівчина-дикунка", "Залізний Ганс", "Золотий гусак", "Лісова хатинка", "Могильний пагорб", "Одноглазка, Двуглазка й Триглазка", "Пані Хурделиця", "Попелюшка", "Русалка у озері", "Салатний Осел", "Скляна труна", "Справжня наречена"; Гофмана "Крихітка Цахес на призисько Цинобер") свідчить, що кожний колір, інколи навіть й відтінок, має свій підтекст, знаючи й розкриваючи який, усвідомлюєш прочитане. Важко зустріти автора, який використовує колір лише pro forma.

Найбільш живимим у казках та літературних творах є жовтий (золотий), білий та чорний кольори. Символом тепла та радості, кольором сонця та багатства був жовтий. Згадаємо, як зображували головних героїнь. Із золотим волоссям, у золотому вбранні (золоте плаття і чере-

вички), підкреслюючи центральність цього образу, духовне багатство, святість. На допомогу героїням казок приходять золоті речі, золоті тварини як провідники божественного Сонця. Також варто звертати увагу й на відтінки цього кольору.

Білий колір поступається частотністю використання попередньому у народній та художньо-поетичній творчості. Колір Божої сили, невинності, чистоти. Це колір ангелів та святих. Тому головних героїнь зображували з білим обличчям, підкреслюючи чистоту їхньої душі, невинність, спорідненість з ангелом. На противагу білому кольору вживається чорний – символ зла і смерті. Він робить красу й потворність подібними, адже у темряві (чим і є чорний колір) всі предмети темні. У народних казках відьма, ненавидячи головну героїню, робить її чорною, сподіваючись, що ніхто не зверне на неї уваги, що у "чорноті" вона зникне. Також не випадковим постає образ ідеальної чарівної дівчини, у котрому поєднано ці кольори: жовте волосся, червоні губи та біла шкіра. У такий спосіб, висвітлюючи земну істоту, демонструвалося тяжіння образу до божества, до чистоти.

Отже, західноєвропейська символіка повністю сконцентрувалася на ідеї Бога і "божественного походження всього прекрасного у світі" [Шевнюк О. Л. Культурологія: Навч. посіб. – К.: Знання-Прес, 2004, – С. 245]. Колірна символіка Західної Європи втілена у творах видатних філософів, вчених, діячів культури.

М. В. Волошин, студ., КНУТШ, Київ
voloshin1997@i.ua

ХРИСТИЯНСЬКА СИМВОЛІКА У ТВОРЧОСТІ О.С. ПУШКІНА ЯК ІНСТРУМЕНТ ОПИСУ ФЕНОМЕНУ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Поетична спадщина О.С. Пушкіна до сьогодення залишається докорінно не вивченою і є предметом різноманітних дискусій як в літературознавчій, так і в релігієзнавчій науці. На думку літературознавця Ф. Раскольников, особистість поета зараз знову перетворюється в об'єкт ідеологічної конфронтації і, якщо раніше в ньому бачили революціонера і атеїста, то тепер його часто перетворюють у глибоко віруючого православного християнина [Ф. Раскольников "Пушкін і релігія": М.: журн. "Питання літератури" 2004, 3]. Митрополит Антоній (Храповицький) у своїй книзі "Молитва російської душі" розглядає особистість Пушкіна як "християнського мораліста, який незалежно від своїх політичних і національних симпатій цікавився насамперед життєвою правдою, прагнув до морального досконалості і протягом всього свого життя гірко оплакував свої падіння" [Митр. Антоній (Храповицький). "Молитва русской души", М.: изд. Сретенского монастыря, 2006 р.]. Найбільш повно християнську сутність Пушкіна описує американський поет і перекладач Джуліан Лоуенфельд, кажучи про те, що: "Пушкін – Євангеліє у віршах, духовна протитрута від

оточуючої нас вульгарності та зневіри" [Д. Лоуенфельд. "Пушкін – духовна протиотрута, <http://www.pravoslavie.ru/54058.html>]

Аналізуючи різні думки щодо духовної складової особистості поета, слід зазначити, що більшість вчених згадують релігійний аспект його індивідуальності, що говорить про актуальність подальшого наукового дослідження даної проблеми.

Тривала непостійність у поглядах Пушкіна на православну Церкву та її клір, переносить увагу поета на вивчення канонічних джерел християнської релігії взагалі та православного віровчення зокрема. За своїм власним визнанням, поет прочитав Біблію повністю та вважав Євангеліє "книгой, в которой всё есть" [Язык и культура: монографія / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М-Берлін: Директ-Медиа, 2014. – 509 с.]. Глибока обізнаність Пушкіна в релігійній догматиці виражається у поетичному перекладі головної православної молитви "Отче наш". Це може бути підтверджено тим, що поет не лише передає канонічний зміст молитвослов'я, а й вносить авторський індивідуалізований елемент в структуру тексту молитви, доповнюючи його літературними художніми засобами.

Центральним твором духовної лірики Пушкіна є вірш "Пророк". Він був написаний поетом у 1826 році у відповідь на придушення царською владою декабристського повстання. Але, незважаючи на чітку історичну основу оповідання, цей твір насичений різноплановою біблійною символікою, що викликає необхідність детального аналізу даного твору не лише з літературознавчого, а і з релігієзнавчого аспекту. Враховуючи відсутність наукових досліджень релігієзнавчого аспекту вірша "Пророк", нами представлено авторський аналіз даного твору, в процесі якого в якості джерел були використані Священне Писання та богословські праці святих отців православної Церкви.

Загальний зміст вірша являє собою своєрідний процес духовного самопізнання особистості під впливом акта Божественної благодаті. Даний твір містить у собі комплекс різнопланової образної лінгвістичної символіки, що мають біблійну та богословську етимологію. Такими образами – символами у вірші виступають поняття "духовна спрага", "грішний язык", "мудра змія", "духовний меч", "вугілля, палаюче вогнем" та інші. Важливого значення у даному творі Пушкін надає божественному Слову – Логосу, яким Бог закликає героя вірша "жечь сердца людей".

Релігієзнавче дослідження даного твору дає нам можливість сформувати модель духовного становлення особистості за О. Пушкіним. Дана модель характеризується наступними елементами:

1. Поява духовної спраги і бачення власної гріховності.
2. Набуття віри через дії янгола – вісника, безтілесного Духу.
3. Поява у людини духовного зору та духовного слуху.
4. Позбавлення від обтяжуючих душу гріхів через покаяння.
5. Набуття духовної мудрості.
6. Зміцнення людини у вірі в існування Бога аж до готовності повністю відмовитися від мирських благ.

7. Повне підпорядкування власної волі Божественній волі.

8. Очищення від гріха через прилучення до Тіла і Крові Христової через таїнство Євхаристії.

9. Поява відчуття власного змертвіння для гріховного життя і прагнення до життя вічного через наживання чеснот в благословенний Богом праці.

Варто зазначити, що дана модель передбачає певний перелік умов для духовного вдосконалення особистості і не передбачає поступового сходження до вершини наживання чеснот. Тому, цю модель не можна прирівнювати до "методу сходів" – духовної "лествиці", хоча варто відзначити, що в розробленій Пушкіним моделі зустрічаються такі "лествинні" групи, як боротьба з мирською суетою, скорботи на шляху до істинного блаженства і боротьба з пороками. "Лествинна" група, що передбачає наявність аскетичного способу життя, у Пушкіна відсутня, причиною чого може бути відсутність особистого релігійного досвіду поета на даному ступені духовного розвитку особистості автора.

Аналіз релігійної складової у поезії А.С. Пушкіна дає можливість стверджувати про наявність глибокої обізнаності поета у змісті Святого Письма і творів святих отців православної церкви, що знайшло своє відображення у включенні автором у текст творів складних християнських символів, які розкривають внутрішній релігійний досвід поета через духовне становлення особистості його літературного героя. Тому на сучасному етапі становлення громадської духовності під інтегративним впливом світових культур і релігій, виникає необхідність збереження національних духовних цінностей народів, які сповідують православну віру. І в цьому випадку є актуальним подальше продовження наукових досліджень релігійного аспекту в творах української та зарубіжної літератури.

М. Б. Губіанурі, студ., КНУТШ, Київ
mariamushka@i.ua

РАЦІОНАЛЬНІ СПРОБИ ТРАКТУВАННЯ ФЕНОМЕНУ ВІЗІОНЕРСТВА У КОНТЕКСТІ ОСМИСЛЕННЯ СТОСУНКІВ РЕЛІГІЇ ТА НАУКИ КІНЦЯ 20-ГО – ПОЧАТКУ 21-ГО СТОЛІТТЯ

Візіонерство виражається у схильності людини до видінь та галюцинацій різного характеру. Відповідно, візіонером(або духовидцем) називають того, у кого бувають часто спонтанні видіння – образи і картини, які сприймаються як об'єктивно реальні, але не мають яких-небудь конкретних матеріальних носіїв у цьому світі.

Основною функцією візіонерства можна назвати звільнення від самоти та буденності.

Прийнято розрізняти засоби досягнення видінь на медикаментозні та немедикаментозні.

У епоху Нового часу феномен візіонерства з невід'ємної частини релігійних комплексів проходить крізь призму тенденції недовіри до різного

роду видінь, витіснення містики на периферію раціонально орієнтованої культурної свідомості, домінування уявлень про умовність усіх проявів людського життя. Візіонерство ще довгий час розглядалося або як патологічний психічний стан, пов'язаний з певними девіаціями, або як специфічний релігійний і художній феномен, що розчиняється у містиці, або у здатності людини до фантазій. З часом в культурній свідомості і науковому дискурсі склалося уявлення, що візіонерство або не є достовірним артефактом культури, гідним спеціального аналізу, або це явище настільки рідкісне і відхилене від норми, що його вивчення мало що додає до розуміння культурних процесів. Практично візіонерству було відмовлено у статусі особливого, що має власну природу і функції у культурі, явища.

Американський психолог та філософ медицини, один з основоположників трансперсональної психології Станіслав Гроф, вважає, що подібне ставлення до містичних станів, у тому числі й до візіонерства, склалося на основі ньютонівсько-картезіанської парадигми освоєння світу. Вчений критикує термін "змінені стани свідомості", так як він акцентує на спотвореності та недостовірності сприйняття візіонером "об'єктивного світу". Замість цього терміну Гроф говорить про "неординарні стани свідомості", натякаючи лише на недостатню дослідженість подібних переживань. Вчений розробляє "особливу категорію неординарних станів свідомості", якій дає назву "холотропні". Цей термін є опозицією "хілотропних станів", тобто станів, коли індивід має знання про себе як про предметну фізичну істоту з чіткими межами, яка живе у трьохвимірному просторі та лінійному часі у світі матеріальних об'єктів. Що стосується "холотропних станів", то вони, за словами Грофа, "характеризуються особливими трансформаціями свідомості, пов'язаними зі змінами у всіх сферах сприйняття, з сильними і, часто, незвичними емоціями, а також з глибокими змінами у мислинєвих процесах. Нерідко вони супроводжуються великою кількістю сильних психосоматичних проявів та неординарною поведінкою. У свідомості відбуваються надзвичайно глибокі якісні зміни, але, на відміну від стану марення у ній не спостерігається грубих порушень." [Станіслав Гроф.

За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии // Москва: Издательство трансперсонального института, 1993].

Американський нейробіолог, засновник нового напрямку – "нейротеологія," – Ендрю Ньюберг, за допомогою спеціальних експериментів та дослідів виявив зміни, що впливають на сприйняття людиною часу та простору, у корі головного мозку людини, що переживає певні містичні стани. Піддослідними Ньюберга ставали досвідчені медитатори, яким, під час найвищої точки релігійної активності під шкіру вводили радіоактивний матеріал, що майже миттєво дістається до мозкових клітин та залишається там на декілька годин, фіксуючи перебіги процесів у мозку піддослідного. Далі, за допомогою однофазної емісійної комп'ютерної томографії, сканується голова піддослідного та виявляються місця накопичення радіоактивної речовини. Посилення припливу крові до якоїсь частини мозку вказує на посилення активності данної зони. У результаті експери-

ментів на томограмах були помічені ознаки зниження активності малої ділянки сірої речовини на вершині задньої частини мозку. Це сплетіння нейронів називається задньою верхньою тім'яною частиною, Ендрю Ньюберг обирає іншу назву: орієнтаційно-асоціативна зона(ОАЗ). Вчені виявили, що під час активної медитації чи молитви, орієнтаційно-асоціативна зона не отримує повного надходження сенсорної інформації. Завдяки подібним дослідям Ньюберг стверджує, що "містичний досвід є реальним з біологічної точки зору, доступним для вивчення та може бути предметом наукових досліджень". [Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии // Москва: Эксмо, 2012].

Не менш цікавий дослід проводив когнітивний нейробіолог Майкл Персінгер: протягом декількох років він розробляв техніку стимуляції окремих частин мозку з метою викликати найрізноманітніші форми сюрреалістичних відчуттів у звичайних людей. Вченому вдалося встановити, що слабе магнітне випромінювання при обертанні по складній траєкторії навколо скроневих частин мозку може викликати у людини відчуття потойбічної присутності. Експеримент показав, що подібні відчуття виникають у чотирьох з п'яти досліджуваних. [Persinger, Michael (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*. Westport: Praeger].

Але не варто очікувати, що подібні досліді з наукової позиції стверджують істинність релігійних положень. І Ендрю Ньюберг, і Майкл Персінгер жодним чином не наполягають на тому, що їх пошуки справді можуть довести існування Бога. Проте вчені погоджуються, що такі науки як нейротеологія здатні допомогти у переосмисленні відносин між наукою та релігією.

Чи є доречним говорити зараз про те, що феномен візіонерства, як і інших містичних станів, вирвався з тенет лише релігійного сприйняття і став предметом наукового дослідження? Навряд. Адже у данному контексті ми бачимо яскравий приклад того, наскільки важко відокремити релігію від науки. Зміни, що їх зазнає людська свідомість під час релігійної практики мають місце саме через релігійну практику. Звісно, можна створити штучні умови (на прикладі дослідів Майкла Персінгера), за яких стають помітними подібні незвичайні стани. Або звернутися до трактування містичних видінь як певних психічних патологій: наприклад Ясперс відверто прирівнював відомих візіонерів, таких як Сведенборг, до хворих на шизофренію. Або взагалі, можна скинути усе на "ген Бога", наявність якого доводить вчений Дін Хаммер. Але неможливо оминати той факт, що абсолютно здорова людина здатна власними силами змусити свій мозок функціонувати "інакше".

З іншого боку, можна звернути увагу на те, що релігія втрачає свої повноваження у момент, коли на перший план виходять спроби раціонального осягнення присутності Бога у нашому світі та свідомості. Бо чи є вірним позбавити сфери релігії та науки їх основних положень і, вже після їх трансформації у щось суміжне, говорити про спільні риси?

У подібних пошуках та дослідженнях є можливим лише один очевидний плюс, який виводить Станіслав Гроф, і який полягає у нових спро-

бах висвітлення аспектів нашого існування . І тоді саме такі феномени як візіонерство,які ще не так давно сприймалися лише як продукт хворобливої уяви, потроху відкривають нам двері до менш заангажованого осягнення світу навколо(або ж,світу у собі).

Л. В. Гурська, канд. філос. наук, НУДПСУ, Ірпінь

ПРОБЛЕМИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Явище секуляризації розглядається як звільнення світу від релігійного світорозуміння, руйнування релігійної системи світосприйняття. Відбувається витіснення релігійно-міфологічного розуміння світу науково-раціональним його поясненням. Стосовно проблеми виникнення та поширення секуляризації існують різні точки зору. Так, Б.Уілсон падіння релігії в сучасному соціумі вбачає в ослабленні впливу релігійної моралі на поведінку людей, які значною мірою зорієнтовані на матеріальні цінності. Сучасний світ все більше перетворюється в раціонально побудоване суспільство, в якому мало місця залишається для дії божественних сил.

На думку Т.Парсонса, П.Бергера, Т.Лукмана послаблення ролі церкви не свідчить про усунення релігії з життя людей. То ж спостерігається не секуляризація, а релігійна трансформація, суттєвою рисою якої є індивідуальний вибір людиною системи релігійних цінностей. Під тиском соціальних змін, які відбуваються в суспільстві, змінюються лише форми прояву релігійності. Людина створює свою власну "приватну" релігію, модернізуючи традиційне християнство, синкретично поєднуючи його з іншими релігійними традиціями. При занепаді "церковно орієнтованої релігії" позацерковна релігійність може зберігатись і навіть зростати. Таким чином виникають нові форми, що відповідають потребам людини; вона продовжує шукати сенс свого існування з новими поглядами на світ і з новим світовідчуттям.

Секулярні процеси у суспільстві знижують рівень церковної (інституалізованої) релігійності і сприяють її перетворенню на індивідуальну, персоніфіковану. Більшість дослідників розглядають явище секуляризації як один з наслідків соціальних змін, викликаних виникненням міського індустріального суспільства і глобалізаційними процесами в ньому. Люди щодалі менше звертаються до релігійних норм та обрядів у пошуках витоків моралі та сенсу. Порушуються віками сформовані традиції, що деструктивно впливає на суспільство. Адже релігійний культ, як практичний вияв найважливіших релігійних ідей, об'єднує людей як однодумців, які мають єдині ідейні цінності та норми. Така згуртованість є запорукою консолідації суспільства, успішної співпраці у різних соціальних сферах. Релігійна розмежованість спричиняється до різного роду розходжень в духовному, ідеологічному, політичному просторах, що неодмінно відбивається на загальному стані суспільства, його цілеспрямованості та результативності.

Рівень секуляризації українського суспільства визначається глобалізацією, яка, охопивши спочатку економічну сферу, поширилась і на інформаційні засоби, які намагаються витіснити релігію на периферію суспільного буття. Таким чином, вивільняється простір для сумнівного роду цінностей. Адже відомо, що християнська релігія упродовж двох тисячоліть формувала світогляд на засадах високих моральних чеснот, що стало основою усього європейського (і не лише) соціокультурного комплексу. В Україні упродовж тисячі років православ'я виконувало культуротворчу та людиноформуючу функції. На українських землях було витворено багату духовну культуру, православне світобачення. В умовах відсутності власної держави православна церква перебрала на себе етноінтегруючу функцію. Православ'я стало і світоглядом, і правовим регулятором, і політичним компендіумом.

Період побудови соціалізму був надзвичайно складним та несприятливим для українського православ'я. Намагаючись будь-яким чином викоринити релігійність українського народу та утвердити атеїзм, компартійна влада вдавалась до своїх основних методів – терору та пропаганди. Зі здобуттям Україною незалежності розпочався активний процес релігійного відродження. Нині Україна за кількістю православних організацій посідає одне з перших місць у світі. Проте та ситуація, яка склалась в українському православ'ї, є дуже неоднозначною. На перший погляд, з року в рік спостерігається збільшення чисельності православних релігійних організацій. Але внутрішні процеси засвідчують глибоку кризу православ'я, яка зумовлена цілою низкою чинників, найзначнішим з яких є поділ православ'я в Україні на три незалежні Церкви. Це унеможливорює об'єднання спільних зусиль для здійснення Церквою у суспільстві її найважливіших функцій: світоглядної, регулятивної, інтегративної тощо. А тим часом держава, перебуваючи в стані розбудови, вкрай потребує допомоги з боку Церкви.

Загалом світове православ'я переживає кризу, яка значною мірою визначається консервативністю та ортодоксальністю віровчення та культу, відсутністю належної місіонерської роботи. Нинішня людина відчула свою гідність та велич. Біблійна ідея гріховності принижує її, а середньовічний ідеал аскетизму не відповідає активній життєвій позиції. Нині християнство, зокрема католицизм, прагне до єднання з наукою, до узгодження віри з розумом. То ж і православ'я потребує аджорнаменту (модернізації), на зразок католицизму.

Християнство з кінця ХХ ст. ввійшло разом з іншими релігіями в їх ринок: зростають можливості культурних обмінів, вторгнення засобів масової інформації в духовне життя людини. Відомий український релігієзнавець А. Колодний стверджує: "...століття, яке почалося, постане, насамперед, віком подальшої дехристиянізації ("внутрішньої секуляризації") традиційного християнства" [Колодний А. Україна у її релігійних виявах. Львів, 2005. С. 234].

Глобалізаційні процеси є невідворотніми. Сучасне суспільство потребує розвитку нових технологій, освоєння єдиного інформаційного

простору, об'єднання зусиль для вирішення глобальних проблем людства. Але при цьому необхідно зберігати національну та культурну ідентичність шляхом активної боротьби з руйнівним впливом західної цивілізації, не притаманної православному світу. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви визначають: "Духовний і культурний експансії, далекоюсяжній тотальній уніфікації необхідно протиставити зусилля Церкви, державних структур, цивільного суспільства та міжнародних організацій". Православ'я – це потужний форпост слов'янських народів, що сприяло збереженню їх самобутності, і надалі має захистити від розчинення у вируючому океані глобалізації. Перебуваючи на шляху національного розвитку на основі ліберальних цінностей у різних соціальних сферах, потрібно зберігати власну культурно-релігійну специфіку. Роль християнської релігії особливо зростає сьогодні, коли внутрішнім світом людей, особливо молоді, ніхто не опікується. Тому абсолютно виправданим є залучення молоді до цінностей християнської культури. На думку великого українського педагога К.Ушинського "є тільки один ідеал довершеності, перед яким схиляються всі народності, це ідеал, що дає нам християнство" [Ушинський К. Вибрані педагогічні твори: У 2 т. К., 1983. С. 488]. І православ'я, яке упродовж тисячоліття було духовним провідником українського народу, долаючи свої внутрішні інституційні суперечності, має долати і проблеми бездуховності, сприяти національному відродженню українського народу.

В. В. Золотухіна, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
zolotuhina_vika@bk.ru

ТЕОРЕТИЧНИЙ РІВЕНЬ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ: КУЛЬТОВІ ДІЇ

Релігійна свідомість – це сукупність образів, уявлень, почуттів і переживань, що мають своїм предметом священне, вище та істинне буття та такі, що спрямовані до означених предметів [Релігієзнавство : Курс лекцій / – К.: Знання, 2009.- С. 143]. Релігійна свідомість включає у себе два рівні: теоретичний (концептуальний) та буденний. Саме до теоретичного рівня, за думкою науковців, входять культові дії.

Релігія в житті людини завжди намагається грати велику роль у всіх аспектах, звертаючись до інтелекту через формування певного світосприйняття, до правил поведінки за допомогою формування вольових прагнень, нарешті, до емоцій за допомогою організації культових дій. Культові дії відбуваються за допомогою обрядів та ритуалів, що допомагають людині емоційно зблизитися зі своїм ідеалом. Невід'ємною частиною ритуалу є символи, що допомагають виразити людині повноту емоцій, які неможливо описати за допомогою раціональних понять та звичайних емоцій. Е. Фромм вважав, що ритуали – це символічне вираження думок і емоцій у дії [Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж. П. Сумерки богів. М.: Политиздат, 1989. – С. 108]. Саме за допомогою символів і символічних дій ритуали спроможні активізувати

глибинні переживання віруючої людини. Тобто ритуали та обряди існують для того, щоб викликати та підтримувати певні психічні стани. В сучасному світі ритуалізація відходить на другий план, першість отримують внутрішні цінності людини, проте неможливо стверджувати, що ритуали зовсім зникнуть, адже без них неможливе підтвердження того, що людина діє у правильному напрямку, без них неможливе існування релігійної свідомості.

В психології виокремлюють людей, які краще сприймають логічні висновки та людей, для яких велике значення мають емоції. Останній тип набагато легше відкликається на участь в обрядах, вони повністю занурюються в атрибутику: символи, музика, зображення. Їх віра повністю залежить від емоційного стану та тим рівнем зв'язку, який вони отримують за допомогою ритуалу з ідеалом. Проте неможливо стверджувати, що люди з логічним типом мислення не можуть увійти у стан емоційного резонансу, адже для цього просто потрібні певні передумови, які дана людина не могла контролювати. Отже, всі люди схильні до переживання сильних психічних станів за допомогою ритуалу.

Існує думка, що ритуал виник для боротьби з непередбачуваністю, випадком, з яким людині сам на сам неможливо впоратися. Так, Маліновський Б. вважав, що коли риболовля відбувалася в тихому місці, де не має великих хвиль, вона не потребувала попередніх ритуалів для успіху. Проте, коли риболовля була у відкритому океані, тоді існували обов'язкові ритуали проти жахливих випадковостей [Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. – С. 64]. І таких прикладів існує безліч, що підтверджує думку про те, що людина завжди відчувала великий страх перед невідомістю та підтримувала свій психічний стан за допомогою ритуалів. Тобто це означає, що не таким важливим є зміст ритуалу, а принципи його впливу на стан людини.

Варто ще зазначити, що ритуал має протистояти світу буденності, тобто допомагати людині сховатися від щоденних проблем. Саме обряди та ритуали забезпечують віруючим безпечні, приємні способи організації відпочинку. Саме низка свят формує циклічність часу, перериває лінійність сірої буденності, забезпечуючи людину гарним настроєм, позитивними думками. У свята зникає тривога через дрібниці індивідуального життя, людина пронизається колективним життям через церемонії, ритуали тощо.

Отже, культові дії мають велике значення у функціонуванні релігійної свідомості як окремої людини, так й певної групи осіб. Культ є сукупністю керованих релігійно-магічних дій, що виконуються згідно з канонами встановленими певною релігією, під контролем і керівництвом спеціальної особи: брахман, священик, маг тощо. Саме за допомогою культу відбувається перетворення негативних, тяжких емоційних станів в позитивні [Грановская Р. М. Психология веры- СПб.: Изд-во "Речь", 2004. – С. 396].

ВІТЧИЗНЯНЕ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ В ФІЛОСОФСЬКО-УКРАЇНОЗНАВЧОМУ АСПЕКТІ

Вітчизняний дискурс державотворення, як загальновідомо, бере свій початок від часів заснування Володимиром-Хрестителем якісно нової, на теренах тогочасної Європи – Києво-Руської християнської державності. Держави й державності, які, хоча й базувалися на принципових засадах прийнятого від Візантії християнства, але – водночас – творили власну духовно-національну семіосферу. А отже – особливу духовно-національну ідентичність. Таку, втім, що далеко не в усьому і далеко не завжди беззастережно наслідувала візантійське начало. Натомість – універсалізуючи й творячи унікальну, безпрецедентну і тоді й, навіть нині, христоцентричну й христонаслідувальну громадянську свідомість та державотворчу філософію особливого, киеворуського типу. Йдеться про ще й досі малодосліджений філософами-українознавцями, правознавцями, державознавцями тип державотворчих ініціатив та світоглядно-буттєвих інтенцій Володимира-Хрестителя, де неординарно, проте – в органічній симфонійній суголосності, єднаються христоцентрична пасіонарність українського христонаслідувального православ'я із творчим розумінням феномену державності на християнських принципах заснованого. Святий Володимир, як відомо, не лише заклав підвалини русько-української побудови громадянського суспільства, коли кожен його питомий репрезентант має сутнісний обов'язок і від народження дане право піклуватися про ближнього свого, а й заповідав своїм нащадкам – державотворцям майбутньої Русі-України – дотримуватись визначених ним, у симфонійній суголосності зі Святим Євангелієм, звичаїв та традицій на всі подальші віки поспіль. Відтак – маємо констатувати незаперечне: філософське українознавство не може оминати весь багатоаспектний комплекс питань, що є з цією проблематикою сутнісно пов'язаним.

Визначний російський філософ Владімір Соловйов у праці "Володимир Святий і християнська держава" не випадково наголошував на неординарній особності христоцентричного духовного й державотворчого досвіду Володимира-Хрестителя, на питомій аксіологічній віддаленості цього досвіду від царепапійсько-візантійської, а – по тому – московської й петербурзької державотворчих традицій, де, згідно з "офіційним документом, що виходив від російського уряду оголошувалось, що Східна Церква зрікається своєї влади і передає її в руки царя. Ніхто з репрезентантів офіційної Церкви не висловив протесту проти подібного твердження". [Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь/ В.С.Соловьев Минск. "Харвест" – 1999. – 1600, С. 219-220]. Звісно, такий порядок державно-церковних взаємин не міг влаштовувати ані християнського філософа – одного з найкращих учнів автора філософії кордоцентризму – Памфила Юркевича – В.С.Соловйова, ані жодним чином не влашту-

вав би фундатора киеворуської духовності й державності – рівноапостольного князя Володимира, оскільки іманентно передбачав привілейоване становище світського володаря стосовно позицій церкви як інституції в суспільстві та державі.

Натомість російський мислитель таким чином бачить істинну модель розвитку взаємин між державою й церквою. Бачить, власне, у Володимировому, в христоцентричному дусі: "Щоби бути християнською, Держава повинна бути підпорядкованою Церкві Христа; але щоби таке підпорядкування не стало фіктивним, Церква повинна бути незалежною від Держави, вона повинна мати центр єдності поза Державою и над нею, вона повинна бути воістину Вселенською Церквою". (1, с.220) Саме так, як випливає з аналізу історичних, в тому числі й авторитетних літописних, джерел, бачив філософію буття держави та громади святий Володимир. Так само, втім, трактували дихотомію "Церква-Держава" і його духовні спадкоємці на різних етапах завжди непростой вітчизняної історії, яка знала не лише часи державотворчих злетів і піднесенень, а й тривалі періоди бездержавності й падінь. Але найясніше, на наше переконання, традиції Володимирової Русі-України збереглися в українському звичаєвому праві, яке, попри сприятливі й несприятливі соціально-історичні обставини й контексти завжди берегло національну самосвідомість, концептуалізувало її в базисних засадах національного буття як одну з особливих вагомих форм. Про цей аксіологічний контекст, втім, йтиметься у наших подальших розвідках.

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, ЖДУ імені Івана Франка, Житомир
kobetiak@meta.ua

РИЗИКИ МІЖКОНФЕСІЙНИХ КОНФЛІКТІВ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У сучасному світі вплив потужних глобалізаційних процесів позначений в усіх сферах людської буттєвості. Попри позитивні тенденції, глобалізація сприяє зростанню масштабів та інтенсивності соціальних конфліктів і суперечностей, в тому числі конфлікти на релігійному ґрунті. Ці процеси не оминули й суспільне життя в Україні, принісши в її національне відродження поряд із широкими можливостями діалогу й збагачення культур значну кількість проблем, що проявляються в міжконфесійній нетерпимості.

Україна сьогодні посідає перше місце на пострадянському просторі не лише за темпами поширення релігійної мережі, а й за частотою та масштабами міжконфесійних протистоянь і їх строкатістю. Релігійні зіткнення розгорнулися відразу в різних напрямках і рівнях: розкол та внутрішня конфронтація православних церков різних юрисдикцій; за давнини конфлікт між Московським патріархатом і УГКЦ; традиційні для всього пострадянського табору суперечки між православними та протестантськими організаціями; християнсько-мусульманські протистояння на Півдні Украї-

ни, до того ж ускладнені напругою в етнонаціональних відносинах; конфлікти між традиційними і нетрадиційними для України релігіями.

Процеси суспільного життя України, пов'язані з проголошенням незалежності в 1991 р., принесли реорганізацію та розвиток релігійної карти країни. Незважаючи на можливість конструктивного рівного діалогу та взаємозбагачення різних культур і церков, зросла загроза ворожнечі й протистояння, зокрема й на релігійному або етноконфесійному ґрунті.

В Україні питання налагодження мирного співіснування представників різних національних груп та релігійних утворень ускладнюється проблемами ідентичності громадян і значним рівнем політизації всіх релігійних процесів. Уже усталеним є розділенням сучасного українського православ'я на три різні юрисдикції.

Соціологічні дослідження за роки незалежності України показують невтішні результати щодо рівня толерантності в країні. УНІАН повідомляє, що рівень нетерпимості зростає. Зокрема, понад 67 % населення України оцінювали ситуацію як напружену й конфліктну, 11 % опитаних вважали її спокійною, і лише 1 % – благополучною [Ткачук Л. Толерантність як фактор культури і безпеки сучасного українського суспільства / Л. Ткачук // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: Матеріали "круглого столу" (29 тр. 2007 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011 С. 41].

Конфесійна структура України з 1991 по 2015 рр. зазнала значних трансформацій (у 1991 р. в Україні діяло 12962 релігійні громади, а в 2015 р. – 57 зареєстрованих віросповідних напрямками, у рамках яких діє 35963 релігійні громади [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 р.) // Релігійно-інформаційна служба України – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/58235>]). Попри значний приріст і очевидне кількісне та якісне нарощення вірян, культових споруд, матеріального забезпечення, впливу в суспільстві й інше, релігійна ситуація в Україні зазнала численних ускладнень.

Україна виявилася не готовою до значних релігійних трансформацій та ускладнень, які вона виявила. Поліконфесійність сприймається як розкол, а не як демократичний плюралізм і свобода вибору. Сьогодні змінилася сама суть міжконфесійних протиріч, вони перейшли в зовсім іншу площину. Якщо на початку незалежності України конфлікти зводилися до майнових, організаційно-канонічних та кадрово-особистісних питань, то сьогодні це переважно проблеми, пов'язані з державницькими, геополітичними, національно-ідентифікаційними аспектами. Крім того, з управлінсько-єпархіального рівня суперечки перейшли на парafilально-приходський.

До серйозного міжрелігійного фактора, що періодично вибухає новими конфліктами, можна віднести протистояння між християнством та ісламом. В наукових дослідженнях українську мусульманську громаду (умму) розглядають як явище регіонального характеру, хоча це не зовсім вірно. Сьогодні іслам за кількістю послідовників є другою релігією в Україні після християнства, хоча кількість мусульман не перевищує 3 % усіх жителів країни.

Іншим фактором є відносини в рамках однієї релігії – християнства, але різних його гілок. Ідеться про православно-греко-католицьке та православно-католицьке протистояння, особливо це стосується Заходу країни. Після виходу з підпілля в 1988 р. УГКЦ активно намагається повернути собі втрачені культові споруди та тисячі послідовників. Що ж стосується РКЦ, то в Україні загалом у православно-католицьких відносинах створена атмосфера толерантності та поваги.

До іншого рівня протистояння варто віднести внутрішньоконфесійну боротьбу УПЦ та УПЦ КП. Дві основні ідеологічні гілки православ'я в Україні (УПЦ, що підзвітна Московському патріархату, з одного боку, й УПЦ Київського патріархату та УАПЦ – з іншого) постійно створюють напругу в питанні утворення єдиної церкви. Цьому передую низка питань: насамперед, про право на володіння матеріальними цінностями, зокрема культовими спорудами (наприклад, Софією Київською). Хоча останні роки ідеї міжконфесійного порозуміння трансформуються в ідею єдиної Української церкви, фактично немає прикладів плідної співпраці православних церков. Питання подолання розколу та міжконфесійного діалогу сьогодні залишається відкритим.

Проте найгострішою проблемою залишається таке: аналіз історії релігії в Україні, а також сучасна релігійна ситуація дають підстави для висновку, що утворення об'єднаної національної церкви на основі визнання винятковості однієї з конфесій і згуртування навколо неї інших християнських течій практично й теоретично неможливе. Християнські конфесії не мають прагнути до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всіх українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний ґрунт, якщо вони бажають служити національному відродженню України.

Проблеми та перспективи міжконфесійних відносин залишаються відкритими. Для оптимізації відносин між послідовниками християнства (особливо внутрішньоправославні колізії), ісламу та інших релігій необхідне об'єктивне вирішення важливих для цих конфесій проблем, якого можна досягти лише через переговори й тривалі богословські діалоги – із залученням державних органів, проте поки що про реальні справи в цій сфері говорити рано. Єдиним виходом із ситуації конфліктності міжцерковних взаємовідносин і засобом зменшення ризиків міжконфесійних стосунків є утвердження толерантності як основної умови їх гармонізації.

О. Т. Кононенко, студ., КНУТШ, Київ
kononenko886@gmail.com

ПРОБЛЕМА СИМВОЛІЗАЦІЇ АРХЕТИПІВ

Кожна людина у власному повсякденні звертає увагу на існування певних явищ довкілля, які мають знакові властивості. Історичні записи, хроніки, розповіді і легенди містять посилання на такі знаки, які уособлюють собою повторювані значення, дії, вчинки чи наслідки. У науковій літерату-

рі ці знакові уособлення набули термінологічного визначення. Знак є матеріальний, чуттєво сприйманий об'єкт, який виступає в процесах пізнання та спілкування в ролі замітника (представника) іншого предмета, явища, дії або події, і використовується для одержання, зберігання, перетворення та передачі інформації. Знак сприймається як носій певного смислу, значення, інформації. Знаки поділяють на природні та штучні. Символ є знак, сутність, яка позначає іншу сутність. Символи вказують (або слугують в якості знака) на ідеї, поняття або інші абстракції.

Дослідження символічних проявів певних змістів виявилися не лише у галузі наукових досліджень, але й захопили літературу, мистецтво, музику, архітектуру тощо, сформувавши виразний тип символічної культури, чи у загальному значенні – рух символізму. Як безпосередній приклад можна навести одну із відомих праць Джеймса Джойса "Улісс". У ній яскраво виявлена літературна символізація архетипів на основі відомого твору Гомера "Одіссея". Архетипи як мотив є тотожні за характером і вони зустрічаються навіть в таких культурах, які безпосередньо не перетинаються. В мистецтві вони є чуттєвим началом, тим, що ми можемо відчувати і реалізувати у формах.

Проте, на певному етапі досліджень явищ символічної культури наблизилися до питання про причини появи тих чи інших символів та засобів символізації цих причин. Оскільки всі явища культури є наслідком творчої діяльності людини, такі причини дослідники теж вважали за необхідне шукати у глибинах людської природи. І такою причиною появи знаків чи символів вони назвали присутність у природі людини певних "архетипів". Таким чином, пов'язавши появу знаків у таку послідовність: архетип – природа людини – знак – символ. Де символ є специфічним проявом відповідного архетипу, який виявляється у діяльності (культуростворчої) людини. Яким же чином встановлюється шлях символізації архетипу?

Термін архетип впроваджується у наукову літературу відомим психологом та філософом Карлом Густавом Юнгом, який досліджував у психології питання колективного несвідомого людини. Він наполягав на тому, що архетипи виражаються у міфах, снах, фантазіях та інших проявах психічного світу людини. К.Г. Юнг трактував символи так: "Пізнання людини своїх символів – це, насамперед, спілкування людини зі своїм підсвідомим"[Карл Густав Юнг Человек и его символы // Юнг Карл Густав, – М., 2013 г. – С. 9-13]. Дослідник вважає, що, найчастіше, головний шлях пізнання архетипів пролягає через наші сни та фантазії. Але їх особливість полягає в тому, що: поки ми не визнаємо, який сенс несе в собі архетип, ми не зможемо правильно його трактувати. Ми не зможемо, із нашого, не пізаного хаосу перетворити його у космос, тобто, у впорядкований і зрозумілий світ. Архетипи народжуються із фізичних явищ, вони відображують те, як їх переживає душа. [Юнг К.Г. К пониманию психологии архетипа младенца // Самопознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – С. 119-125]. Особливо людині варто бути уважним до природи. Довкілля людини, щораз змінна зорова спостережність, однак, узгоджується із певним внутрішнім осердям людини, впо-

рядковує бачене у внутрішній космос. Один із знаних українознавців-фольклористів української Гуцульщини, дослідник ритуалів, звичаїв та міфів Карпатського краю з цього приводу висловився так: "Для мене архетип – це те, що в людині спливає, коли вона заплющує очі" [Іван Зеленчук]. Архаїчні люди надавали особливу увагу архетипові, не розуміючи, звідки він походить і яким чином "спливає" у свідомості. Подібні приклади можна спостерігати у багатьох релігіях та віруваннях, як, наприклад, уява про центр світу у вигляді гори чи храму, який єднає небо, землю і пекло. Люди імітують у власному повсякденні копію архетипу небесного устрою. Їхні помешкання, міста та селища розбудовані за зразком уяви про устрій неба чи космосу. Відомий дослідник Мірча Еліаде описує, як архаїчні люди повторювали небесні та природні архетипи. Це були храми, міста, гори. Вони з'єднували три головні частини світу: небо, землю, пекло. Храм – це вища ступінь священного місця, яке є небесним прототипом. Природні архетипи проявлялися через культуру землеробства, полів, у яких люди вбачали Матір-Землю, до якої треба поважно ставитись, із турботою, зі сподіваннями на те, що після певних ритуалів вона дасть свій врожай. Такі поля у Єгипті мали назву "номи", а у шумерів поля називалися "божественними" злаками. [Мирча Еліаде Космос и история. – М., 1987. – С. 32-50].

Архетип – це не образ, а схема образу. Міфотворчість – це те, що перетворює його в образ. С. Аверінцев так передає зміст міфотворчості за К.Г.Юнгом: "Той, хто мовить архетипами, той говорить тисячами голосів" [Аверинцев С. Архетипы // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т.1 – С. 110-111].

У коротких підсумках варто зазначити. Символізація архетипів є науковою проблемою. Вона передбачає врахування історичного часу, культурного і природного середовища, дослідження міфологічних уявлень людини та спільноти, до якої ця людина належить, встановлення змістів первісних вірувань та культів. Відбиття архетипу у символі не відбувається безпосередньо через образ сприйняття, а має посередника у вигляді схеми, або ж "схеми образу". Саме вона визначає шлях упорядкування сприйняття людиною образів довкілля і зорових явищ. Оскільки архетип безпосередньо пов'язаний із внутрішнім світом людини, її психологічним космосом дослідження архетипу має не лише наукові, але й літературно-мистецькі виміри.

А. М. Лещенко, канд. філос. наук, ХДМА, Херсон
alena010214@ukr.net

МОДУС ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛУ

Питання сутності та значення символу було і залишається актуальним, адже є безліч аспектів, які потребують уточнення, переосмислення, більш глибокого аналізу тощо. Для більш досконалого розуміння сутності явища "символ" є доцільним звернути увагу на відмінності понять "сим-

вол" та "симулякр", які обґрунтовує Е. Спірова. Вона доводить, що знак завжди є пов'язаним із предметністю; символ за своєю сутністю є більш предметним, але відсилає людину не до предметності; симулякр же взагалі передбачає відсутність зв'язку між знаком та предметністю. Автор звертає увагу на те, що в наш час значна кількість людей "вже вступила у безтілесні уявні світи. Тепер ми говоримо про "віртуальну реальність". Ми живемо в культурі, яка швидко оживляє в моделюванні мільйон об'єктів, з витонченістю їх збуджуючи... Симулякр став ландшафтом, в якому ми живемо. У більшості випадків ми схильні гіперреальне вважати реальним для нас. Ми з легкістю входимо в гіперреальність і виходимо з неї" [Спірова Э. М. Символ как понятие философской антропологии. автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Специальность 09.00. 13. / Эльвира Маратовна Спирова. – М., 2011. – С. 17]. Такі висновки автора дозволяють наблизитись до розуміння сутності релігійного символу як сакрального, яке функціонально спрямовує людину на формування та закріплення в її уяві образів трансцендентного порядку, які фактично дорівнюють образам реальності віртуального значення, а тому забезпечують психологічне підґрунтя щодо створення гіперобразу Всесвітнього Теургічного поля. Разом з тим, образ віртуальної реальності за механізмом виникнення та функціонування є тотожним трансцендентній реальності.

Т. Захарян виходить з того, що релігійний символ містить у собі єдність раціонального та чуттєвого, а символи саме третього порядку як вищого, однозначно характеризуються трансцендентним сенсом, хоч і не є тотожними йому. А тому, як вважає автор, символ не може піддаватися розумовій дешифровці, а вимагає ефекту вживання в нього, що саме і дає можливість віруючій людині здійснювати метаемпіричний діалог з вищою реальністю [Захарян Т. Б. Сакральный символ в языке религии. автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. / Татьяна Борисовна Захарян. – Екатеринбург, 2006. С. 7]. Вчена пояснює, що "релігійний символ, як ім'я сакрального предмета, таїть у собі енергію того, що символізує і пробуджує у віруючому відповідну силу. Звідси єдність містики і магії у релігійному імені. Так, для християнина символ хреста означає не тільки хрест як окремий матеріальний предмет, але разом з тим усю містичну історію Бога-Спасителя; сприйняття хреста магійно активує в православному або католику віру в особисте спасіння і вічне життя" [Захарян Т. Б. Сакральный символ в языке религии. автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. / Татьяна Борисовна Захарян. – Екатеринбург, 2006. С. 11]. Вона зазначає, що сакральне за своєї сутністю не "піддається людському управлінню ... і допускає стосовно себе тільки поклоніння" " [Захарян Т. Б. Сакральный символ в языке религии. автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. / Татьяна Борисовна Захарян. – Екатеринбург, 2006. С. 14].

О. Гурко аналізуючи філософські погляди В.Іванова щодо сутності символу, доводить, що "Символ є життя безпосереднє і опосередковане, не форма, яка містить, але форма, через яку тече реальність, то спалахуючи в ній, то згасаючи – медіум струмуючих через неї богояв-

лень" [Гурко Е.Н. Божественная ономотология: именование Бога в имя-славии, символизме и деконструкции / Елена Николаевна Гурко. – Минск: Эконом Пресс, 2006. – С. 255].

Таким чином, механізм впливу на людину християнського релігійного символу передбачає процес розкодування та перекодування людиною його змісту, що, у першу чергу, зумовлюється двома механізмами. Зокрема, інтеріоризація функціонально призначена забезпечувати процес розкодування, а екстраполяція, відповідно, перекодування. Результативність впливу сакрального релігійного християнського символу забезпечується актуалізацією його енергетичного потенціалу. Наслідком сприйняття людиною сенсу релігійного символу є прийняття нею ідей християнства, які сприяють урівноваженню та зміцненню психологічного стану віруючого.

Отже, під християнським релігійним символом слід розуміти сакральний знак матеріального чи образного походження, що є єдністю матерії, інформації і енергії та містить у собі в концентрованому, закодованому та упорядкованому вигляді енергетично насичену інформацію про привабливу для людини, за своїм життєвим для неї сенсом, ірраціональну та трансвіртуальну ідею Боголюдства. У процесі її сприйняття людиною, ця інформація з релігійним контекстом має бути розкодованою і перекодованою, та завдяки мотиваційній значущості і актуалізації її енергетичного потенціалу сприяти психологічному пристосуванню людини до вимог християнської релігії, забезпечуючи процес подальшого сумісного стабільного функціонування системи "християнська релігія – людина" у режимі коеволюційного співрозвитку.

***І. М. Ломачинська, докт. філос. наук, проф.,
КПУ ім. Бориса Грінченка, Київ
lomachinskairina@ukr.net***

РЕЛІГІЙНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК ЗАСІБ ВЕДЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ В УКРАЇНІ

Інтенсивний розвиток новітніх технологій у сфері комунікацій, глобальні інтеграційні процеси становлення інформаційного суспільства зумовили посилення наукової уваги до можливостей впливу на індивідуальну і масову свідомість. Релігійна комунікація, що постає невід'ємною складовою соціальної комунікації, хоча і використовує переважно традиційні засоби комунікаційного впливу, водночас, є значно дієвішою, адже діє на підсвідоме, максимально знижуючи рівень критичного сприйняття. Комунікативна функція релігії полягає в підтримуванні зв'язків між віруючими шляхом створення почуття віросповідної єдності під час релігійних дій, в особистому житті, сімейно-побутових відносинах, а також стосунках у межах різноманітних клерикальних організацій [Горлач, М.І. Основи філософських знань: Підручн. /М.І.Горлач, В.Г.Кремінь, С.М.Ніколаєнко . – К.: Центр учбової літератури, 2008. – С. 917 – 918]. Водночас, релігійна комунікація знаходиться у зоні сакра-

льного, містичного, що робить її одним з найбільш ефективних чинників ведення інформаційної війни.

Поняття "інформаційна війна", яким так часто апелюють ідеологічні супротивники на політичному, економічному, релігійному фронтах, має значно глибший прихований зміст, ніж його подають у ЗМІ. Як на технічному, так і на біологічному (чи соціальному) рівнях, інформаційна війна – це завжди агресія проти інформаційних систем, де під інформаційною системою варто розуміти "комунікаційну систему, що здатна забезпечувати комунікацію та оброблення інформації" [ДСТУ ISO 5127: 2007. Словник термінів. Інформація та документація [Текст] . – К.: Держспоживстандарт України, 2010. – С.7]. Відповідно, як окремих індивідів, так і соціум загалом, постають як інформаційні системи – об'єкти ведення інформаційної війни. Адже соціальна інформаційна система – це цілісний соціальний організм з єдиною соціальною пам'яттю, спільними комунікаційними потребами, що реалізуються у мові та культурі, і адекватним аналізом соціальної інформації завдяки діяльності соціальних та соціально-комунікаційних інститутів.

Оминаючи технічні аспекти ведення інформаційної війни, зазначимо, що у гуманітарному сенсі інформаційна війна, як комунікаційна технологія впливу на масову свідомість, реалізується через активні методи трансформації інформаційного простору, а саме – через нав'язування уявлень, які покликані забезпечити бажані типи поведінки, шляхом атак на процеси суспільного мислення. Поведінка складної інформаційної системи визначається наявною у неї моделлю світу, тому "достатньо відкоригувати модель світу, викрививши цілі, правила, факти, – і система слухняно і самостійно стане виконавцем чужої волі" [Расторгуєв, С.П. Інформаційна війна / С.Расторгуєв. – М.: Радио и связь, 1999. – С.10]. Тому сучасна інформаційна війна має метою перепрограмування (переважно складних соціальних) інформаційних систем відповідно до власних цілей.

Українське суспільство як цілісна інформаційна система історично формувалося на православних традиціях, що постають визначальними чинниками не лише ідеології, але й культури, освіти, моралі тощо. З прийняттям християнства (у його православному вимірі, що базується на підпорядкуванні Церкви державі), формується Київоруська державність, де Церква не обмежується лише місійно-пропагандистською функцією у протистоянні з язичництвом, але й виступає монополістом у творенні суспільної пам'яті (через монастирські школи, бібліотеки, пантеони).

В епоху визвольних змагань національно-визвольні ідеї практично отожднювались з боротьбою за православну віру. Супротив окатоличенню значної частини правобережної України, значною мірою забезпечувався тісним ідеологічним союзом козацтва та православних монастирів. Означені фактори вказують на утвердження православ'я як домінантного світогляду в історичній пам'яті українського суспільства, що визначає його подальший історичний розвиток. Починаючи з XVIII ст., початку періоду активної російської культурної експансії, що не припинялася практично до сьогодення, саме релігійний чинник (домінантно

православна суспільна свідомість) виступив засобом "перепрограмування" суспільної інформаційної системи, наслідком якої стали почуття меншовартості, сприйняття "провінційності" української мови, вторинності власної культури тощо.

З часу утвердження незалежності, українська держава формується на засадах поліконфесійності, адже "кожному громадянину в Україні гарантується право на свободу совісті. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої" [Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/987-12>, вільний. – Назва з екрану. – [дата звернення: 28.02.2016]]. Водночас, традиційно православний світогляд (що базується на тісній взаємодії Церкви та держави), властивий більшості українського суспільства, змушує владні інституції до пошуку ідеологічної підтримки, передусім, у конфесій православного спрямування. Тому наявність в українській державі православної церкви, що не лише ідеологічно підпорядкована провідній релігійній організації держави – супротивника, але яка через проповідницьку діяльність власних служителів культу та шляхом використання своїх релігійних ЗМІ (особливо інтернет-ресурсів) нав'язує чужу мову, культуру, традиції, стиль мислення, є загрозою для подальшого існування суспільної інформаційної системи. Провокований в українському суспільстві релігійний конфлікт між УПЦ та УПЦ КП розігрується за традиційним сценарієм ведення інформаційних війн, а саме – внесенні у суспільну та індивідуальну свідомість ворожих, шкідливих ідей та поглядів, дезінформації та дезорієнтації суспільства, маніпулювання ідеологічними схемами свої – чужі, руйнування суспільних переконань тощо задля реалізації кінцевої мети – послабити моральні і матеріальні сили супротивника та посилити власні. Тривале "перепрограмування" не знищило в українському суспільстві прагнення до незалежності, тому, відповідно до стратегій ведення інформаційних війн, систему варто націлити на самознищення.

Таким чином, інформаційну війну необхідно розуміти як всеосяжну, комплексну стратегію, що реалізується не лише у політичній чи військовій, але і у релігійній сфері, тому вважаємо, що ігнорування релігійного чинника сучасної гібридної війни в Україні може слугувати загрозою подальшого функціонування українського суспільства як цілісної інформаційної системи.

***Л. Б. Маевская, канд. ист. наук, Исламский университет, Киев
fat-agma@yandex.ru***

ОСОБЕННОСТИ ПСИХОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Одной из глобальных проблем XXI века является интенсивное развитие и распространение по всему миру разнообразных форм экстремизма и терроризма. Одна из наиболее распространенных форм сов-

ременного экстремизма является религиозно-политический экстремизм, а вернее политический, использующий в своих целях религиозные лозунги разных конфессий.

Важнейшим аспектом политического экстремизма, выделяемым исследователями данного феномена, является особый психологический склад индивида, осуществляющего или тяготеющего к экстремистской деятельности. Экстремизм – это не только и не столько радикальная идея, сколько особый тип и склад мышления. Экстремизм является развитием и приложением радикализма, но далеко не всякий носитель радикальных идей может реализовать их на практике. Характерно, что идеолог и вождь экстремистского движения, как правило, не совпадают в одном лице [Суслонов П. Е. Теоретико-методологические аспекты изучения социальной психологии политического экстремизма и терроризма [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.online-science.ru/userfiles/file/go8ao5t6xfajgtvuiimdazdfnqm7yeetl.pdf>].

Формирование экстремистской личности зависит от многих факторов социально-психологического толка. "Можно выделить целый набор ценностей и целей, установок и стилевых особенностей, которые характерны для экстремистского поведения. Первое, что бросается в глаза, – это духовная ущербность и антиинтеллектуализм таких движений. Они апеллируют к предрассудкам, которые наиболее пышно расцветают именно в маргинальных группах. Однако идейные соображения не являются ни главным механизмом, ни главной ценностью экстремистских движений. В первую очередь они опираются на бессознательные структуры, эмоции, предрассудки и суеверия.

Психология экстремизма является одним из актуальнейших направлений в исследованиях современных психологов. Они отмечают, что еще одним чисто психологическим фактором экстремизма является так называемый максимализм – требование полного переустройства мира. [Суслонов П. Е. Теоретико-методологические аспекты изучения социальной психологии политического экстремизма и терроризма [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.online-science.ru/userfiles/file/go8ao5t6xfajgtvuiimdazdfnqm7yeetl.pdf>]. Именно к этому постоянно апеллируют те кого современные исследователи называют исламскими экстремистами, но к исламу они не имеют отношения и, как правило, возглавляют политические группы, считающие всех мусульман, кроме себя неверными и требующие переустроить весь мир по принципам своей партий идеологии это, например, партии "Братья-мусульмане" и "Хизб ут- Тахрир". Максимализм является необходимым "психологическим двигателем" экстремизма. "Даже если он и не видит возможности сейчас осуществить этот максимум и никогда ее не увидит, в мыслях он занят только им. Он строит исторический прожект в своем воображении и, мало интересуется путем выбранным для его достижения.

Такой максимализм имеет признаки идейной одержимости, самогипноза, он сковывает мысль и вырабатывает фанатизм, глухой к голосу жизни. Максимализм в силу объективных причин социально-

психологического плана в основном присущ молодежи. Именно поэтому, представители радикально-экстремистских организаций основное внимание уделяют привлечению в свои ряды молодых людей, особенно студентов различных ВУЗов. Интерес молодежи к экстремистским организациям исследователи связывают с тем, что, во-первых, молодой человек обладает наибольшей психофизической силой, необходимой для решительных действий. Во-вторых, молодежь является группой, которой недоступны в полной мере социальные блага и возможности.

Психологическая сущность экстремизма наиболее полно раскрывается в понятии фанатизма. Фанатично настроенная личность есть идеальная кандидатура для совершения террористических действий. Террористический акт практически всегда является рискован с очень малой степенью вероятностью счастливого исхода лично для террориста. Террорист рискует и, следовательно, жертвует собой. Он обладает всеми характерными признаками фанатизма: нетерпимость к инакомыслию, пренебрежение к морали и закону, убежденность в исключительности собственной миссии, готовность к самопожертвованию.

Следует учитывать, что формы политического насилия, используемые экстремистами террористами, тесно связаны и могут переходить друг в друга: бунт в революцию, терроризм в партизанскую войну и т. д.

Человеконенавистнический экстремизм допускает использование акций, наносящих ущерб психофизическому здоровью человека, разрушающих его среду обитания. Отмечено, что объектом насилия современных террористов, является масса мирных, абсолютно непричастных к политической борьбе граждан. По замыслу организаторов террора, их гибель, увечье, похищение должны стать способом давления на власти и общественное мнение, средством запугивания. В этом смысле человеконенавистнический экстремизм, особенно в форме терроризма, отрицает право на жизнь как таковое и направлен против обезличенной массы людей.

Л. О. Майданевич, канд. філос. наук, Вінниця
Lmaydanevich@ukr.net

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЙНОЇ ТА ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Більшість релігій стверджує, що людина йде шляхом досягнення максимальної внутрішньої гармонії, а також, що людина є цілісною системою, перед якою поставлено завдання досягнення гармонії з навколишнім світом. Суттєвим фактором внутрішнього стану гармонії є те, що індивід думає про себе. Як зазначає В. Джеймс "наше самопочуття в цьому світі залежить виключно від того, ким ми задумали стати і що ми задумали зробити" [цит. за: Бернс Р. Что такое Я-концепция [Электронный ресурс] / Р. Бернс // Развитие Я-концепции и воспитание. – Режим доступа: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/burns0.htm>]. Ми самі обираємо орієнтири та критерії, які в будь-якому випадку мають свою

логіку. Ця логіка, у свою чергу, будучи послідовно продовжена, приводить до релігійних вірувань (навіть тоді, коли людина зараз атеїст і релігійні ідеї є для неї анти-орієнтирами, анти-критеріями).

Наукове вивчення свідомості вирізняється проблематичністю. Свідомість має надзвичайно складну структуру. Багато аспектів, властивостей свідомості ми ще не знаємо, спостерігається дискусійність, навіть протилежність поглядів відносно механізмів, властивостей функцій, структури свідомості. Правосвідомість є суспільно-правовим явищем що обумовлює утвердження демократичних основ державного та суспільного ладу України. Саме правосвідомість як частина людської свідомості здатна разом із правом виступати регулятором правовідносин у суспільстві. Зокрема, "важливою умовою ефективного правового виховання є оновлення підходів до правового регулювання та реалізації правової освіти, що сприятиме зростанню правової грамотності, а також стимулювання правової активності, розвиток толерантності та релігійних почуттів населення" [Панчук І.О. Правосвідомість як фактор утвердження демократичних основ державного та суспільного ладу України : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01 / І.О.Панчук ; ВНЗ "Університет економіки та права "КРОК". – К. : [б. в.], 2015. – С.4].

В довідковій літературі ми знаходимо таку структуру правосвідомості. Правосвідомість складається з трьох блоків елементів: ідеологічних, психологічних і поведінкових [Юридична енциклопедія : в 6 т. / [редкол.: Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) та ін.]. – К. : Укр. енцикл. – Т. 5. : П–С. – 2003. – С.49]. Аналіз цих блоків елементів правосвідомості доводить, що їх зміст також включає ознаки релігійної свідомості. Наприклад, блок поведінкових елементів утворює вольову сторону правосвідомості. Тут мотиви правової поведінки, правові установки (які зумовлюють і визначають правову поведінку) зазнають безпосереднього впливу зі сторони релігійної свідомості суб'єкта.

"Релігійна свідомість – ставлення віруючих до світу, виражене в системі поглядів, почуттів, смисл яких становить віра в надприродне" [Релігієзнавство / В. І. Лубський, В. І. Теремко, М. В. Лубська. – К. : Академвидав, 2005. – С.35]. В релігійній свідомості адекватні відображення поєднані з ілюзіями та переконаннями. Саме релігійній свідомості притаманна віра в об'єктивне існування гіпостазованих істот, атрибутивних властивостей і зв'язків, а також створеного цими істотами, властивостями та зв'язками світу (iv).

Релігійна свідомість як елемент в структурі правосвідомості визначається у двох формах: чуттєвій (образи споглядання, уявлення); і умоглядній (поняття, судження, виводи). Значення цих форм для дослідження набуває на концептуальному рівні свідомості. Саме визначивши обсяг цих форм стає можливим прийти до об'єктивного розуміння сутності релігійної свідомості в структурі правосвідомості. Цьому сприяє психологічне відображення релігійно-правової дійсності у думках, переживаннях, почуттях, емоціях, оцінках релігійного суб'єкта. Отже, для формування релігійної самооцінки необхідна інтеріоризація суспільних реакцій на цього індивіда.

Тобто людина має хист оцінювати себе так, як, на його думку, його оцінюють інші. Відбувається формування внутрішніх структур людської психіки через засвоєння зовнішньої соціальної поведінки. Як процес перетворення зовнішніх, реальних дій на внутрішні розумові дії.

Власне, релігійна свідомість (як складник релігії) обумовлює зміст правосвідомості такими суттєвими ознаками: образність, символічність, інтимність, утаємниченість, поєднання ілюзорного та реалістичного. Найважливішими аспектами релігійної свідомості в контексті правосвідомості є: 1) релігійні погляди; 2) релігійні почуття; 3) релігійний смисл. Кожен із цих аспектів має специфічну інтерпретацію у взаємозалежностях із іншими елементами правосвідомості. Наприклад, істинно віруючій людині важливо та необхідно отримувати задоволення не від того, що вона просто робить добре, а від справи, яка відповідає її духовним пошукам.

Аналіз вітчизняних і зарубіжних досліджень у сфері свідомості та Я-концепції, як засадничих складових самооцінки людини, дозволяє зробити висновок, що її розвиток відбувається в соціальному й культурному середовищі, у яку занурений індивід, шляхом засвоєнням норм, цінностей, правил поведінки, через надбання соціальної й особистісної ідентичності. Так Д. Крюков зазначає, що "функція релігійного світосприйняття у процесах формування системи образів "Я" віруючого полягає у трансляції через відношення "суспільство – релігія – особистість" цінностей релігії, які стають структурними елементами механізмів особистісної регуляції віруючого" [Крюков Д. С. Структура и динамика Я-концепции религиозной личности / Д. С. Крюков // Религиоведение. – 2009. – №2. – С.133].

Покладаючись на дослідження в галузі психології смислу, можна прийти до висновку, що саме сукупність інтеріоризованих віруючим цінностей, смислів і значень постає як базові смислові структури особистості віруючого, формуючи систему його потреб, мотивів і образів "Я". Серед структурних елементів Я-концепції віруючого можна виділити чотири основні підгрупи його образів "Я": "Я-реальне", "Я-соціальне", "Я-ідеальне" та "Я-негативне". Саме через ці елементи ми намагаємося зрозуміти "буття" релігійного суб'єкта та сутність його правосвідомості.

Будь-яка установка віруючого – це емоційно забарвлене переконання, пов'язане з окремим об'єктом. Особливістю комплексу цих установок є те, що об'єктом, у першу чергу, є сам носій цих установок. І завдяки такій самоспрямованості всі емоції і оцінки, пов'язані з образом "Я", є дуже сильними та стабільними. Як зазначає відомий український науковець А. Колодний: "У релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через ставлення до свого роду граничних основ власного буття і самовизначається в ньому на основі усвідомлення своєї богоподібності" [Колодний А. М. Релігієзнавство: предмет, структура і риси / А. М. Колодний // Гуманітарний Seminarium. – К. : Пульсари, 2003. – С. 39].

Можемо зробити висновок, що релігієзнавчий вимір релігійної свідомості в контексті правосвідомості обумовлює шлях до з'ясування змісту й особливостей державно-конфесійних відносин в сучасній Україні.

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СХІДНОХРИСТІАНСЬКИХ УЧЕНЬ ПРО ЖИВЕ

Богословські вчення отців церкви органічно зливаються в єдине ціле думки, яка має яскраво виражений релігійно-філософський, діалектичний характер. Як наслідок – постає чітка і цілісна картина живого з онтологічною, гносеологічною, етичною моделями, пропущеними через ментальність епохи.

Важливе значення має дослідження ролі людини в ієрархії живого та вплив відношення "людина – Бог" на них. Передусім варто зазначити ті поняття, що створюють категоріальний каркас, завдяки якому з'ясовується сутність живого в східній патристиці – сутність, іпостась, енергія, спосіб існування (Т. Борозенець, Ю.Чорноморець) [Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум : філос. альманах. – К., 2004. – № 42. – С. 36–47]. В основі теоцентричного вчення представників східної патристики лежить первинність Бога як абсолютної істоти, Вічного Життя, яке оживотворює несамосуще і забезпечує єдність із Ним [Борозенець Т. Теологическая диалектика сущего. Философские главы : [монография] / Тарас Борозенец. – К. : Изд-во НПУ им. М. П. Драгоманова, 2010. – С. 13].

Усе, що має душу, – від Бога; воно назване живим. Творене живе є ніби втіленням енергії Бога, який створив його не зі Своєї сутності, а з нічого, від початку заклавши в нього інакшість – протилежність як співвідношення між Абсолютним і відносним. Залежно від міри досконалості кожна тварна жива істота посідає певне місце в ієрархії, яка підноситься до Абсолютного Досконалого. Передусім творена жива істота відображає духовність Божу. Вона втілена у відносно самосущих розумних безтілесних істотах – ангелах, які займають перший, верхній ступінь ієрархічних сходів живого і забезпечують моральність і благополуччя людей, оберігають їх [Хоружий С. К феноменологии аскетики / С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитар. л-ры, 1998. – С. 94].

У людині дух існує не лише в собі як розумно-вільний самовияв, а й у тілі як принцип його життя – народження і розвитку. Людина, відобразивши в собі Бога, стає його живою іконою, носієм його божественних сил. Саме людина наділена здатністю до діалогу-спілкування "людина – Бог" як своєрідного процесу її творення та оновлення.

Співучасть у Боголюдському житті має для людини абсолютний сенс. Бог створив людину за своєю подобою, і вона власним життям покликана виявляти його подобу. Таке виявлення залежить від способу життя людини. Оскільки людина богоподібна та богообразна, то все створене суще (тварини, рослини тощо) отримує енергію обожнення згідно з їхньою причетністю до людей, які обожнюються. Через своє проміжне становище на щаблях ієрархії людина поєднує безтілесні ангельські уми з усіма іншими формами живого, зокрема тваринами та

рослинами, які є духовно-тілесною єдністю. Проте у тварини дух є тільки життєвою процесуальністю – зростанням, рухом, відчуттями; його роль зведена до функції зростання і відчуття.

Богоподібність, богообразність людини уможливорює її діалогічність, духовність. Відтак, людина, з одного боку, має зобов'язання та відповідальність перед усім живим, з іншого – повинна прагнути до співіснування, співжиття з усім створеним живим і неживим.

До порядку, встановленого Богом у Всесвіті, згідно з поглядами мислителів східної патристики, варто шанобливо ставитись. Повага до життя та особистості людини розповсюджується на все, що існує у світі, адже воно покликане, як і людина, прославляти Бога. Завдяки причетності до єдиної божественної енергії, в земному живому наявний взаємний зв'язок і спілкування не лише між іпостасями однієї сутності, але й між вищими і нижчими істотами. Отже, у вченнях мислителів східної патристики наполегливо обстоюється ідея єдності, соборності живого і обов'язку людини перед природою – птахами, звірами, людьми. Гріх спотворив це нормальне ставлення людини до природи. Але єдність і соборність живого лишається ідеалом, до якого заповідають прагнути святі отці східної церкви.

А. Міґач, Краків, Польща

О. Степанюк

stepaniuk@gmail.com

ЗМІНИ В ПОВЕДІНЦІ ТА СТАВЛЕННІ ДО СВОЇХ ЕМОЦІЙ В ЛЮДЕЙ ПРАКТИКУЮЧИХ СІДЯЧУ МЕДИТАЦІЮ

Згідно з точкою зору буддиської психології, все що відбувається у нас в голові називається "думками". Це поняття включає в себе як і те, що в європейській традиції прийнято називати думками, так і наші емоції (любов, надія, страх і т.д.). Вважається, що емоція це лише більш інтенсивна думка, думка в яку ми вклали більше енергії. Практика сидячої медитації – дзадзен, дає можливість спостерігати за народженням, розвитком та зникненням думок. Цей досвід є ключовим фактором, що впливає на поведінку та світогляд людини, що йде буддистським шляхом (далі – практик).

Кожен елементарний акт сприйняття в буддиській психології поділяється на п'ять етапів (форма, почуття, оцінки, спонук, свідомість). На прикладі зору цей процес можна зрозуміти так: спочатку наші очі передають в мозок сирі дані – кольорову пляму. Потім, мозок виділяє в цій плямі форми і класифікує їх (напр. людина, дерево, камінь). Тут же відбувається автоматична класифікація побаченого на приємне, неприємне або нейтральне на основі нашого минулого досвіду. Нарешті наша реакція відкладається в свідомості як так зване "зерно", що визначатиме наші майбутні реакції на подібні подразники. Таким чином, наша теперішня поведінка повністю обумовлено минулим досвідом і в свою чергу визначає майбутню поведінку. В цьому полягає суть закону карми: на поточний

момент, який є кожного разу новим ми реагуємо кожного разу однаково, як наслідок – потрапляємо в подібні ситуації і наше життя рухається по визначеному колу. Дзадзен є можливістю вирватися з цього кола.

Під час практики дзадзену ми помічаємо дві важливі речі. По-перше, ми бачимо що ми та думки це не одне і теж. Я існую поза своїми думками, оскільки можу спостерігати за ними. Це означає, що коли я гніваюся – це лише гнівні думки, одночасно з ними є той хто бачить ці думки і не гнівається. Такою ж є ситуації і з усіма іншими емоціями, як з негативними, так і з позитивними. Другим важливим спотереженням є усвідомлення атомарності думок: як виявляється, думки не йдуть суцільною безперервною лінією. Кожна думка з'являється, розвивається і зникає, після чого виникає наступна думка обумовлена попередньою. Якщо відволіктися від своєї думки і, наприклад, зосередитися на диханні (як ми це робимо під час медитації) наступна думка не виникає. Таким чином, ми розриваємо замкнуте коло обумовленості і виходимо з-під дії закону карми.

Людина, яка регулярно практикує медитацію протягом тривалого відтинку часу не стає бездушним автоматом, який уже не відчуває ані радості, ані печалі. Так само в неї не з'являються якісь надзвичайні здібності, як наприклад відчуття постійної радості і благодаті. Емоційні реакції такої людини залишаються звичайними і, як раніше, є обумовленими попереднім досвідом. Що міняється, так це те, що зникає автоматизм. Не ототожнюючись зі своїми емоціями така людина здатна адекватно діяти не залежно від своїх почуттів. Ще однією важливою зміною в поведінці практикуючої людини є те, що вона стає менше ніж раніше схильною гнатися за приємними емоційними станами і втікати від неприємних. Всі ментальні стани швидко минають, тому немає сенсу старатися на них вплинути, найкраще що ми можемо зробити – це побачити її й насолодитися тим, що є тут і зараз.

Нарешті третя зміна в поведінці практикуючої людини є, ймовірно, найбільш важливою з точки зору буддизму Махаяни – людина, яка практикує дзадзен докорінно міняє своє ставлення до інших людей. Це пояснюється тим, що вона уже менше схильна реагувати автоматично. Таким чином практикуюча людина може насправді побачити і оцінити свого співрозмовника. Більше того, оскільки вона не ототожнюється з думками, вона не схильна судити про співрозмовника за його емоційним станом. Наприклад, маючи справу з розгніваною людиною, практик розуміє, що ця людина та її гнів це не одне і теж. Більше того, практик розуміє, що гнів співрозмовника є обумовленим його попереднім досвідом, швидше за все стражданням, яке це людина пережила в минулому. Як наслідок, практик бачить перед собою не ворога, а людину, що страждає. Усвідомлення страждання іншої людини природньо викликає у нас співчуття, яке стає ключовим фактором у взаємодії з іншими людьми. Тобто практика сидячої медитації веде практикуючого до втілення ідеалу бодгісаттви.

Підсумовуючи можна сказати, що практика сидячої медитації дає можливість спостерігати за роботою свідомості. З часом цей досвід починає впливати на повсякденне життя практикуючих, а саме робить їх реакції менш автоматичними та дозволяє проявитися природньому співчуттю.

ОСНОВИ ІНТЕГРАТИВНОЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПСИХОТЕРАПІЇ

Інтегративна християнська психотерапія – це сучасний напрямок терапії, який базується на ідеї інтеграції біологічної, психічної, поведінкової та духовної сфер особистості і який дає змогу усувати психічні розлади, зміцнювати психічне здоров'я та сприяти всебічному розвитку особистості. Теоретичною основою цього напрямку є інтегративна концепція особи як особистості в розумінні християнської антропології. У практиці християнської психотерапії враховуються напрацювання різних психотерапевтичних шкіл, а також використовуються власні терапевтичні методики. Особлива увага надається внутрішній інтеграції самого психотерапевта як запоруці ефективної терапії.

Аналіз літератури, результати найновіших психологічних досліджень, а також практика психотерапевтичної роботи доводять ефективність цього напрямку терапії і вказують на потребу враховувати віру, духовність і релігійні переконання пацієнта у психологічній практиці, соціальній роботі та психотерапії. А звідси впливає актуальна потреба професійного приготування практичних психологів, терапевтів та соціальних працівників до особливостей роботи з віруючими пацієнтами-клієнтами.

Щодо методів, які застосовуються в інтегративній християнській терапії, то основними тут є психодинамічний та когнітивно-поведінковий напрямки. Також беруться до уваги й напрацювання інших терапевтичних шкіл (екзистенційно-гуманістична терапія, логотерапія, транзакційний аналіз, системна сімейна терапія). Інтегративна християнська психотерапія передбачає свідоме й адекватне конкретній проблемі пацієнта застосування напрацювань різних психотерапевтичних шкіл, які не суперечать християнському розумінню людини. В інтегративній християнській психотерапії, як і при психодинамічному підході, визнається особливе значення дитячого досвіду; існування несвідомих процесів та їх вплив на життя людини; вплив емоцій на мислення, рішення та вчинки; значення захисних механізмів, перенесення тощо. Подібно до пізнавально-поведінкової терапії, тут визнається значення процесу навчання, позитивних та негативних підкріплень, ключових переконань, автоматичних думок. Згідно з засадами гуманістично-екзистенційної терапії особлива увага приділяється особі в усіх її аспектах (тіло, почуття та емоції), її потенціалу, значенню стосунків для формування та корекції установок. Як і в системній сімейній терапії, враховується значення сімейних та соціальних систем у формуванні особи та її системи стосунків [Psychoterapia integratywna w podejściu chrześcijańskim. Informator SPCH. –Warszawa: SPCH, 2011].

В інтегративній християнській психотерапії застосовуються й розвиваються також специфічні стратегії та методики, особливо персоналістичні та духовні. Вони стосуються зміцнення особи як цілості, її самосвідомості, свідомості власних цілей та рішень, а також стосунків даної

особи з Богом. Специфічні духовні методики, характерні для християнської психотерапії – це, наприклад, методики для діагностики та корекції особливостей образу Бога або типу релігійних стосунків; біблідрама; цитування біблійних правд; робота з псалмами. Персоналістичні техніки застосовуються для розвитку самоприйняття, самоповаги, самоусвідомлення (що я відчуваю, думаю, хочу, роблю) й усвідомлення власних рішень, вміння бачити межі власного впливу.

Психотерапевтичні методики застосовуються відповідно до проблеми пацієнта, етапу терапії та можливостей пацієнта. Психотерапевт працює з життєвим досвідом, емоціями, переконаннями та поведінкою пацієнта, допомагає пацієнту відкривати правду про своє життя й інтегрувати ті сфери життя, що їх він досі не міг прийняти як свої. Терапевт відіграє роль значущого близького дорослого, який має допомогти виявити в історії життя пацієнта важкий життєвий досвід з дитинства, зрозуміти його тодішні емоції та їх переосмислити. У християнській інтегративній психотерапії виділяються такі елементи терапевтичного процесу: [Psychoterapia integratywna w podejściu chrześcijańskim. Informator SPCH. –Warszawa: SPCH, 2011]:

- Виявлення причин актуальних установок (на цьому етапі відбувається робота з досвідом дитинства, а особливо аналізуються стосунки із значущими людьми).

- Виявлення витіснених емоцій.

- Корегуючі переживання в терапевтичних стосунках "пацієнт-терапевт" (передбачаються такі елементи: завдяки безпечним терапевтичним стосункам пацієнт переживає емоції, які раніше було важко пережити; пацієнт дістає право відчувати те, що відчуває (підтримка з боку терапевта); формування довіри до своїх особистісних ресурсів, в тому числі емоцій, мислення, вчинків, рішень та своїх стосунків з Богом).

- Робота з переконаннями (щодо себе самого, інших, світу та Бога).

- Робота з поведінкою (аналіз того, як поводить себе пацієнт у важких для нього ситуаціях; яким чином це сприймається іншими; пошук альтернативної поведінки і тестування цієї поведінки на практиці; вироблення вміння відрізняти корисні і шкідливі елементи середовища, застосування конструктивних елементів і витіснення в міру можливості елементів шкідливих).

- Інтегрування нових елементів установок та переконань з попереднім образом себе та світу (аналіз ситуацій, що й далі викликають страх і актуалізують давні моделі поведінки; терапевтична допомога в подоланні цих конкретних ситуацій).

Духовність у процесі психотерапії сприймається як реальність, а не як захисний механізм. В інтегративній християнській терапії вважається, що стосунки з Богом можуть бути реальними (здорова духовність що ґрунтується на свободі та особистісних релігійних стосунках) або уявними, ілюзорними (хвора духовність, побудована на захисних механізмах та де-структивних переконаннях). Психотерапевт повинен вміти відрізняти одні від других і під час терапії, якщо виникає така потреба, враховувати духовний вимір особистості: допомагати інтегрувати психічний розвиток з

духовним; намагатися зрозуміти духовність пацієнта; крім типових терапевтичних методик (вербалізація, конфронтація, інтерпретація) застосовувати біблійні аргументи (наприклад, цитати з Святого Письма).

Таким чином, підсумовуючи, можна сказати, що інтегративна християнська психотерапія створює цілу низку можливостей: терапія психічних розладів та порушень; розуміння духовного досвіду пацієнта; здатність відрізнити здорові релігійні переконання від патологічних; врахування значення духовного виміру для психотерапії, наприклад у мотиваційній сфері; розуміння динаміки взаємовпливу психіки і духовності.

Д. Є. Предко, асп., КНУТШ, Київ
denyspredko@ukr.net

ВАРІАТИВНІ МОДЕЛІ ПОХОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПОЧУТТІВ

В сучасній науці існують різноманітні теорії, в яких розглядається проблема виникнення релігійних почуттів. Зокрема, концепція походження релігійних почуттів Е. Дюркгайма пов'язується з феноменом священного, який він інтерпретує в суто соціальній площині. Він допускає існування у первісних людей ідеї якоїсь єдиної нематеріальної субстанції, яка пронизує собою світ і виступає під різними іменами: мана, вакан тощо. Вона втілюється в тотем, в ту конкретну матеріальну форму, в якій первісна людина мислить цю силу. Символічним репрезентантом тотему виступають чурінги, в якій, як символічному вияві священного, існує свого роду "силове тяжіння", "напруга" між тим, що є в нашому світі і тим, що перебуває в реальності іншого порядку, напруга між профанним і сакральним. В ній фіксується подвійне ставлення: з одного боку, надчуттєвий, священний світ являє, відкриває себе за допомогою символу-тотему, який в цьому випадку має зображальне значення. З іншого боку, різні символічні цінності та процедури, що забезпечують шлях осягнення вищих сутностей, дають можливість спілкування і впливу на них. У зв'язку з цим специфічною рисою символу, а в даному випадку тотему-символу є те, що він відображає і виражає не просто якісь ідеї, абстрактні поняття тощо, а реальний в очах людини, "живий" світ маніфестації священного, який вимагає особливого до себе ставлення- благоговіння, любові, послуху тощо. Отже, саме на цьому етапі започатковуються релігійні почуття. Однак сам по собі тотем не здатний генерувати достатньо сильні релігійні почуття (наприклад, страх), а лише введення його в контекст священного й відображення його в тотемізмі, як з одного боку, певною системою світосприйняття та світорозуміння, а з іншого – як чинником ідентифікації первісної людини, в яких наявний аксіологічний момент. Однак джерелом релігійних почуттів виступає соціальна група, яка творить колективні релігійні уявлення, легітимацією яких є тотем.

Натомість З. Фройд виникнення релігійних почуттів пов'язує з одного боку, з первісним злочинним діянням, в здійсненні так званого психологічного зсуву, коли тотемом стає вбитий батько, а з іншого – з культурою, яка виконує компенсаторну функцію щодо невдоволення, виклика-

ного заборонами, що відображається в релігійних уявленнях. З. Фройд зазначав, що амбівалентне поле почуттів, слугуючи підґрунтям виникнення релігії, проявляється в механізмі формування комплексів: рання травма – витіснення травмуючих образів – заміщення їх у свідомості ілюзією-компенсацією, тобто здійсненням бажання в мріях. Однак, відрізняючись методологічними установками, соціологічна (Е. Дюркгайм) та психоаналітична (З. Фройд) моделі походження релігійних почуттів все ж мають спільне: по-перше, їх витoki пов'язуються з тотемізмом, по-друге, вони надають значну роль ритуалу в процесі переходу людини з одного стану в інший.

Релігійний ритуал – певний, ustalений порядок символічної поведінки людей. Зазвичай священне містить у собі спонукальний складник. Воно виконують роль підстави для дії. Саме таким феноменом є ритуал, який можна віднести до найважливішого способу активізації та контролю релігійної свідомості, оскільки культові символічні дії уможливають відтворення релігійних образів та інтенсифікують релігійні почуття. Відтак ритуал є тим чинником, який слугує певною спонкою виникнення релігійних почуттів; він виступає їх зовнішнім проявом, оприявнює їх. Однак чому ритуальні дієства наповнені сплеском почуттів? Французький антрополог К.Леві-Строс вважає, що ритуал "грається" подібно до гри, проте він, за аналогією з грою, є партією привілейованою, вибраною з усіх можливих, бо має на меті певний тип рівноваги між двома сторонами. Гра визначається сукупністю правил, що уможлиблює безліч ігрових партій [Леві-Строс К. Первісне мислення / К. Леві-Строс. – К.: Український Центр Духовної культури, 2000 – С.47 – 48]. А в гри людина знаходить своєрідний прихисток, в якому вона стає господарем власної долі. Відтак, переходячи від сакрального життя до профанного, людина відчуває таке саме полегшення, як і від переходу від профанного до гри.

Важливою складовою гри Й.Гейзінга є поняття агональності, як однієї з головних ігрових якостей (термін "агон" у давніх греків означав сферу змагань та поєдинків). Й.Гейзінга пише, що "агон несе в собі всі формальні ознаки гри і в частині своєї функції належить царині свята, тобто ігровій сфері" [Хейзінга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнього дня / Йохан Хейзінга. – М.: Прогресс – Академия, 1992. – С.44]. Агональний інстинкт передбачає, за Й.Гейзінгою, намагання індивіда (групи) перевершити інших, бути першим і на правах першого бути пошанованим. В свою чергу, Г.-Г.Гадамер підкреслює, що будь-яка гра це – становлення стану гри, що пояснюється наявністю "особливого духу гри" [Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Ганс-Георг Гадамер. [пер. з нім]. – К.: Юніверс, 2000. – Т.1. – С.106 – 107]. Ритуал і гра, маючи багато спільних ознак, все ж не співпадають. Ритуал – сфера жорсткого регламенту, спрямований на підтримання космічного порядку, до якого належить етнічна група, сім'я, індивід, гра – вільна діяльність, якій притаманний елемент агональності. Однак при певних обставинах гра може набути ритуальної значимості, а ритуал стати грою. Гра вміщує значний евристичний потенціал, має елементи пошуку, проблематизує діяльність, спонукає до створення експерименту, ризику.

Таким чином, як в соціологічній теорії, так і в психоаналітичній та в ігровій моделях виникнення релігійних почуттів важливу роль відіграють ритуали як засіб їх трансформації та каналізації в контекст культурних смислів.

О. І. Предко, докт. філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
olenapredko@ukr.net

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ МОЖЛИВОСТІ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Концепт "трансперсональний" було введено в широкий ужиток саме С. Грофом. Він окреслив синтетичну картографію, яка була вироблена на величезній фактологічній базі, сформулював динаміку переживань, пов'язаних із травмами, отриманими індивідом до та під час народження, водночас пов'язавши архетипічний світ К. Юнга з даними релігієзнавства та своїми практичними дослідженнями. Саме його експериментальні дані дозволили обґрунтувати концепцію єдності трансперсонального досвіду для всього людства. Відкриття і дослідження дії психоделіків, зокрема ЛСД (психоактивний препарат, неспецифічний посилювач ментальних процесів), прояснили деякі незрозумілі дані про шаманізм, культові містерії. С. Гроф став одним із перших, хто випробував на власному досвіді дію ЛСД. Цей сеанс, по суті, кардинальним чином змінив його особисте професійне життя.

С. Гроф підкреслює, що трансперсональні переживання відкривають нові горизонти в розумінні і сприйнятті світу, "роблять" очевидними трансфеноменальні виміри реальності. Вихід за межі індивідуального є унікальним духовним пробудженням. У трансперсональних переживаннях дивує сама можливість безпосереднього переживання різноманітних аспектів феноменального світу і свідомого ототожнення себе з ними. Індивід ототожнює себе з космічною свідомістю, Вселенським Розумом або Пустотою. С. Гроф з'ясував, що багато таємниць у сприйнятті життя тією чи іншою людиною можна "розчаклувати", звернувшись до її народження. Учений довів, що існує пряма залежність між тим, як проходить вагітність і пологи, і тим, як складеться згодом доля дитини, до яких психічних особливостей та захворювань вона буде схильна в дорослому житті. Експериментально було доведено, що доросла людина несе в свій пам'яті досвід пренатального періоду (до початку пологів) і перинатального періоду (під час самого процесу пологів), а також вибудовує свою поведінку залежно від цього досвіду.

Поява трансперсональної психології відкрила нові можливості в дослідженні містичного та релігійного досвіду, поставила питання про їхній взаємозв'язок з феноменом трансперсонального. Досить влучно виразили зв'язок між різними компонентами релігії і трансперсональними переживаннями М. Смирнов і І. Тульпе, зазначаючи, що релігія подібна до могутнього дерева, де гілки – різні типи релігійних угруповань і ритуально-культових практик, "зовнішня їхня частина і стовбур покриті "корою" віросповідних учень, серцевину утворює релігійна свідомість, внутрішніми каналами циркулюють живильні соки релігійного досвіду, і все

це виростає з кореневої сітки різних глибинних трансперсональних переживань" [Смирнов М. Ю., Тульпе И. А. Научная мысль и позиция ученого: к постановке некоторых вопросов теоретического религиоведения / М. Ю. Смирнов, И. А. Тульпе // Религиоведение. – 2004. – № 1. – С. 25].

Таким чином, трансперсональний рух, з'явившись в 60-х роках минулого століття, поставив досить багато різноманітних проблем. зокрема: "Як співвідносяться між собою трансперсональний і містичний досвід? У чому сутність психоделічного досвіду?"

Загалом містичний та трансперсональний досвіди мають багато спільного і тому не дивно, що ці поняття часто-густо вживаються як подібні. Проте, на наш погляд, в їх розмежування треба внести деякі корективи. Якщо трансперсональний досвід виникає в релігійній царині – він означається як містичний. Поняття "трансперсональний" має значно ширше смислове поле, оскільки стосується ширшого спектра станів психіки, аніж сам феномен містичного. Варто зазначити, що під час містичних станів адепт переживає довготривалу автотрансформацію, у той час коли в трансперсональних станах перехід в інший зріз буттєвості іноді відбувається без підготовчого етапу. Натомість термін "психоделічний" фіксує спосіб досягнення містичних та трансперсональних станів за допомогою психофармакологічних засобів (чи то природних, чи то штучних). В. Панке навіть виокремив ті чинники досвіду, які слугують основою порівняння психоделічного і містичного досвідів: єдність, трансцендування часо-просторового континууму, глибокі переживання позитивного змісту, почуття сакральності на кшталт стану благоговіння, відчуття просвітлення, парадоксальність, позавербальність досвіду, швидкоплинність, зміна самої людини, її ставлення до інших [Pahnke W. N. The psychedelic mystical experience in the human encounter with death / W. N. Pahnke // Psychedelic Review. – 1971. – №11. – P.3-20.].

Отже, стрижневою ідеєю трансперсонального руху є та, що в глибинах психіки приховані значні ресурси енергії, які можуть ефективно використовуватися в різноманітних життєвих ситуаціях. Трансперсональна психологія відкрила і, власне, узаконила духовність у різноманітних її варіаціях не лише як предмет досліджень, але і як необхідний атрибут зцілення людини. Сьогодні висловлюється навіть думка про те, що трансперсональна психологія покликана прокладати шлях і для трансперсональної антропології, і для трансперсональної соціології тощо. Навіть у філософських колах актуалізується думка про можливість появи такої нової метафізики, як філософська містика, яка повинна стати трансперсональною у вигляді "екзистенційно-досвідної філософії не умовляного споглядання, а духовно-емпіричної присутності Божественного Абсолюту як трансцендентного стрижня метафізичного світорозуміння, філософії співтворчості та консубстанційності Трансцендентного суб'єкта (Бога) та іманентного Суб'єкта (Людини)... [Шабанова Ю.О. Філософська містика як можливість нової метафізики / Ю.О.Шабанова // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип.. 45. – К.: Укр. центр духовної культури, 2005. – С. 125]. Отже, і метафізика, долаючи логіко-

абстрактне теоретизування, приходить до необхідності включення своєї проблематики в інтуїтивно-іраціональну "тканину" філософування.

Отже, трансперсональна психологія, ґрунтуючись на психоаналізі, філософській містиці, східних філософських системах, дає можливість розглядати розширену свідомість як співмірну зі Всесвітом, відкриває перед людиною двері у світ трансцендентного, розгортає нові виміри її буттєвості. Тому усвідомлення релігійних феноменів у цій царині – це невичерпне джерело нових смислів, яких дуже потребує сучасна людина.

С. І. Присухін, канд. філос. наук, КНЕУ
prysukhinsergiy@gmail.com

ЛЮБОВ ДО ІСТИНИ В НЕОТОМІСТСЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ ІВАНА ПАВЛА II

Пошук істини і розмірковування над її сенсом стає невід'ємним елементом феномену людського буття, а проблема істини сьогодні набуває надзвичайного великого значення не лише в філософському, але й у релігієзнавчому контексті. В тій чи тій формі пошуки істини скеровують розвиток духовної культури сучасної цивілізації, а євангельське запитання "що є істина?" (Йо. 18, 38) продовжує залишатись відкритим, і кожне нове покоління дає на нього нові відповіді.

Сучасний неотомізм у своїх інтерпретаціях істини виходить з того, що людина сьогодні потребує обґрунтування своїх дій і вчинків адекватними знаннями, проблема істини невід'ємна від розвитку культури, стає моральним чинником, не втрачаючи свого філософського (універсально-абсолютного) значення. Особливого статусу цінність істини набуває в організації спілкування між людиною та Богом, людиною (як особи) з іншими людьми (проблема істинного спілкування). Проблему істинного спілкування церква пропонує вирішувати на основі християнської віри, яка, на думку філософів-богословів, є невід'ємною від істини в багатогранності її релігійного тлумачення. В такому контексті через істину утверджуються догмати Богоодкровення, спрямовані на спасіння людської особи. Людський розум може пізнати певну частину навколишньої дійсності завдяки здобутій істині. Віруюча людина має любити істину, саме любов до істини уможливорює діалог людини і Бога та людини з людиною.

Папа Іван Павло II аргументував тим, що людина, яка шукає істину, "є також тим, хто живе вірою" [Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К.-Львів: Свічадо, 2000. – С. 48]. Віруюча людина довіряє знанням, здобутими іншими людьми, що віддзеркалює здатність довіряти іншим людям, встановлювати з ними тривалі і міцні зв'язки. "Людина вдосконалюється не тільки через опанування абстрактних знань про істину, а через живий зв'язок з іншою людиною, виражений у самовідданості та вірності" [Там само. – С. 49]. Поняття вірності конкретизується через вірність віруючої людини Богу, вірність іншим людям, здатність

принести себе в дар Богу та іншому. Тому спілкування, яке спирається на самовідданість і вірність, "не позбавлене зв'язку з істиною, віруючі, людина довіряє істині, яку являє їй інша особа" [Там само. – С. 49]. Всупереч ідеям релятивізму та скептицизму, які абсолютизують момент суб'єктивного, відносного, історично мінливого в тлумаченні істини, Іван Павло II в енцикліці "Fides et Ratio" (1998 р.) обґрунтував існування абсолютного в межах конкретної істини, відповідаючи на запитання: "Як можна узгодити абсолютний і універсальний характер істини з фактом, що формули, в яких вона подана, неминуче зумовлені історичними та культурними чинниками?" На прикладі істинності християнських догматів Іван Павло II підкреслював, що "...істина ніколи не може бути обмежена рамками часу і культури; її можна пізнати в історії, але вона переростає історію" [Там само. – С. 134–135]. Понад те, на думку Івана Павла II, заперечення об'єктивної істини є запереченням справжньої природи людини, а значить її гідності і свободи. Папа обґрунтовував позицію, згідно з якою віруючі люди отримали як дарунок останню істину про життя людини, зя яку несуть відповідальність перед Божественною істиною. Ця відповідальність скеровує діяльність людини на подальший пошук істини: "Людина, яка безперестанку поглиблює й розширює свої знання, має постійно поглиблювати і свою віру, яка освітлює перед нею всю глибину богоодкровенної таїни; людина має прагнути досягнути істину, єдиним і найглибшим джерелом якої є Сам Бог", "дотримуючись хоч би просто чесної позиції у відношенні до істини, кожен в своїй галузі, виховуючи інших і допомагаючи їм зростати в любові та істині, – має як член народу Божого свою роль у пророчій місії Христа, в Його служінні Божественній Істині" [Енцикліка Папи Іоанна Павла II "Искупитель человека" – "Redemptor Hominis". [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://woytila.narod.ru/homo>, вільний. Назва з екрану, мова рос.].

Обов'язком кожної віруючої людини повинно стати прагнення до Божественної істини, необхідно поважати її та "відповідально свідчити про неї". Життя в істині набуває особливого значення в суспільних відносинах, адже, коли співіснування людей у спільноті засноване на істині, воно є впорядкованим, плідним і відповідає гідності людини як особи. Можна висновувати, що істина, як і свобода, – "це здатність відмовитися від морального зла, під якою маскою воно б не ховалось, здатність відмежовуватися від усього хибного, неістинного, брехливого, від всього того, що перешкоджає розвитку особистості, родини і суспільства" [Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С. 134]. Істина, як і повнота свободи, "полягає в здатності розпоряджатися собою, прагнути справжнього добра у межах універсального спільного блага" [Там само. – С. 134]. На II Ватиканському Соборі (1962–1965 рр.) зазначалось, що більше люди і суспільні групи намагаються розв'язати соціальні проблеми, послуговуючись істиною (правдою), то більше вони уникають соціального гріха (зловживань) і узгоджують свої дії з об'єктивними вимогами світського права та моралі. "Розумна природа людини, вкінці, здосконалюється і повинна здосконалюватися мудрістю, яка ласкаво наводить людський ум до шукання і любови правди і добра; і нею ж

людина пройнята – від видимого доходить до невидимого" [Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі. "Радість і надія – *Gaudium et spes*" // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 514].

Водночас Іван Павло II наголошував на чи не найважливішій проблемі сьогодення – активізації конструктивної взаємодії між цінністю істини й розвитком духовної культури. Його позиція обґрунтовувалася тим, що "цілісне удосконалення людської особи і благо всього суспільства – це найважливіші цілі культури, а отже, моральний вимір культури становить пріоритет у соціальній діяльності мирян" [Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С. 339]. В енцикліці "Centesimus Annus" (1991 р.) Іван Павло II озвучив ті небезпеки, які очікують віруючих (а разом з ними і всіх інших) людей, коли вони ігноруватимуть вимоги сучасної культури, її відкритість до нового, прогресивного: "Коли культура замикається сама в собі і намагається будь-що зберегти старі форми життя, відкидаючи можливість збагатитися від інших, або від дискусії, в якій шанується істина про людину, тоді вона стає безплідною і занепадає" [Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священиків і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки "Rerum novarum". – К.: Кайрос, 2001. – С. 87]. Загалом Католицька Церква пропонує залучати мирян до зразків високої культури двома шляхами. По-перше, шляхом забезпечення права кожної людини на таку культуру, яка відповідає гідності людини: "ретельно працювати над тим, щоб у справах економічних і політичних, в ділянці національній чи міжнародній були встановлені основні засади, за якими всюди було визначене і здійснене право всіх на людську і громадську культуру, відповідно до достоїнності людини, без різниці походження, статі, нації, релігії чи соціального положення" [Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі. "Радість і надія – *Gaudium et spes*" // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 573]. По-друге, шляхом формування почуття моральної та інших форм відповідальності перед Богом та іншими людьми, копітким вихованням в особи кращих зразків справжньої культури – утвердження особи як носія істини [Там само. – С. 574–575].

Іван Павло II розділяв тривоги щодо кризи моральної культури. "Моральна розгнущданість наносить удар головно найбільш вразливому середовищу життя і людського співжиття. Разом з цим крокує криза істини у відношенні до взаємин між людьми, брак відповідальності за слова, чисто користолюбиві стосунки людини з людиною, зменшення відчуття дійсно загального добра і легкість з якою його нищиться. Існує, врешті, й десакарлізація, що часто перетворюється в "дегуманізацію" тієї людини і суспільства, для яких немає нічого "святого" [Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II "Бог багатий милосердям – *Dives in Misericordia*". – Львів: Місіонер, 2008. – С. 41]. Іван Павло II повчав, що подолання кризи моральної культури лежить в утвердженні істинних цінностей, "які обирає людина і до яких вона поривається всім своїм

життям, ... лише завдяки істинним цінностям вона може вдосконалюватися, розвиваючи вповні свої природні здібності. Людина не знайде істинних цінностей, якщо замкнеться у собі, а тільки якщо розкриється і шукатиме їх також на рівні трансцендентному щодо неї самої. Це необхідна умова, яку мусить виконувати кожен, щоб стати самим собою і зростати як особа доросла й дозріла" [Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К.-Львів: Свічадо, 2000. – С. 42–43].

Сьогодні проблема істини набуває особливої ваги в сфері соціальної комунікації, а також у сфері економічних відносин. Домінування в цих сферах вузько-прагматичних відносин відтворює таку форму зла, як неправду (відверту брехню, оману тощо). Першим кроком до подолання перелічених різновидів зла Церква називає боротьбу за істину, прозорість і чесність в особистій і суспільній діяльності людей. Перемозі в цій боротьбі покликана сприяти активна позиція Соціального Вчителства Церкви щодо деформації і спотворення істини, розповсюдження оман і брехні не тільки серед мирян, але серед усіх інших людей. Церква покликана безкомпромісно втручатися в ті ситуації, коли існує небезпека викривленого розуміння істини Об'явлення, а також коли "поширюються хибні й однобічні теорії, котрі сіють серйозні помилки, порушуючи простоту й чистоту віри Божого народу" [Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К.-Львів: Свічадо, 2000. – С. 74]. Хоча відповідальність (насамперед моральна) за ігнорування і нехтування істиною в засобах масової комунікації лежить не тільки на організаторах комунікації в соціальній сфері, але і на споживачах цієї інформації. Організатори діяльності засобів масової комунікації мають пам'ятати слова святого Павла: "Тому, відкинувши неправду, говоріть правду кожний ближньому своєму, бо ми члени один одному. ... Ніяке гниле слово нехай не виходить з уст ваших, а тільки добре для навчання у вірі, щоб воно давало благодать тим, що слухають" (Еф. 4, 25. 29).

Узагальнюючи, можемо висновувати, що у своїх інтерпретаціях істини і любові до неї як до цінності Іван Павло II виходив із того, що єдиною і абсолютною істиною може бути тільки Бог. Пізнати таку істину можливо за допомогою Божої благодаті, умовами досягнення якої стають праведне життя і молитва. Пізнання істини, любов до істини захищають людську гідність та утверджують свободу (в межах захисту прав людини). Істини людського життя особа отримує завдяки християнській вірі і розуму: "Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якого є пізнання Його Самого, щоб людина, пізнаючи й люблячи Його, могла досягнути повноти істини про себе" [Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К.-Львів: Свічадо, 2000. – С. 5].

"МАЗОХИЗМ И СТРАСТИ ХРИСТОВЫ"

Рассматривая три типа мазохизма, определенных еще Фрейдом: эрогенный, феминный и моральный – психологи и психиатры чаще всего называют первые два патологией, и оно и не есть удивительно, ибо они связаны напрямую с сексуальным отклонением; моральный же не всегда является ею. Сам собою напрашивается вопрос, где же находится та грань, когда моральный мазохизм переходит из простого "угрызения совести" в "душевное самобичевание"?

Буддист утверждают, что вся наша жизнь суть страдание. Но, все же, пообщавшись с адептами этой религии, мы не можем утверждать, что это глубоко несчастные люди, которые страдают от того, что обречены самой жизнью на страдание, просто они видят его за всеми своими действиями. Ибо любой момент краткого проблеска счастья неминуемо за собою принесет гнусный привкус разочарования и неудовлетворения. Они живут в состоянии, когда, обволакиваемые страданием, извлекают из него удовольствие. Это не есть моральный мазохизм в привычном своем виде. Я бы назвала его латентным. Ибо буддисты не привлекают себя специально на страдания, дабы получить удовлетворение, они настолько уверены, что страданием пропитано все существование, и более того, что оно само и есть ество жизни, поэтому не могут отделить одно от другого.

Иначе обстоит дело с религией любви – христианством. Страдание – искупление первородного греха. Самым ярким проявлением "морального самобичевания", я считаю, – аскетизм. Отказ от общения, разрыв социальных взаимоотношений есть не природными для индивида. Человек – существо социальное. Это показывает страшные случаи "детей-Маугли", выращенных в стае волком, пантер или просто лишенных людского внимания в самом утонченном возрасте – раннем детстве. Приведу пример с истории для наглядности. В 1874 году в лесах Лакнау (Индия) обнаружили мальчика-волка. Когда его нашли, ему было около 10 лет, но мозг человеческого детеныша был не развит. Его психическое состояние отвечало состоянию 2-3-летнего ребенка. После помещения его в людскую среду, мальчик-Маугли так и не смог адаптироваться: он не научился говорить, не освоил прямохождение, продолжал есть лишь сырую еду – и, в конце концов, умер через 2 года с момента извлечения его со стаи, которая была его социальной средой обитания.

Как настаивает Малиновский в своей работе "Магия, наука и религия", примитивная религия социальная, "дикарь" не знает одиночества, а посему он не имеет возможности испытывать сильные душевные переживания. Духовная изоляция неведома мифическому сознанию, она продукт религиозного мировоззрения. Она призывает к самоутверждению в ходе испытаний, как внешних, так и внутренних. Да, взрослый и сознательный человек, принимающий решение уйти в аскезу,

принимает то, что ему придется отказаться от привычной ему жизни ради той, что является несвойственной вообще всему живому. Такая резкая трансформация жизни – стресс для организма. Длительное пребывание в одиночестве способно пошатнуть любой, даже самый стойкий, ум. Так же отказ от пищи, обет молчания или celibat есть не чем иным, как сознательным истощением организма. Сия позиция – "глянь, Боженька, во имя Твое страдаю" – осознано принятый, почти-таемый и культивирующийся моральный мазохизм. Аскет питает удовольствие, теша себя мыслями, что своими мучениями он убажает Бога и покрывает свою греховность. Главным же примером мазохиста, как по мне, специально искусственно мифологизирован в истории, есть Христос. Он – образ святого страдальца. Он показал "грешникам", что жертвенность – путь к вечному блаженству.

Естественно, моральный мазохист "живет" в каждом из нас. У кого не бывает моментов, когда хочется пожалеть себя за сотворенные ошибки, поплакать о потерянных возможностях, провести параллели между собой и другими, зачастую со своими соперниками, зная, что это занятие отнюдь непродуктивное. Или же, кому неизвестна ситуация, когда, пожелав кому-то дурного или сделав, сказав что-то неладное, подворачиваешь потом случайно ногу, прикусываешь язык или ударяешь локтем, и думаешь "поделом мне, заслужил я за свое поведение". Таким образом, эта сверхъестественная сила, что "наказала" нас, принимает на себя роль вразумляющего родителя. Однако, в этом нет ничего из рода вон-выходящего. Когда же переходишь тот барьер, разделяющий норму от патологии? Ответ неслышанно прост: когда моральный мазохизм становится желанным образом жизни, заполняющим все ее ячейки.

Мы живем в мире созданных нами, человечеством, конструктов, понятий, которые зажимают нас в тиски. Ницше настаивал на том, что религия с христианской моралью рабов, больных пред небом людей, и является той чумой, что "сводит небеса". Мораль – делает человека слабым, страдающим, смиренным – посредственностью. Христианская мораль еще и навеивает иллюзию желания быть такими. Слепая вера, что за страдания будет награда, ослабляет и отбивает желание бороться. В своей же работе "К генеалогии морали" немецкий философ настаивает, что христианство морализировало понятия "вины" и "долга" и держится именно на них. Фрейд был уверен, что религия появилась из-за потребности индивида в защите. Но отметим, что разговор идет об иудаизме. Христианство же, сотворенное обществом "еврейских революционеров", уверенных в грядущем конце света, имело за цель противостоять устоявшимся законам. Так вместо "око за око" появилась "подставка вторую щеку", да "люби врага своего". Как пишет Теодор Рейк в своей работе "Мазохизм", христианство есть "носитель мазохистского отношения к жизни в самой благородной и одухотворенной форме. Оно показало себя не только в стремлении к страданию, но путем создания прототипа страдания <...> Сама жизнь и смерть Христа стала прославлением и завоеванием страдания" [Theodore Reik, *Le Masochisme*, traduction de Matila Chyka, PAYOT. Paris, 1953 – pp. 309 – 310].

То, що моральний мазохизм є культивуваною формою віровання, хорошо показує сама історія становлення християнства списком своїх великомучеників. Возьмем, наприклад, період з його зародження і до кінця христових походів на Святу Землю, то є з I по XIII століття. Тільки в цей часовий проміжок учені нарахували близько 1700 – 1800 "християнських святих". Саме до "цілющих" і "не гниючих" сил цих людей приходять віруючі всього світу, щоб поклонитися і набратися "благоді святих". Релігія, ставлячи в приклад страдальців і мучеників, може виростити психически нездорових людей. Звичайно, я не говорю про те, щоб усім разом стати атеїстами, просто потрібно знати межі розумного і не впадати в безпам'ятство від віри.

М. С. Рук, асп., КНУТШ, Київ
rykms@ukr.net

МОЛИТВА ЯК БОГОПІЗНАННЯ У ТВОРЧОСТІ Г. СКОВОРОДИ

Молитва є одним із основних шляхів, за допомогою якого віряни реалізують свою віру. Християнство вчить, що все, чим володіє людина, дається їй Богом. Тому молитва перед трапезою символізує подяку Богові за їжу. Молитва є фундаментальною складовою ритуально-культової дії, формою звернення до Бога, єднанням людини й Бога, яке відбувається у свідомості віруючого і матеріалізується в ритуальному слові. Існує велика кількість визначень цього поняття, які вирізняються своєю багатогранністю. Одні з хрестоматійних визначень звучать так: "Молитва – вербальне (словесне) звертання людини до об'єкта своєї віри [Лубський В.І. Релігієзнавство: Підручник. / В.І. Лубський, В.І. Теремко, М.В. Лубська. – К. : Академвидав, 2003. – С. 39]". Особливого значення це поняття набуває у творчості Г. Сковороди. Молитва стає не просто розмовою з Богом, а умовою, при якій людина поєднується з Божественною сутністю.

Багато дослідників звертають увагу на захоплення українського мислителя Біблією. З цією книгою він ніколи не розлучався і постійно звертався до неї за порадою. У його вченні про "дві натури" та "три світи" Біблія розглядається як символічний світ. Найбільш завершений вигляд цього вчення отримало в діалозі "Потоп зміїний", де він говорить: "Суть же три Мыры. Первый есть Всеобщий и Мыр Обительный, гдѣ Все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных Мыр Мыров и есть великий Мыр. Други Два суть Частныи и Малыи Мыры. Первый Микрокозм, сирѣчь Мырик, Мирок, или Человѣк. Вторый Мыр Символичный, сирѣчь Библия [Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – С. 943]". Далі за текстом Г. Сковорода підкреслює важливу особливість трьох світів: "Всѣ три Мыры состоят из двоих, Едино составляющих Естеств, называемых МАТЕРІА и ФОРМА [Там само – С. 945]". За формою він визнавав активну основу буття світу – дух, істину, життя, рух, світло, за матерією – плоть, тінь, тлінність, темряву. Г. Сковорода наголошував на

символічній природі Біблії, що призводило до її багатозначних тлумачень. Тобто, український мислитель розглядав Святе Письмо як символічний текст, наділений глибоким сенсом.

Своєрідне розуміння Біблії викликали дискусії з приводу релігійних поглядів Г. Сковороди. Велика кількість дослідників стверджують, що через критику діяльності священнослужителів, український філософ перебував у суперечливих відносинах з Церквою. На відміну від служителів культу Г. Сковорода вважав молитву не частиною церковного обряду, а справжнім виявом віри. У своїх поглядах він ґрунтувався на Євангеліє від Матвія, у якому йдеться: "І, коли молишся, не будь як лицеміри, які люблять молитися у синагогах і на перехрестях, зупиняючись, щоб бачили їх люди. Істинно кажу вам: вони вже мають нагороду свою. Ти ж, коли молишся, увійди до кімнати твоєї і, зачинивши двері твої, помолись Отцю твоему, Який у таїні, і Отець твій, Який бачить таємне, воздасть тобі явно. А молячись, не говоріть зайвого, як язичники, бо вони думають, що в багатослів'ї своєму почуті будуть. Не уподібнюйтесь їм, бо знає Отець ваш, чого ви потребуєте, раніше за ваше прохання до Нього [Мф. 6: 5-8]". Г. Сковорода надавав молитовному дійству великого значення. Подорожуючи, він зупинявся у численних монастирях, але до монастирських храмів не заходив. До молитви Г. Сковорода звертався здебільшого усамітнівшись у своїй оселі. "Сковорода ночами молився. Хтозна, які слова шепотів він у тиші, коли всі в домі поспнуть, але це не були релігійні обряди, він не бив чолом, не хрестився, не ходив до церкви. Молитва Сковороди була швидше схожа на латинські його вірші [Драч І.Ф. Григорій Сковорода: Біографічна повість / І.Ф. Драч, С.Б. Кримський, М.В. Попович. – К. : Молодь, 1984. – С. 184]".

Це свідчить про те, що молитва для Г. Сковороди мала глибокий сенс. Український філософ розглядав молитву як Богопізнання. Він допускав, що для віруючого не обов'язково відвідувати церкву й молитися там біля ікон чи мощей, щоб осмислити єдність між людиною та Богом. Обрядовість для нього не була виявом справжньої віри. Лише молитва як Богопізнання є шляхом до осмислення дійсних основ буття, до найвищої премудрості та до дійсного надбання людського духу. Цей шлях дуже важкий і потребує постійного і самовідданого вдосконалення духовності людини. Віра у надприродний розум та осмислення внутрішньої сутності є сенсом духовного життя людини. Г. Сковорода закликав людей до самопізнання, до пошуку Бога в собі. У такому єднанні з Богом людина досягає відчуття найвищого блага та щастя. Молитва, як Богопізнання, допомагає людині піднятися над буденним, мінливим і долучитися до Божественної сутності.

Узагальнюючи сказане, можна зробити висновок, що Г. Сковорода негативно ставився до релігійних обрядів, тому намагався звільнити молитву від церковного ритуалу та надати їй суто особистісного характеру. Це підтверджують його слова: "Сїя Божественная Любовь имѣет на себѣ внѣшніе виды, или значки; они- то называются: церемонія, обряд, или образ благочестія. И так церемонія возлѣ благочестія есть то, что возлѣ плодов лист, что на зернах шелуха, что при доброжела-

тельствѣ комплементы. Естли ж сія маска лишена своей силы, в то время остается одна лицемѣрная обманчивость, а человек – Гробом разкрашенным. Все же то церемонія, что может исправлять самый несчастный бездѣльник [Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – С. 220].

Молитва, у Г. Сковороди, мала глибокий сенс – для нього це не лише розмова з Богом, а передусім пізнання Божественної сутності. Отже, молитва – це своєрідний психологічний стан, який характеризується надзвичайним піднесенням емоційно-чуттєвої сфери, що, зрештою, призводить до осмислення людиною її внутрішньої сутності та єдності з Богом.

А. А. Савосько, студ., КНУТШ, Київ
allasavosko702@gmail.com

СИМВОЛІКА ЛАБІРИНТУ У ТВОРЧОСТІ Я.КОМЕНСЬКОГО

Символ лабіринту є одним з найдавніших знаків, що дійшли до нас з минулих часів. Він один з небагатьох символів, які змогли зберегти свої архаїчні значення та укорінитися в різних сферах духовного життя, отримавши багатогранний розвиток в культурі кожної епохи. Крім того, це один з найпопулярніших символів, що застосовуються в літературній традиції й дотепер. Щодо вживання цього символу видатним чеським релігійним діячем, філософом, гуманістом Я. Коменським то та частота, з якою він звертається до символу лабіринту у своїй творчості, говорить про те, що він надавав цьому образу вельми велике значення. Основним твором Я.Коменського, в якому символ лабіринту набуває семантичної поліфонії та поєднує багато своїх значень є його робота "Лабіринт світу та рай серця", сама назва якої говорить сама за себе, написана ним у 1623 році.

Зокрема, К. Шмідт писав про Я.Коменського "У 1623 р з'явився" Лабіринт світу та рай серця" сповідь його релігійного переконання і його помислів, сукупність зібраних ним життєвих досвідів, а разом з тим і вказівка на задачу його життя ... Його критика "мирської" мудрості, дійсного життя, шлюбу, світських мудреців, філософів, теологів, військових тощо" [С.М.Марчукова.//Я.Коменский:приглашение к диалогу.-СПб "Европейский дом", 2008.]

Головний персонаж книги Я.Коменського "Лабіринт світу та рай серця" – Мандрівник – по суті є автобіографічним; він подорожує по численних коридорах лабіринту світу, а його шлях – це алегоричне втілення духовних пошуків самого Яна Амоса Коменського, відображення його світовідчуття та пошуку істини. Сам лабіринт автор описує у вигляді міста, яке він бачить так: "как я заметил город, был разделен на бесчисленное количество улиц, площадей, домов и построек больших и малых; везде было множество народа. У восточной стороны возвышались какие-то ворота, а от них шла улица к другим воротам, обращенным к западу; через эти вторые ворота можно было проникнуть в раз-

личные улицы города, из которых главных я насчитал шесть; все они шли от востока к западу, одна подле другой"

Мандрівник, потрапивши в місто – лабіринт, зазначає, що місто схоже на гігантський мурашник, життя в якому протікає в постійній штовханині, метушні і русі: "Когда же я обвел по нем (городу) глазами, по разным сторонам, то увидел, что все до мельчайших вещей суетились, как в муравейнике; когда я напряг слух, то все было наполнено шумом, гиканьем, хохотом, свистом и криком". У місті тому живуть просто звичайні люди, ремісники, вчені, духовенство, правителі і начальники, лицарі. Устрій в тому місті такий: "Одни производят всех, другие всех питают, одни учат всех, другие за всех молятся, одни судят всех и оберегают от беспорядков, другие воюют за всех, и таким образом все служат друг другу, и все находится в равновесии". Але виявляється, що така гармонія є примарною, тому що всі мешканці того міста з народження дивляться на світ через окуляри, які носять всі, від малого до дорослого, тому, коли Мандрівник бачить місто звичайним поглядом (без окулярів) він зауважує, що місто влаштоване зовсім не так просто і раціонально, як бачать його інші та як його хотіли в цьому переконати. Він бачить, що в структурі міста закладена здатність вводити його мешканців в оману, змушувати блукати по його вулицях: "Одно только не понравилось мне. Эти улицы казались во многих местах как бы проломленными, так что одна вдавалась в другую; это, как мне показалось, могло служить причиною ошибок и заблуждений".

Подорожуючи далі Мандрівник розмірковує, чому саме мешканці міста не помічають того, що насправді вони живуть в лабіринті? Можливо, це тому що самі вони володіють подвійною сутністю і носять маски, щоб приховати своє справжнє потворне обличчя і такий устрій світу здається їм природним. Подвійна природа міста – лабіринту ніби дзеркально відбивається в його мешканцях: "Посмотрел я на них попристальнее и первым делом заметил, что каждый, снуя в толпе среди других, носил маску на лице (...) чтобы каждый человек не всего себя показывал, что он есть на самом деле. Сам для себя человек может быть таким, каков он есть, перед людьми же подобает показывать себя по-людски и свои действия маскировать".

Люди, які населяють місто, живуть, не відаючи нічого про таємну сторону їхнього буття, ганяючись за ілюзорними цінностями, віддавшись владі королеви Суети, яка вимагає, щоб її іменували Мудрістю. Просуваючись далі Мандрівник потрапляє на головну площу міста й дивується ще більше, він бачить безліч людей зайнятих безглуздими роботами: "Некоторые собирали сор и делили его меж собою; некоторые ворочались с камнями или бревнами... некоторые копали землю и перевозили или переносили ее с места на место; (...) Взглянув снова, я убедился, что ничего более беспорядочного нельзя придумать". Тут під символом площі, яка є центром лабіринту Я. Коменський безумовно бачить наш реальний світ з його безглуздою метушнею, примарними, оманливими цілями в яких люди неначебто знаходять сенс життя, але які насправді є тільки міражами, пустим проживанням часу.

Пройшовши весь лабіринт, побачивши всі його закутки, таємні ходи, замки. Мандрівник знаходиться у відчаї так і не знайшовши справжній сенс життя. Він звертається до Бога з благанням про допомогу. На що отримує відповідь: "Воротись туди, откуда ты ушел, в дом сердца своего, и затвори за собой двери!" Таким чином Я.Коменський стверджує діло спасіння суто особистісним та закликає своїх читачів не шукати істину у світі, тому що світ – це лабіринт, в якому людська душа приречена лише блукати. Натомість, шукати вихід з цього лабірину у себе в серці (душі), тому що саме воно є – оселя Бога.

Ще одним лабіринтом в своїй праці "Единственно необходимое" 1668 р. Я. Коменський називає християнську релігію, він пише: "Во всем мире навряд ли отыщется другой такой запутанный лабиринт, как христианская религия, какой она стала ныне. Я говорю о том, как она многолика, на сколько расколота сект... Но еще более чудовищно, что нигде больше на свете нет такой жгучей ненависти из-за религиозных разногласий, таких непримиримых распрей, таких кровавых преследований, жестоких казней и ужасных войн"В багатьох своїх роботах Я.Коменський вживає саме символ лабірину, як самий доречний та точний символ "мирського" існування людини. Таких лабіринтів на його думку безліч, починаючи з наймасштабнішого "лабірину світу" й далі до лабіринтів релігії, війн, мов, вченості, тощо.

Отже проаналізувавши творчість Я. Коменського ми можемо зробити висновок, що він бачить життя людини, як суцільний лабіринт, з якого немає іншого виходу, як тільки через віру в Господа нашого Ісуса Христа, за допомоги якого ми в змозі знайти вихід з наших власних лабіринтів.

І. Г. Соломаха, доц., ЧНУ ім. Т.Г. Шевченка, Чернівці
terasoi@gmail.com

Х.У. ФОН БАЛЬТАЗАР ПРО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ВІРИ ТА ЛЮБОВІ

Сучасна глобалізація стоїть перед гострою необхідністю вибору основоположної антропологічної парадигми -що вважати "власне людським" або що означає "бути людиною" сьогодні. Ця проблема актуалізує відновлення віри як сутнісної основи людського буття, покликаної допомогти людині знайти місце у світі, стати чинником духовної самодостатності. Найважливіше значення проблеми віри полягає в її аксіологічно-трансцендентному характері, коли вона поєднується з любов'ю як одним із основних екзистенціалів людського буття, який відкриває людині її граничні можливості, стверджуючи значимість цінностей не тільки для себе, але і для інших людей. Навіть свобода, як джерело духовного становлення, істинне своє відображення знаходить в любові, любові як принципі життя.

Означені проблеми лягли в основі філософії та теології видатного католицького богослова, якого вже називають "отцем теології ХХІ століття". Ханса Урса фон Бальтазара. Він народився в 1905 році в Люцерні. Після бенедиктинської і єзуїтської шкіл продовжив освіту в Цюрихсь-

кому, Віденському та Берлінському університетам, вивчаючи німецьку літературу та філософію. У 1929 році Ганс Урс вступає в Товариство Ісуса – Орден єзуїтів. З духовністю святого Ігнатія він не розлучиться до кінця життя – вона стане для нього відправним пунктом для всієї його богословської думки. У 1972 році спільно з Де Любаком, Йозефом Ратцінгером і іншими теологами фон Бальтазар заснував щоквартальний міжнародний католицький журнал "Комуна" (він виходить на 17 мовах), направлений на оновлення богослов'я, діалог між віруючими всіх християнських конфесій, подолання розриву між вірою і культурою. 8 травня 1988 Папа Іоанн Павло II надав У.Бальтазару сан кардинала, але великий богослов пробув в ньому зовсім недовго – він помер у Базелі 26 червня того ж, 1988 року.

На думку видатного швейцарського теолога Х.У. В. фон Бальтазара саме любов, пов'язуючись з вірою, уможливорює розгляд божественного одкровення не тільки як істини і добра, але і як краси. Ця ідея розглядається богословом у контексті теоестетики. "Найважливішим аспектом теоестетики Бальтазара є те, що вся ця феноменологія Божої Слава, що дозволяє споглядати Трійцю – це не теорія про містичне споглядання ісихастів чи кармелітів, це не вчення про особливий досвід, неспівставний із звичайним релігійним досвідом віруючого. Бальтазар доводить, що все Писання свідчить про багатство внутрішньотроїчних відносин. І завдання християнина – це бути причетним не до Бога як абстрактної слави ("енергії") чи сутності, а – бути причетним до відносин всередині Трійці" [Чорноморець Ю. Евристичний потенціал теологічного проекту Х.У. фон Бальтазара /Юрій Чорноморець[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/>]. Він вважав, що всі основні положення християнської віри розвиваються в наступних вимірах: по-перше, як стан збудження благочестивого суб'єкта, по-друге, як висловлювання про стан космосу і, по-третє, як висловлювання про Бога. Тому "...віра спочатку спрямована на незбагненність перевершуче-випереджаючої нас Божественної любові, що це єдина в своєму роді сукупність фактів, єдине "що"..., на яке взагалі може бути спрямована віра християнського сповідання. Гідна віри лише любов, вірити варто лише в неї, і ні в що інше"[Бальтазар Х. У. фон. Достойна вери лише любов / Ханс Урс фон Бальтазар – М.: Истина и жизнь, 1997. – С. 83]. Х.Бальтазар вважає, що Бог являє сам себе, свою сутність, і ця сутність – Любов. "Бог є Любов" (1 Іоан., 4:16), а Любов не може не являти себе. Бог як Любов – це самореферентна реальність, яка сама себе виражає, самозасвідчує. І тому розуміння того факту, що Бог є Любов, призводить до усвідомлення: Бог- це Любов і є те, у що можна і потрібно вірити. Богослов зазначає, що Христос є Словом Бога, зверненим до людини, і одночасно відповіддю людства Богу. І якщо Христос є Словом Отця, Словом, втілюваним аж до хресної смерті. Бог виражає себе в абсолютному дарі самого себе, що означає не тільки спокуту, але і призначення до причастя божественної любові.

Таким чином, релігійна віра у взаємодії з любов'ю, виступають смисложиттєвими цінностями, які пов'язані з осмисленням людиною свого буття, своєї Богопричетної сутності, яка визначає її самовдосконалення, самореалізацію і уможливорює наповнення життя унікальним змістом, який дозволяє зрозуміти, що особистість здатна віднайти нову якість як божественний ідеал, та реалізувати його на своєму життєвому шляху.

**М. М. Стадник, докт. філос. наук, проф.,
КУ ім. Бориса Грінченка, Київ
mstad@mail.ru**

АНТРОПОЛОГІЧНО-РЕЛІГІЙНІ ІНТЕНЦІЇ У ВЧЕННІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Важливим етапом формування людини є осмислення різних підходів до організації живого та способів його пізнання. На етапі формування українського світогляду другої половини XVII ст. уявлення про організацію живого та способи її пізнання в історії східної філософії мали певні зміни, хоча головним залишалось традиційне. Суспільно-політичні події змінювали напрям мислення, впливали на процес формування світогляду, світосприйняття.

Вітчизняна філософія була тісно пов'язана з теологією. Однак, розвиваючись у рамках схоластики, вона значною мірою еволюціонувала – поряд з теологічними у ній утверджувався раціоналістичний погляд на реальний світ. Це давало можливість піднести роль філософії у вивченні Всесвіту, природи, людини. Значе місце у вивченні філософії займали проблеми натурфілософії, характерною рисою була зміна предмета пізнання, а саме, на передній план виступило пізнання природи і людини у порівнянні з богопізнанням. Оскільки, діячі академії будучи духовними особами, з одного боку, а з другого – вченими, не могли повністю відійти від схоластики, тому займали компромісну позицію. Офіційна приналежність професорів академії до вищої православної ієрархії і завдання теоретичного обґрунтування православ'я, що постало перед ними головним чином визначало їх філософську орієнтацію [Сковорода Г. Твори: У 2 т. / Григорій Сковорода. – К.: АТ "Обереги", 1994. – Т. 2: Трактати, Діалоги. Притчі. Переклади. Листи, С.117–118].

У філософських курсах викладачів Києво-Могилянської академії "обґрунтовується ієрархічна скрутура п'яти світів – світ нестворений, інтелігбельний, що отожднюється з божественною думкою, світ ангельський, світ елементарний, що складається з чотирьох першоелементів; мікрокосм (людина) і макрокосм, який включає землю, небо і все, що між ними міститься" [Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності (Наукові матеріали XIII Сковородинівських читань): у 2-х книгах; Кн. 2. / відп. ред. проф. М. П. Корпанюк. – К., 2007, С.28–29].

Просвітницьку справу, яку несли у світ діячі Києво-Могилянської академії, продовжив її вихованець, самобутній філософ Г. С. Сковорода.

На його філософські погляди вплинули соціально – економічні фактори та ідейно – теоретичні джерела античності, середньовіччя і Відродження, Святе Письмо і національний світогляд.

У концепції українського філософа все суще є складною єдністю трьох світів: макрокосму (Всесвіту), мікркосму (людини) і світу символів (світу слова Біблії). Кожному із світів притаманні дві натури: зовнішньому – матеріальна, внутрішньому – духовна. Ці світи у концепції Сковороди представлені як взаємозалежні та ізоморфні за змістом, що містять у собі протиставлення зовнішнього, тлінного і вічного, незнищенного, невидимого. Протиставлення фізичних предметів і метафізичних – головна тема творів українського філософа.

Перший – великий світ, макрокосм, що складається з числених світ – світів, другий світ – невеликий, мікркосм, людина. І третій – теж малий світ – світ символів або Біблія. В останньому зібранні фігури всіх небесних, земних і підземних речей, які ведуть людську думку в поняття "вічної натури". Кожний із цих трьох світів має дві "натури" – матеріальну і духовну, видиму і невидиму.

Філософська система Г. Сковороди передбачає можливість пізнання світу, можливість пізнання людиною обох "натур" – внутрішню і зовнішню. "Пізнавчі" здібності, має людина, має здатність пізнання самого себе, але враховуючи, що внутрішня дійсність людини божественна. У першому філософському творі "Вступні двері до християнської добронравственності" Г. Сковорода вчив, що людина по природі своїй подвійна як і весь світ. Він відрізняє в людині дві істоти – "дійсну", "правдиву" людину та "тілесну", "плотську" людину. "Дійсна людина сама божественна, джерело, сонце. Сковорода бачить призначення людини в її обожненні, уподобленні Богу. Обожнення можливе тому, що Людина є тотожна по своїй істоті Богу, по своєму "серцю".

Світ складається з двох натур – божественної і матеріальної, які не існують окремо одна від одної, а складають цілісну єдність. Основою, на якій тримається природа і все живе він вважав – божественне. Природа не має ні початку, ні кінця і зображується, як круг, коло тощо. Філософська концепція природи Сковороди розроблена на основі вчення про людину і світ. Оскільки їх сутнісною основою є божественне, то сутність природи він вважає божественною, він вважає, що "Бог і природа одне і те ж саме". Всесвіт розділяє на дві натури: одна – видима, друга – невидима. "Видима натура є природа, а невидима – Бог" [Сковорода Г. Твори: У 2 т. / Григорій Сковорода. – К.: АТ "Обереги", 1994. – (Гарвард. б-ка давнього українського письменства). Т. 2: Трактати, Діалоги. Причті. Переклади. Листи, С. 16].

Основна ідея філософського вчення Сковороди про природу – аналіз взаємопереходу протилежностей. У нього буття – єдність матерії і божественного. Він відкидав теорію креаціонізму, вважав, що природа розвивається за своїми законами і не потребує першопричини для свого розвитку. В основі природи лежить життя. Життя у нього символізується кулею, круглими предметами, які виражають найбільш завершену фор-

му. А коло, яке в кінці до самого себе повертається – також символ життя, життя дійсного, що в протилежність до усього емпіричного і конкретного само в собі живе, не потребує для себе чогось іншого, будучи само для себе основою і єдиноможливою метою своїх устремлінь [Кубаєвський М. Філософські роздуми Г. С. Сковороди про Бога, Людину і світ / Микола Кубаєвський. – Тернопіль: Видання інституту національного відродження України при Тернопільській Крайовій Раді НРУ, 1992. – 54 с. – (Серія філософська: число 2. Наукове видання: випуск V), С.48].

Отже, основними положеннями уявлення про живе є те, що все в світі по природі подвійне (матеріальне і божественне – боки єдності буття, а світ в цілому – цілосукупність буття). Уявлення про організацію виявляються в триєдності світів, що носять пізнавальний характер для людини.

Основи уявлень про живе Г. С. Сковороди були закладені вченням Києво-Могилянської академії, але розширювалися в силу ознайомлення з різними як науковими, так і літературними джерелами.

***П. М. Ямчук, докт. філос. наук, проф. УНУС, Умань
ndrvv1gmail.com***

УКРАЇНЬСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ: ДЖЕРЕЛА, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ГЕНЕЗА, СВІТОВИЙ ХРИСТОЦЕНТРИЧНИЙ КОНТЕКСТ

У даних тезах стисло концептуалізуємо наступні константи українського трансцендентального христоцентрично- христонаслідувального й софійного універсумів національної ідеї як визначальної аксіологічної парадигми українського буття.

По-перше. Не викликає жодних сумнівів те, що українська національна ідея походить у своєму, вже понад тисячолітньому стані й вигляді, від духовної філософії й визначеного нею діаріушу святого рівноапостольного князя – Володимира-Хрестителя. Саме він заклав основи світобачення як українського громадянського христонаслідувального суспільства, та й – в суголосі з ними – сформував засади киеворуської – української державності, започаткувавши процеси тривалого українського державотворення. Про істинність даної тези маємо безліч свідчень як літописного характеру (від "Повісті минулих літ Нестора-Літописця починаючи і через Галицько-Волинський літопис до літописів Самовидця й Самійла Величка включно), так і свідчень об'єктивних філософів – аналітиків з-за кордону, серед яких вирізняється постать Владіміра Соловйова, працю якого щодо феномену Володимира-Хрестителя та його визначальної ролі для духовної філософії Русі-України ми аналізували раніше в інших статтях.

По-друге. Українська національна ідея як ідея питомо христоцентрична, і в єдності з цим світоглядним чинником – христонаслідувальна – визначила собою сам дух і буттєві обшири української пасіонарності. Дух і буття, де жертвування світськими матеріальними пріоритетами завжди було важливішим від минушого, оскільки було спрямованим до морального й буттєвого

порятунку ближнього не лише від буттєвих небезпек, а й від "зваб і спокус" морального характеру. Про потребу такого порятунку, зосібна, вістив один із духовних нащадків Володимира-Хрестителя афонський чернець і український мислитель доби Бароко Іван Вишенський.

По – третє. Закладений Володимиром-Хрестителем та його прямими духовно-інтелектуальними спадкоємцями – Володимиром Мономахом, Ярославом Мудрим – пієтет до освіти відлунув – через декілька століть – у духовно-філософському феномені братських шкіл як форми збереження духовно-національної ідентичності, у феномені й діаріуші митрополита Петра Могили – засновника провідного на той час навчального закладу Східної Європи. Постає святого Дмитра Туптала, твори якого, як відомо, в дитинстві "списував", навчаючись з них духовної й звичайної грамоти Тарас Шевченко, універсальний ціннісно-смысловий дискурс та інтелектуальні здобутки Острозького й Мазепинсько-Чернігівського кола засвідчують це з переконливою яскравістю.

По-четверте. Навіть у часи лихолітного найтемнішого придушення національної ідентичності, Україна народжувала велетів світового масштабу. Народжувала саме тоді, коли, здавалося б нічого не провіщувало порятунку для української національної ідеї та відновлення самостійного державно-громадського буття. Принаймні приклади трьох велетів думки – Сковороди – Шевченка – Гоголя дозволяють нам твердити, що Володимирові ідеї не зникли нікуди навіть у часи, які жодним чином не були до такого типу національного самоідентифікування сприятливими. Поява таких особистостей та пов'язаних з ними нових етапів національного Відродження знову засвідчила незалежну від зовнішніх соціально-історичних обставин, а визначену волею Божою, христоцентричну пасіонарність української національної ідеї та визначеного нею способу діаріушу й буття українства.

І, зрештою, п'яте. В новітній Україні, що має не лише масштабний досвід освяченого Володимировим Хрещенням христоцентричного тисячоліття, не лише досвід жертвних голодоморів та христотерпного страдництва в тому числі й страдництва вже в новому – III Тисячолітті від Різдва Христового, годі скажитись на брак національної ідеї. Немає такого браку й не було його ніколи. Вчитайтесь у нашу духовну й буттєву історію і вона застереже нас від хибних висновків, від навіяних ззовні оманливих спокус і надання примітивних оцінок масштабним явищам буття нашого духу проявлених у світовому цивілізаційному контексті.

ЗМІСТ

Секція 12 "ПОРІВНЯЛЬНЕ РЕЛІГІСЗНАВСТВО, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ, ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

Алієв Р. Г. Шиїтські релігійно-правові школи (мазхаби)	3
Бардин М. Я. Апокаліптичні рефлексії у глобалізованому світі: основні тенденції в межах теології сучасного протестантизму	4
Монфаред Лайа Садат Бехешті Коран-світ-людина: онтологічно-ціннісний аспект	6
Богдановський І. В. Специфіка мунізму як сучасної синтетичної релігії	9
Валкевич О. М. Релігійна складова легіонерського руху в Румунії	11
Вініченко Б. О. Вплив Гаудія-вайшнавизму на формування сикхізму	13
Гамшєєва В. М. Поняття шлюбу у старообрядництві	14
Дем'яненко Ж. В. Екстремізм та тероризм: компаративний аналіз	16
Смельяненко Г. Д. Реінтерпретація світоглядних принципів екзистенціальної теології і філософії класичного екзистенціалізму у вченні Пауля Тілліха	18
Загурская М. А. Иудеи Крыма: анализ религий караимов и крымчаков	20
Заруцька О. А. Гене́за ісламської економічної доктрини в епоху Середньовіччя	22
Ішханішвілі А. А. Інтеграція поняття "кровна помста" в межі монотеїстичної християнської традиції	25
Калач Д. М. Міжрелігійний діалог: проблема семантики	28

Коваленко О. Ю. Історія поширення християнства на корейському півострові. Феномен корейських мучеників	30
Кожушко Т. В. Основні тенденції соціальної діяльності католицьких чернечих орденів та згромаджень в Україні періоду незалежності	31
Козар К. В. Проблема визначення жіночого аутодафе в контексті релігієзнавчих досліджень	34
Колісник М. І. Тексти Старого Заповіту як джерело ідей християнського місіонерства	36
Крисюк І. М. Формування ідеї Києва як "нового єрусалиму" в суспільно-релігійній думці Київської Русі.....	38
Кузев В. В. До питання про походження вогняного пекла в авраамічних релігіях	40
Луцан І. В. Концепція взаємин світської та церковної влад на Буковині в добу "перебудови"	43
Мельник Л. М., Харьковщенко Ю. Є. Особливості віровчення богородичного центру	45
Новенченко О. Ю. Феномен постаті Цадика-праведника в хасидизмі	48
Оржехівська І. Г. Феномен метро як випробування для християнина на прикладі київського метрополітену	50
Павленок М. В. Уявлення про загробне життя у скандинавів епохи вікінгів	51
Пасічник О. С. Найменування дитини як ритуал переходу	53
Рачитских Д. О. Смысловые корреляции понятия "промежуточное существо" в западноевропейской традиции философии религии и психологи.....	55
Ребров О. С. Сюрреализм и иконописная традиция	57

Рома А. І. Ідея судьби у давніх германців та народів Скандинавії.....	58
Сапьянова Л. Ю. Місце ордену єзуїтів в історії реформації	61
Смирнова М. С. Категория "святости" в православном дискурсе	62
Соколовський О. Л. Інтерпретація догмату святої трійці у вченні православної та помісної церков.....	64
Тетеря Я. І. Характерологічність давньослов'янської календарної символіки	67
Фенно І. М. Характеристики релігійного модернізму (на прикладі модерністської кризи РКЦ кіця XIX – початку XX ст.)	68
Фесенко А. М. Проведення антицерковної кампанії з ліквідації культу мощей на початку 1920-х рр. на території Східної України.....	70
Харьковщенко Є. А. Оцінки процесів християнізації Київської Русі в дослідницькій літературі.....	72
Черненко А. О. Роль культурних реплікаторів для розуміння релігійних ідей.....	75
Чувашова Д. Д. Вчення про служіння як спосіб формування жіночого ідеалу в протестантизмі	78
Швед З. В. Протестантський фундаменталізм як умова формування ідентичності	80
Яковець Л. М. Рукописна церковнослов'янська книга як складова християнської писемної культури	84

Секція 13 "АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ"

Алієв Р.Г., Лубський В. І. Коранічне трактування священної війни – "джихаду".....	86
Басаурі Зюзіна А. М. Науково-атеїстична критика іудейських свят та обрядів (на прикладі робіт А.І. Едельмана)	88

Бродецький О. Є. Антропологічно-ціннісні конотації етичного алгоритму вчення Августина Блаженного	90
Вітюк І. К. Війна в есхатологічних пророцтвах	92
Гамшесєва В. М. "Філософія воскресіння" М. Ф. Федорова.....	94
Герман Е. А. Сатанизм в современном обществе.....	96
Гололобова К. О. Зороастрійське вчення та витоки християнської етики та моралі.....	97
Дубина О. О. Релігія в публічній сфері: до питання природи релігійного феномену.....	99
Іщук Н. В. Обриси християнської антропології спілкування	101
Капріцин І. І. Соціально-оціночна рефлексія релігійного реформаторства князя Володимира.....	104
Кисельов О. С. Трансформації радянського релігієзнавства часів перебудови (український контекст).....	106
Коваль А. Я. Метарозповіді Ліотара та християнство (на основі книги Джеймса Сміта "Церква і постмодернізм")	108
Кондратьєва І. В. Феномен іконошанування в традиційній культурі України.....	111
Крыжная Е. В. Об особенностях религиозного познания действительности	114
Макаров Л. В. Ідеї іконоборства в античній філософії	115
Матвійчук Н. О. Ідея взаємодії релігії та гуманізму у праці "прагматизм – нова назва деяких старих способів мислення" Вільяма Джеймса	118
Мелехова О. С. Взаємодія права та релігійно-моральнісних норм в сучасному суспільстві	120

Нетецька Є. В. Методологічні аспекти дослідження символу	122
Павлов Ю. В. "Десакралізація" феномена релігії в современном европейском обществе	124
Пилецкий Е. А. Эволюционные предпосылки религиозной сопричастности и ее трансцендентного источника	127
Севастьянів У. П. Apple religion: четверта світова релігія чи корпоративний феномен.....	128
Сороченко Е. Д. Особенности толкования основных понятий в контексте кашмирского шиваизма	131
Шеховцова В. А. Гріхопадіння в історії релігії, як загальнорелігійний феномен.....	132
Яроцька О. В. Секулярна детермінація кризових явищ в сучасному християнстві	134

Секція 14

"ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОСТІ В СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ"

Богачик П. П. Сучасні проблеми українського суспільства як наслідок втрати високої релігійної свідомості	136
Бортнікова О. Г. Протестантизм як організація та інструментарій пошуку ідентичності у конфесійному полі України (в контексті теорії релігії Н.Лумана)	138
Буряк Н. Б. Агресивність та деструктивність в людській природі за Еріхом Фроммом	141
Гераськов С. В. "Нерелігійна релігійність": японський сценарій секуляризаційних процесів	144
Горєвой Д. О. Генеza політичних аспектів сучасного православного фундаменталізму.....	146
Задоянчук О. О. Поліконфесійність в українському інформаційному просторі.....	148

Запорожець В. А. Державно-конфесійні відносини в Україні	149
Кот Р. Ю. Концепція Дар аль-іслам та Дар аль-куфр в контексті боротьби з ісламським екстремізмом.....	152
Лавренюк В. Ю. Значення кольору в релігійних символах.....	153
Ломачинська С. В. Роль інтернет – видань УПЦ у пропаганді патріархальних сімейних цінностей.....	155
Марченко А. О. Умови моральної законності війни в контексті соціальної доктрини католицької церкви.....	157
Михайловский А. А. Феномен есхатології в контексте современной техногенной цивилизации	160
Мозоль М. В. Кіберрелігія як наслідки впливу інформаційних технологій на релігійне життя	162
Ордуханов С. А. Поширення марновірств як наслідок секуляризації суспільства	163
Середа Г. В. Методологічне значення типології релігійних організацій Ернста Трьольча.....	165
Симон М. П. Роль релігійного фактора в контексті політичних та духовних трансформацій українського суспільства.....	167
Старовойт І. М. Етапи становлення ґендерних досліджень: релігієзнавчий аспект.....	169
Стефанов С. Д. Діяльність папства у сфері охорони здоров'я.....	171

Секція 15 "АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ "

Вакулик І. І., Бушміна І. Кольорова символіка та її роль у становленні європейського світогляду.....	172
Волошин М. В. Християнська символіка у творчості О.С. Пушкіна як інструмент опису феномену духовного становлення особистості.....	176

Губіанурі М. Б. Раціональні спроби трактування феномену візіонерства у контексті осмислення стосунків релігії та науки кінця 20-го – початку 21-го століття	178
Гурська Л. В. Проблеми секуляризації: український контекст	181
Золотухіна В. В. Теоретичний рівень релігійної свідомості: культові дії.....	183
Ісаєнко М. М. Вітчизняне державотворення в філософсько-українознавчому аспекті	185
Кобетяк А. Р. Ризики міжконфесійних конфліктів у контексті глобалізації.....	186
Кононенко О. Т. Проблема символізації архетипів	188
Лещенко А. М. Модус християнського релігійного символу	190
Ломачинська І. М. Релігійна комунікація як засіб ведення інформаційної війни в Україні	192
Маевская Л. Б. Особенности психологии современного экстремизма	194
Майданевич Л. О. Взаємозв'язок релігійної та правової свідомості: релігієзнавчий аспект	196
Мартич Р. В. Гуманістичний потенціал східнохристиянських учень про живе	199
Мігач А., Степанюк О. Зміни в поведінці та ставленні до своїх емоцій в людей практикуючих сидячу медитацію.....	200
Пітулей В. В. Основи інтегративної християнської психотерапії.....	202
Предко Д. Є. Варіативні моделі походження релігійних почуттів	204
Предко О. І. Релігієзнавчі можливості трансперсональної психології	206
Присухін С. І. Любов до істини в неомістських інтерпретаціях Івана Павла II	208

Рева Н. О. "Мазохизм и страсти Христовы"	212
Рик М. С. Молитва як богопізнання у творчості Г. Сковороди	214
Савосько А. А. Символіка лабіринту у творчості Я.Коменського	216
Соломаха І. Г. Х.У. Фон Бальтазар про взаємозв'язок віри та любові.....	218
Стадник М. М. Антропологічно-релігійні інтенції у вченні Григорія Сковороди	220
Ямчук П. М. Українська національна ідея: джерела, трансцендентальна генеза, світовий христоцентричний контекст	222

Наукове видання

ДНІ НАУКИ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(20-21 квітня 2016 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,5. Наклад 130. Зам. № 216-7717.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл20.
Підписано до друку 31.03.16

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, 01601, м. Київ
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02