

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2017

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(25-26 квітня 2017 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 6



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **Р. Сапелько**, д-р філос. наук, проф. (**Roman Sapeńko**, Dr.hab. Prof., University of Zielona Góra, Poland); **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.; **С. М. Оксамитна**, д-р соціол. наук, проф. (НАУКМА); **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **М. Л. Ткачук**, д-р філос. наук, проф. (НАУКМА); **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 № 7 від 27 березня 2017 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2017", Міжн. наук. конф. (2017 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 6. – 236 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", 2017

Секція 13

РЕЛІГІЙНА ТРАДИЦІЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Р. Г. Алієв, студ., КНУТШ, Київ

ДЖЕРЕЛА МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА

Усього виділяють чотири джерела мусульманського права: 1). Коран – Священне писання ісламу; 2). сунна, а також письмові традиції, пов'язані із пророком Мухаммедом; 3). іджма (єдина згода мусульманської общини); 4). кияс ("судження за аналогією").

Усіма дослідниками мусульманського права Коран визнається першим і основним джерелом. Розглядаючи Священне писання християн, Біблію, зазвичай ніхто не наважується оголосити його джерелом юридичного права, що є абсолютно вірним. У відношенні Корану маємо прямо протилежну точку зору, оскільки в ісламській традиції немає чіткого розмежування між етикою, правом, політикою і т.д., що призводить до "злиття" релігійної та правової свідомості, і в результаті Священне писання набуває, строго кажучи, статусу юридичного регулятора або джерела юридичного права. На відміну від держав, де іслам є офіційною релігією, у християнських європейських країнах співвідношення права і релігії є рухливим та динамічним процесом. З плином часу, історичний розвиток цих країн призвів до повного або часткового відокремлення права та релігії як соціальних регуляторів, завершився процес секуляризації.

Сьогодні в мусульманському світі йдуть суперечки з приводу того:

- чи потребує шаріат (дозволимо у даному контексті ототожнення шаріату із мусульманським правом) вдосконалення або він може обслуговувати інтереси розвитку мусульманського суспільства і в сучасних умовах без будь-яких змін;

- яким є співвідношення шаріату (мусульманського права) і позитивних законів (джерел юридичного права), і чи може шаріат замінювати в сучасних умовах норми юридичного права;

- якими є перспективи формування єдиної ісламської держави у відповідності з вимогами Корану, сунни та ін. джерел мусульманського права;

– чи забезпечує шаріат права людини та чи є необхідність у прийнятті світських законів, які були б вищими за своєю силою, ніж норми шаріату;
– якщо визнати в суспільстві верховенство мусульманського права, то як бути з недоліками шаріату щодо того, що в ньому відсутні норми публічного права, містяться приписи, які обмежують права і свободи мусульманських жінок і т. д.

Мова йде не про визнання шаріату у вигляді юридичного права, а про можливість використання шаріату в якості заміника юридичного права. Мається на увазі не розвиток ісламу в рамках, встановлених юридичним правом, а можливість розвитку ісламу й зводу його правил (мусульманського права) як універсальної верховної сили, що підпорядковує під себе усе світське, включаючи і юридичне право.

З метою доведення юридичності мусульманського права, Л. Сюкіяйнен намагається надати терміну "мусульманське право" різні значення. Усього їх два. У широкому значенні під ним слід розуміти комплекс тісно взаємопов'язаних і таких, що доповнюють одна одну норм, що відносяться до різних видів соціальних регуляторів, серед яких можуть бути виявлені як юридичні, так і релігійні, моральні правила поведінки і звичаї. Для позначення такого цілісного мусульманського механізму соціального регулювання допустимо застосовувати термін "шаріат", який повністю відповідає поняттю мусульманського права у вузькому, власному сенсі. В останньому значенні дане право являє собою систему юридичних норм, які хоч і тісно пов'язані з релігійною свідомістю, але виступають, перш за все, в якості правових регуляторів, що забезпечуються державою. За такого підходу до природи та сутності мусульманського права виникає доволі багато питань. Перш за все, сам розподіл мусульманського права на такі два види не ґрунтується на об'єктивних явищах, тобто у широкому сенсі – це шаріат, а у вузькому – це система юридичних норм. Але ніхто не говорить про іудейське або індуське право в широкому чи вузькому сенсі. Так само і мусульманське право – воно і є власне поняття з конкретним змістом.

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

АПОКАЛІПТИЧНІ ОЧІКУВАННЯ В СУЧАСНІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ЛІТЕРАТУРІ СВІДКІВ ЄГОВИ

Процеси глобалізації, збільшення ролі інформаційних мереж, розвиток технологій, забруднення навколишнього середовища, природні катастрофи, що загрожують підвести згубний підсумок всієї історії людського роду – на цьому ґрунті актуалізувались очікування й передчуття кінця світу.

Цікавими в цьому контексті є апокаліптичні рефлексії, виражені в релігійній літературі Свідків Єгови. Пророцтва про кінець світу в релігійній літературі Свідків Єгови висвітлені в серії видавництва "Тисячолітня зоря", в таких книгах: "Час наблизився", "Хай прийде царство Твоє". Сучасне тлумачення апокаліптичних пророцтв подається у двох виданнях: "Свідки Єгови – провісники Царства Бога" та "Об'явлення. Його величний апогей вже близько!" [Об'явлення. Його величний апогей вже близько! – New York: Watchtower Bible and tract society; Brooklyn, New York: International Bible students association, 1995. – 320 с.]

Свідки Єгови задаються питанням: "чи ми живемо в останні дні?", "кінець близько?". Зараз здійснюються всі передречені у Біблії події, які вказують на початок Апокаліпсису. Свідки Єгови наводять ознаки, які наближають здійснення Апокаліпсису, зокрема: війни, голод, хвороби, стихійні лиха і катаклізми, епідемії, екологічні проблеми та ін. [WatchTower Bible and Tract Society. What Does The Bible Really Teach? – Germany, – 2005. – Р. 89]. Вихід вони вбачають лише в новому світі, де панує небесний уряд Ісуса Христа (Об. 21:3, 4). "Горе землі та морю, до вас-бо диавол зійшов, 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 опасності. Можно ли ее спасти? – Бруклин, Нью-Йорк, США.- 1996, январь.- С.12]. Але це також є частиною задуму Божого.

Єговісти 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]. Армагеддон принесе людству не загибель, а, по суті, порятунк, оскільки цю битву переживе "великий натовп" Божих служителів (Об. 7:9, 14).

Можна виділити основоположні ідеї Свідків Єгови в даному контексті: проголошення другого приходу Христа на Землю у періоди найбільших загострень соціальних, політичних та економічних суперечностей; акцент на Тисячолітньому Царстві на Небі як втілення найбільш бажаних мрій більшості віруючих; протиставлення світської влади як недосконалої, досконалому Божественному укладу. [Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації / В.І. Докаш ; Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ. – Чернівці ; К. : Книги-XXI , 2007. – 544 с.]

Свідки Єгови визначають "кінець", як кінець тільки для цього світу та перехід до іншого виміру – царства Єгови. "Кінець часів" та подальші події

вони пов'язують з другим пришествям Христа. Тому в центрі їх вчення є пророка хронологія приходу Христа, воскресіння святих, вознесіння помазаних на небо [Прайс Е. Б. Свидетели Иеговы / Е. Б. Прайс. – Калининград: Церковь Христиан-Адвентистов Седьмого Дня, – 1994. – 176 с.].

Кінець світу в Біблії названо "великим днем Всемогутнього Бога" й "Армагеддоном" (Об. 16:14, 16). Щоправда, існує чимало суперечливих релігійних пояснень цієї теми і дивних, химерних описів кінця. Однак Біблія говорить про кінець чітко і однозначно: вона показує, що таке кінець. [Is the End Near? [Електронний ресурс] // Watchtower Bible and Tract Society of New York. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.jw.org/en>]

Свідки Єгови спростовують хибні уявлення про кінець, і акцентують увагу, що Бог не знищить землю. Важливо також, що кінець розпочнеться тоді, коли запланував Бог – у свій "визначений час".

В розумінні Свідків Єгови, кінець – це:

1. знищення невдалого правління людських урядів "земних царів з їхніми військами, які зібрались, щоб воювати проти того, хто сидів на коні, та проти його війська" (Об. 19:19);

2. закінчення війн, насилля і несправедливості;

3. суд над людьми, яким подобається цей безбожний світ.

Після кінця, наступить новий час. "[Бог] витре кожную сльозу з їхніх очей, і вже не буде ні смерті, ні жалоби, ні голосіння, ні болю. Колишне минуло". А той, хто сидів на престолі, сказав: "Ось я творю все нове" (Об. 21:4, 5).

Свідки Єгови наголошують, що Боже Царство приходить не для знищення землі, але щоб знищити світ Сатани. Боже Царство приходить, щоб виконати Божу волю на землі, як є на небі. [Is the End Near? [Електронний ресурс] // Watchtower Bible and Tract Society of New York. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.jw.org/en>].

Варто зазначити, що звістка про Апокаліпсис – позитивна, на думку Свідків Єгови. Адже книга Об'явлення починається і закінчується словами про те, що ті, хто читає, розуміє і виконує написане в ній, будуть щасливі (Об. 1:3; 22:7).

Крім цього, Свідки Єгови вірять, що в 1914 році було встановлене Боже Царство і Ісус почав правити у ньому як Цар (Об. 1:10). Тому вони очікують найближчим часом події, передречені в Об'явленні.

Таким чином, релігійна література Свідків Єгови пронизана апокаліптичною проблематикою в світлі сучасних проблем. Спасіння від всіх сучасних загроз та викликів вони вбачають лише в новому світі, яким пануватиме уряд Всевишнього.

ЖІНКА В ІУДАЇЗМІ ОЧИМА РАДЯНСЬКИХ НАУКОВИХ АТЕЇСТІВ

Перша Радянська Конституція 1918 р. надала жінкам рівні права з чоловіками, але разом з тим заборонила незалежні жіночі організації. В середині 90-х рр. XX ст. соціальна політика держави, спрямована на емансипацію жінок, отримала назву "державний фемінізм" [Comparative State Feminism, Eds. Stetson D., Mazur A., London, 1995]. Релігійний світогляд вступав у протиріччя із багатьма аспектами нового соціалістичного ладу, в тому числі й в сфері прав та обов'язків жінки в сім'ї та суспільстві. Відтак невід'ємною частиною науково-атеїстичної пропаганди стала критика традиційного релігійного ставлення до жінок загалом, і в іудаїзмі зокрема. Отже, метою даної доповіді є представити концепцію науково-атеїстичної критики становища жінки в іудаїзмі.

Зазвичай критика іудейського ставлення до жінки починалася з історії створення жінки, яку Бог зробив з частини чоловіка, тим самим підкреслюючи її підкорений статус: "Адама він [Бог] нібито зробив з "праху земного" і вдихнув у нього свій дух, а от Єву – з Адамового ребра і духа свого їй не вдихнув" [Кичко Т., Іудаїзм без прикрас, К., 1963, С. 105]. Науковий атеїзм всіляко підтверджував принизливе становище жінки в іудаїзмі: "Різні багаточисельні повчання та приписи Тори, Талмуду та молитви покликані виховати жінку в дусі послухання та рабської покорі чоловікові – голові родини" [Эдельман А., Именем бога Ягве, Ужгород, 1963, С. 13]. Т. Кичко пише: "За вченням іудаїзму, жінка повинна бути цілком безправною, вона навіть прирівнюється до злочинців та рабів і потрібна чоловікові лише для того, щоб задовольняти його фізіологічні потреби та народжувати дітей" [Кичко Т., Іудаїзм без прикрас, К., 1963, С. 106]. М. Шахнович зазначає: "Жінка потрапляє в рай, за словами рабинів, не так, як чоловік, який потрапляє туди за добрі справи, а в тому випадку, якщо [...] проводить чоловіка або сина до синагоги, і то в раю жінка буде сидіти біля ніг чоловіка та підносити йому воду" [Шахнович М., Кому служит "религия Израиля", М., 1930, С. 69]. Але величезна проблема полягає в тому, що автори цих тверджень не посилаються на жодні іудейські першоджерела, а відтак правдивість останніх видається сумнівною.

Сам інститут шлюбу також критикувався. Засуджувався вік наречених (12 років для дівчат та 13 для хлопців), але якщо не одружувалися до 20 років, то це також погано. Ранній вік одруження пояснюється легкістю розривання шлюбу в іудаїзмі. А стародавній обряд укладання шлюбу (обручка, ктуба, свідки та фраза "Ось ти посвячуєшся мені цією монетою (або обручкою) за законом Мойсея та Ізраїля") називається в науково-атеїстичній літературі "бліц-шлюбом". Але в цей час (за відсутності можливості укладання релігійного шлюбу в синагозі) віруючі євреї саме так одружувалися в СРСР [Бренман Р., Іудаїзм на службі сіонізму,

К., 1973, С. 43]. Критикувалася полігамія, заборони на яку немає в Торі, але ще у Х ст. рабейну Гершом бен Єгуда (Меор га-Гола) ввів заборону на полігамний шлюб, яку підтримала більшість ашкеназської діаспори, а вже у 1951 р. полігамію заборонили в Ізраїлі на державному рівні [Моногамія и полигамия // Электронная еврейская энциклопедия. Режим доступу: <http://eleven.org.il/?mode=article&id=12829&query=%CF%CE%CB%C8%C3%C0%CC%C8%DF>].

Відомо, що в іудаїзмі довгий час практикувався левіратний шлюб, тобто обов'язковий шлюб між молодшим братом померлого та його бездітною вдовою. Це робилося для того, щоб продовжити рід померлого та взяти на утримання вдову. Але якщо молодший брат відмовлявся від цього шлюбу, то над ним проводився обряд халіца в присутності рабинського суду та свідків. В книзі "Іудаїзм на службі сіонізму" говориться, що цей обряд принижує жінку, оскільки вона знімає черевик з ноги свого дівера та плює йому в обличчя [Бренман, Іудаїзм на службі сіонізму, К., 1973, С. 48], але обряд халіца покликаний принизити саме дівера, який не хоче виконувати свій обов'язок і одружитися з вдовою. Також науковими атеїстами згадується проблема агунот (заміжних жінок, які з різних причин розлучені з чоловіком, але не має права вийти повторно заміж, оскільки її чоловік не дав їй листа про розлучення або він зник без вісті). Ця проблема постала особливо гостро після Голокосту, оскільки багато жінок, з точки зору Галахи, опинилися в статусі агунот, і вирішення їй не було знайдено й до сьогодні.

Особливої критики з боку радянських авторів заслужили правила омовіння в мікве (басейн для ритуального омовіння). В книзі Т. Кичка так характеризується цей процес: "Після родів і певного фізіологічного періоду жінка зобов'язана пройти принизливий стародавній обряд "мік-ви" – очищувальне обмивання при синагозі" [Кичко Т., Іудейська релігія, її походження і суть, К., 1957, С. 39]. Але чомусь цей обряд інтерпретується наступним чином: "Через всі обряди і звичаї іудаїзму червоною ниткою проводиться думка, що жінка не може вважатись за людину" [там само]. Автор не згадує той факт, що омовитися в мікві повинні також і ті, хто навертається в іудаїзм, а хасидські громади практикують щоденне омовіння чоловіків перед ранковою молитвою.

На завершення критики іудейських поглядів на жінку радянські автори зазвичай вказували на положення жінки в Радянському союзі, наголошуючи, що саме тут жінка може приймати активну участь у керівництві державою, вона має рівні права на освіту та на рівну оплату праці: "Мільйони і мільйони радянських робітниць, колгоспниць, інтелігенток вносять великий вклад у будівництво комунізму. [...] В який би науковий заклад ми не заглянули, якою б галуззю науки не поцікавились – скрізь побачимо невтомних, допитливих жінок-учених, що день у день розвивають нашу науку" [Кичко Т., Іудаїзм без прикрас, К., 1963, С. 110-111].

Підсумовуючи все вищезазначене можна дійти наступних висновків. Звичайно, оскільки сакральні тексти іудаїзму складалися в епоху патрі-

архату, то в них неодноразово підкреслюється підпорядковане положення жінки порівняно з чоловіком. Але науково-атеїстична критика радянських часів допускається багатьох помилок, викривлень та похибок при інтерпретації іудейських законів стосовно жінок. Критикується абсолютно все: починаючи від тексту Тори до релігійного законодавства в сучасному Ізраїлі. Крім того, не бралися до уваги зміни в інтерпретації певних законів, які робили іудейські теологи протягом багатьох століть. Іудаїзм також подається як монолітна релігія, тобто не бралися до уваги відмінності між ортодоксальним та іншими напрямками іудаїзму, наприклад реформованим, які чітко показують гендерно врівноважену позицію щодо становища жінки. Ми припускаємо, що це було зроблено навмисно аби якомога сильніше дискредитувати іудаїзм в очах не тільки самих євреїв, але й оточуючих їх народів.

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

ТАФСІРЫ (ТОЛКОВАНИЯ) СВЯЩЕННОГО КОРАНА

В тафсирах, автором которых является Ноамани, встречаются повествования про Амира аль-муминина (мир ему!). Автор используется аяты Корана в качестве аргументации: "Аллах говорит: "Когда этот день наступит, ни один человек не заговорит без Его соизволения. И среди них будут несчастные и счастливые. Несчастные пребудут в Огне, где они будут хрипеть и реветь. Они пребудут там вечно, пока существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного. Воистину, твой Господь вершит то, что пожелает. Счастливые пребудут в Раю. Они пребудут там вечно, пока существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного" -

يَرْوُ شَهيقًا فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَوْا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَوْجٌ يَوْمَئِذٍ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ " وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِيهَا خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ "الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ " Это означает, что небеса и земля существуют вплоть до Судного дня.

В Коране говорится не про один Рай, а про Райи. "Люди делятся на две группы: несчастные и счастливые. Несчастные пребудут в вечном Огне, в котором есть и земля и небо, а счастливые – в вечном Рае, где существует земля и небо". Слово "бессмертные" – "خلود" в современном языке обозначает "непрерывность, вечность", однако изначально это слово не употреблялось в этом значении (как то, что не имеет конца), а обозначало нечто, что остается. Если по отношению к этому слову применить наречие, то его бы истинная дефиниция не изменилась. В Коране встречаем: "Они пребудут там вечно..." – "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ" – "وَالْأَرْضُ" то есть они существуют до тех пор, доколе есть небо и земля. Слово "вечно" не употреблено в значении бесконечности, поскольку если бы это было так, то мы бы не использовали фразу "доколе есть

небо и земля". Таким образом это означает что они пребывают там постоянно и всегда покуда есть земля и небо.

Амир аль-муминин трактує цей аят так: Рай і Огонь, згадані в Корані "пребывающие вечно" – "ما دامت السماوات و الأرض", мають відношення до періоду перед Судним днем, оскільки внаслідок Судного дня Небо і Земля исчезнуть, будуть знищені, а саме настання Судного дня буде супроводжуватися безпосереднім перетворенням неба і землі: "Воскресіння змінить небо і землю".

Сам аят уже вказує, хоча по відношенню до нього можна навіть утверджувати, що він явно акцентує, що є те, що ще до Судного дня опиниться в Огоні, а після настання цього дня будуть вкриті в більш страшний палаючий Огонь. Амір Альмуминин висловлюється по цьому приводу, говорить, що в День суду не буде ні ранку, ні вечора, ні полудня, оскільки вони мають відношення до періоду перед цим Днем: "...для них там приготовлено їх доля вранці і після полудня" – "و لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا". Ми читаємо в Корані, що праведники відпочивають в Раї, де немає сонця, яке б обпалювало їх і доставляло їм дискомфорт, не буде і пронизуючого морозу: "...і не побачать там ні сонця, ні тьми" – "لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا". Таким чином, в День воскресіння Сонце і Луна перевернуті і розміщені в Аду, тому вони не спостерігаються в цей День – їх просто вже не існує. А якщо немає Сонця і Луни, то значить – в цей День немає і відміння між раннім часом і вечірнім.

О. М. Бібік, магістр релігієзнавства, ГО "МАР", Київ
aleks.7.pad@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ ПЕРЕКЛАДУ КОРАНУ ЯПОНСЬКОЮ МОВОЮ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Вивчення історії та особливостей розвитку ісламу є однією з найбільш актуальних проблем сучасного релігієзнавства. Дослідження історії ісламу в Україні зосереджені навколо регіонів Близького Сходу, Європи і Центральної Азії. Натомість питання особливостей та специфіки розвитку ісламу в країнах Далекого Сходу знаходиться на стадії розробки. Наше дослідження присвячено висвітленню особливостей становлення ісламу в Японії через розгляд історії перекладів Корану японською мовою.

Розвиток ісламу в Японії відбувався паралельно зі значними політичними та економічними змінами. Однією з рухових сил для розвитку ісламу у цей період (кінець XIX – перша половина XX ст.) була ідеологія паназіатизму, якою захоплювалась більшість мусульманських вчених та мусульман. Історія та варіації перекладів Корану японською мовою відображають згоду віруючих та дослідників адоптувати ісламський культурний текст під японську ментальність, що виражається через

лінгвістичні та стилістичні особливості кожного перекладу. На даний час відомо сім повних перекладів тексту Корану японською мовою.

Перші два переклади були виконані не з оригінального тексту. Найперший з відомих перекладів належить Сакамоно Кен'їчі (яп. 坂本健一, ?-1930 р.) – японському історику, який в 1898 році закінчив історичний факультет Токійського Імператорського Університету (яп. 東京帝国大学史学科). Згідно з "Всесвітню енциклопедією" (яп.

「世界大百科事典」- секай даіхякка дзітен) після закінчення університету Сакамото здійснив паломництво до Мекки. Переклад смислів Корану було виконано з англійського тексту авторства Дж. М. Родвелла (1808–1900 рр.) та в 1920 році в Токіо опубліковано у XIV та XV томах збірки "Світові священні писання" (яп. 「世界聖典全集」 секай сеітен зенсю:). Метою випуску збірки було ознайомлення японців зі світовими релігіями, тому більшість термінів західних релігій було адоптовано під японські: так "Аллах" перекладається як "камі" (яп. 神 – дух) а "благодать" як "токуся" (яп. 特赦 – амністія). Цей переклад вважається інтерпретацією або адаптацією тексту Корану під японське мислення та не користується широкою розповсюдженістю серед мусульман. Однак ця робота, як і інші праці Сакамоно Кен'їчі (такі, як "Легенди про Муххамеда" 「ムハメッド伝」 - мухамаддо-ден, 1923 р.) була першою спробою познайомити японського читача з оригінальними текстами та вченням ісламу і має важливе значення для історії японських мусульман.

Другий переклад належить групі японських вчених та перекладачів і також не є поширеним серед мусульманської спільноти. Переклад було почато в серпні 1935 року Такахасі Горо (яп. 高橋五郎, 1856-1935 рр.) – перекладачем низки західних літературних та священних текстів (наприклад Євангеліє, Гьоте, Ф. Бекона) та в 1938 році закінчено Аріга Амадзю (яп. 有賀阿馬土, 1868-1946 рр.). Замовником перекладу був сам Аріга – японський мусульманин та прихильник ідей паназіатизму, що відігравав значну роль в розповсюдженні ісламу в Японії. Коментуючи переклад Сакамоно Кен'їчі, Аріга пише, що він важкий для розуміння та для перекладу такого складного тексту, як Коран, потрібно звертатися до професійного перекладача. Переклад вийшов в 1938 році в Токіо під назвою "Святий Коран: Писання Ісламу" (яп. 「聖香蘭經: イスラム教典」 - сеі ко:ран кеі: ісурамукьо:тен). Даний переклад, також виконаний з європейських мов, спирається на терміни та поняття сінто (так, "Аллах" у даному випадку перекладається як "окамі": яп. 大神 – "великий дух") та вважається адаптацією оригінального тексту до особливостей японського мислення.

Автором першого перекладу Корану з оригіналу був відомий філософ та ісламознавець Тосіхіро Ідзуцу (яп. 井筒俊彦, 1914-1993 рр.), автор багатьох наукових робіт з ісламської та буддистської філософії. Тосіхіро був випускником та пізніше професором Приватного Університету Кей'о (яп. 慶應義塾大学 – кейо: гідзюку даігаку), де вивчав економіку та англійську літературу. Він знав близько 30 мов, у тому числі російську,

древньогрецьку, арабську та латинь. Переклад Корану "Ко:ран" (яп. 「コーラン」 - ко:ран) було завершено у 1945 році та опубліковано видавництвом "Івасакі Сьотен". Особливістю даного перекладу було використання розговорного стилю японської мови "ко:го" (яп. 口語), натомість літературного – "бунго" (яп. 文語), який зазвичай використовується для перекладу священних текстів. Це відображаються, у томі числі, у виборі термінів: так, "покаяння" він перекладає як "каісюн" (яп. 改悛 – розкаяння), "добитися успіху" як "еітацу" (яп. 栄達 – слава, блискуча кар'єра). Переклад Тосіхіро Ідзуцу й досі залишається одним з найбільш відомих японських перекладів Корану.

Досить відомим є також переклад Окави Сюмея (яп. 大川周明, 1886-1957 pp.) – філософа, ісламознавця, політичного діяча та прихильника ідей паназіатизму. Існують різні точки зору на те, з якої мови було виконано переклад: В. Молодяков вважає, що Окава користувався лише китайською та європейськими мовами, Г. М. Кремер та Сельчук Есембель пишуть, що він знав й класичну арабську. На відміну від попередніх перекладачів, для адаптації ісламських понять Окава використовує буддиські терміни: наприклад, коли Аллах характеризується як "Володар Світу" сам "світ" перекладається як "сангаї" (яп. 三界 дослівно "три світи", тобто три сфери життя та смерті). Переклад вийшов у 1950 році в видавництві "Івасакі Сьотен" в Токіо під назвою "Коран" (яп. 「古蘭」 - коран). Але через те, що Окава не був мусульманином, цей переклад не визнано Японською Асоціацією Мусульман та не розповсюджено серед мусульман.

Першим японським мусульманином, зробившим переклад Корану з оригіналу був Рьоічі Міта (яп. 三田了, 1892 – 1983 pp.), відомий також під ім'ям Умар Міта. Як і інші перекладачі, Рьоічі написав низку робіт з ісламу ("Розуміння ісламу", "Вступ до ісламу") та був прихильником паназіатизму. Для адаптації ісламських понять Рьоічі використовує терміни як буддиської, так і християнської філософії: "блаженство" перекладається як "мегумі" (яп. 恵み – милосердя), "благодійність" як "ходокосі" (яп. 施し – милостиня). Переклад було опубліковано у 1972 році під назвою "Святий Коран: переклад та коментар" (яп. 「聖クルアーン: 日亜対訳・注解」 - сеі кураа:н ничіа таіяку чу:кай) та визнано Японською Асоціацією Мусульман. Таким чином, історія перекладів Корану японською мовою відіграє важливу роль в становленні та розумінні ісламу в Японії. Особливістю японських перекладів Корану є можливість кожного перекладача передати специфічні терміни ісламського тексту через відомі японцям концепти інших релігій: насамперед сінто та буддизму. Кожний з цих перекладів відіграє свою соціальну та релігійну роль. Метою розглянутих перекладів Корану був як релігійний пошук віруючих так і науково-дослідницькі інтереси інших вчених. Подальший розгляд представленої теми відбуватиметься через докладніший аналіз перерахованих перекладів Корану та вивчення їх лінгвістичних та стилістичних особливостей.

І. В. Богдановський, докт. філос. наук, УДФСУ, Ірпінь
О. Г. Льовкіна, докт. філос. наук, УДФСУ, Ірпінь
peggy@ukr.net

ФЕНОМЕН ЕКУМЕНІЗМУ І РПЦ: АСПЕКТИ ВЗАЄМОДІЇ

Для забезпечення постійного діалогу між представниками християнських церков, координації дій в соціальному служінні, а також для вирішення спірних питань, що виникають між християнами, на рубежі XIX–XX століть виник і почав розвиватися рух екуменізму (від гр. – всесвіт, життєвий світ). Об'єднуючим фактором в цьому русі є сама приналежність до християнства і спільна віра в Ісуса Христа. Впровадження поняття "екуменічний" відбулось на Другій Всесвітній конференції руху "Життя і діяльність" у червні 1937 р. в Оксфорді. Це поняття вживалось для позначення мети (яка повинна ще бути виявлена і здійснена) про історичну єдність християнської церкви як братства християн, які визнають єдиного Господа. Натомість, зазначимо, що з православного погляду факт реального історичного буття єдиної святої соборної апостольської церкви засвідчено в дев'ятому члені символу віри. Тобто православні самі себе (і лише себе!) вважають істинною християнською церквою. З погляду православ'я усі інші християнські церкви (їх називають "інославною") розглядаються як єретичні й об'єднання з ними стане можливим лише тоді, коли вони повністю перейдуть у питаннях віри й культу на православні позиції. Визнання інославної хрещення і хіротонії не призводить до визнання всіх інших таїнств. У словах Святішого Сергія (Страгородського), який став у 1943 р. патріархом РПЦ, розкрито сутність цієї позиції: "Хоча і дієві деякі таїнства в інославних, хоча вони і мають право на ім'я християн..., хоча й залишаються в огорожі церковній і навіть на паперті, все ж в церковній Євхаристії вони не беруть участі. Не сполучаються між собою дві Христові Євхаристії, однаково істинних їх бути не може, як не може бути двох Христів і двох Церков" [Митрополит Сергий (Страгородский). Отношение церкви христовой к отделившимся от нее обществам [Электронный документ]. – Режим доступа: <http://predanie.ru/bez-avtora/book/83546-pravoslavie-i-ekumenizm/#toc9>].

В екуменічному русі середини XX ст. досягнення єдності у вірі було лише однією з декларованих цілей руху, до того ж не завжди домінуючою. Більшість протестантів в питанні про церковну єдність надихалися ідеями інтерконфесіоналізму, тобто рівноправної взаємодії різних гілок християнства. Таким чином інтеграція до екуменічного руху робила ту чи іншу церкву частиною величезного цілого і неминуче накладала на неї певні зобов'язання, прийняття яких могло входити в протиріччя з її традиціями. Для ієрархів РПЦ особливої гостроти набуло тоді питання про допустимість для православних брати участь в спільних молитвах з інославною. Серед православних священників не могло не виникнути питання щодо доцільності власної участі в екуменічних зустрічах на таких умовах. Про те, наскільки ці побоювання були обґрунтовані, свід-

чить визнання протопресвітера Олександра Шмемана, який брав особисту участь в єкуменічному русі, починаючи ще із Асамблеї 1948 р. Він, морально підтримуючи єкуменізм, тим не менше заявляв, що характерною особливістю участі православних в єкуменічному русі є те, що протестанти їм "з самого початку призначили цілком певне місце, роль і функцію в рамках цього руху. Це призначення ґрунтувалося на західних богословських та еклезіологічних передумовах і категоріях та видавало чисто західне походження самої єкуменічної ідеї... Ми стали представниками і носіями поглядів і позицій, які самі ж ледь погоджувалися визнати своїми і які насправді глибоко чужі нашому Переданню" [Шмеман Олександр, прот. Єкуменическая боль [Электронный документ]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/3771>].

РПЦ приєдналась до єкуменічного руху лише в 1961 р. Підключення РПЦ до єкуменічного діалогу було викликано як щирим прагненням її керівництва до подолання внутрішньо християнських розбіжностей, так і бажанням радянської держави використати РПЦ на міжнародній арені. Участь РПЦ в Єкуменічному русі сприяла розвитку богословської діалогу з Римо-католицькою церквою і протестантськими церквами. Представники РПЦ беруть участь в діяльності Всесвітньої ради церков, входять до складу центрального і виконавчого комітетів цієї міжнародної організації, беруть участь в єкуменічних асамблеях, конференціях, симпозіумах. Протягом 60-90-тих рр. XX ст. ставлення до єкуменізму з боку офіційного керівництва РПЦ можна було оцінити як стримано-позитивне. Проте робота в змішаних богословських комісіях, проведення єкуменічних зустрічей з різними представниками інославнох християнських церков породили наприкінці XX ст. ідеологічний конфлікт всередині православної спільноти, в значній мірі розділивши його на єкуменістів й антиєкуменістів. До середини 90-тих рр. XX ст. більшість ієрархів РПЦ вважали за доцільне дотримуватися принципів діалогу, взаємоповаги, релігійної толерантності. Той, хто їх не приймав, сприймався в міжконфесійному діалозі свого роду як "аутсайдер", спілкування з якими велося неохоче. Ставлення до єкуменізму серед православних погіршилося в другій половині 90-тих рр. у наслідок югославських подій, які частиною віруючих сприймалися тоді як експансія Заходу. Саме у той час вищі ієрархи РПЦ узяли курс на активне співробітництво з політичним керівництвом Росії, пропагуючи ідеї історичної винятковості руського народу. На наше переконання, нинішня суперечка між прихильниками єкуменізму й антиєкуменізму є значною мірою конфліктом між прибічниками двох ідеологій – лібералізму та традиціоналізму. На початку XXI ст. у верхівці РПЦ переважають скептичні та відверто антиєкуменічні настрої, які, в свою чергу, поєднуються із ксенофобією та російським шовінізмом.

Єкуменічний рух є справою вільного вибору і самовираження його учасників. У нових суспільно-політичних умовах він наповнюється більшим власне релігійним змістом, стаючи природним продовженням тих процесів, які відбуваються в самих конфесіях. Через це зовнішній глобалізм проблематики й урочисто-декларативний характер її розгляду

змінюється на прагнення вирішувати більш конкретні й практично значущі питання. Наприклад, у м. Клюні функціонує спільний для кількох конфесій молитвенний будинок, в якому проводяться спільні богослужіння. Нинішній екуменічний рух перестає бути прерогативою вузького кола керівників релігійних об'єднань, до нього все ширше залучаються служителі низової ланки і рядові віруючі.

І. В. Бредун, канд. філос. наук, доц., ХНУБіА, Харків
bredun@i.ua

ЕСХАТОЛОГІЯ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА

Есхатологічна проблематика людства формувалась та відшліфовувалась протягом тисячоліть у межах інтелектуально-духовного (філософських, містичних систем) та релігійного (світових релігій і вчень) ландшафту культур. У згорнутому вигляді (догматів, учень) есхатологічні системи людства презентують множинність світоглядів, релігійних картин світу. Спектр ключових ідей релігійного змісту складають її засадничі основи. Їх актуальність (есхатологічних тем) сягає з глибин історії, є неперервною, оскільки торкається струн людської душі, охоплює та висвітлює "вічні" питання людського існування (останнього Суду, життя та смерті, Божественної справедливості, безсмертя душі тощо). Як наслідок викликають постійний інтерес, рефлексю з боку академічних (філософських, релігієзнавчих, культурологічних, історичних та ін.) співтовариств, актуалізуються на поверхні релігійної, в тому чи іншому вигляді світської думки (філософської, наукової та ін.). Есхатологічні теми не тільки входять і до тепер в "інтелектуальний простір духовної культури", але й дедалі творять його, тримаючи "в собі" незадіяний для суспільства (у тому числі і сучасного) світоглядний потенціал сенсожиттєвих "відповідей", які протягом еволюції людства культивували релігійні спільноти у межах есхатологічних вірувань.

Звернення до реконструкції ключових ідей есхатологічного спрямування, виявлення смислових вимірів їх актуалізації в різних формах прояву індивідуального (людини) та загального (культури, цивілізації) буття, розкриття їх під кутом зору сакрально-релігійного та світського погляду, нюансів розуміння на різних етапах історії, у руслі еволюції інтелектуальної думки людства, з одного боку, сприяє розвитку сучасного релігієзнавчого та історико-філософського дискурсу, а саме пошуку та культивуванню нових підходів у дослідженні релігійних феноменів. Останнє розширює інтелектуальний простір академічного релігієзнавства, актуалізує проблему розвитку останнього. З іншого боку, прокладає шлях до відродження духовності, розквіту вітчизняної і світової духовної культури. Переосмислення есхатології у розширених перспективах підштовхує до розгляду ключових її ідей з боку аксіологічної проблематики (як релігійних істин), прокладає тропи до всезагального гуманізму, солі-

дарності, спрямовує культуру до культивування ідеї екуменізму як загальнолюдського феномену.

Історична ретроспектива. Есхатологічні теми завжди виступали особливим стрижнем релігійних вчень, духовних традицій людства, різних культур. Протягом історії вони формували той неповторний сенсожиттєвий простір, у межах якого викристалізовувались, творились індивідуальні "мікросвіти", "мікроклімат" епох. Їх витоки сягають у глибини стародавніх цивілізацій, у часи, коли, за словами Е. Шюре, людина стала саме людиною (свідомою). Останнє, на думку автора, здійснилось на зорі людської історії в момент одночасної появи людської мови, спільноти, що супроводжувалось зародженням перших уявлень про божественний світоустрій [Едуард Шюре. Великіє посвященніе. Очеркъ эзотеризма религіи / Э. Шюре. – Калуга : Типографія Губернской Земской Управы, К.,: 1914. – 419 с.]. Саме тоді на рівні "примітивної свідомості" виникають перші ідеї есхатологічного спрямування у первинному, нечіткому, туманному вигляді. З часом вони поступово починають оформлюватись, фіксуватись "спеціалістами сакрального" (шаманами, магами, чаклунами) у пророцтвах, наскельному живописі, народних віруваннях. Тобто їх історичні долі продовжують свою подальшу локалізацію та розвиток на всіх етапах історії, у межах первісних вірувань, сакральної свідомості стародавніх єгиптян. Есхатологічні ідеї наповнюються смисловим навантаженням у давньогрецьких умоспогляданнях, міфології стародавніх греків, а саме пронизують картину світу античних філософів, містів, ятромантів. Виходячи зі скарбниці світової культури – античності, крокують до християнської свідомості через шаблі світоглядних засад євреїв та гностиків, поступово поглинаються історією, укорінюються у філософських, містичних, теософських, умоспоглядальних моделях (течіях та напрямках) релігійного змісту (філософською, релігійною, науковою думкою) [Компанієць Л. В. Ідея реінкарнації в світовій культурі : монографія / Л. В. Компанієць. – К. : УАР, 2014. – 312 с.].

Як свідчать представники останньої, саме коло есхатологічних тем формують духовні картини світу людей, культивують інтелектуальний ландшафт історії. Творять особистий духовний простір людського світорозуміння, світосприйняття та світовідчуття, які у своїй сукупності формують світовідношення людини. Кожна есхатологічна модель у своїх межах культивує смислові прошарки, базові есхатологічні ідеї, акценти в їх осмисленні та презентації. Як результат означеного, формують індивідуальну матрицю окремої/ індивідуальної культури мислення своєї епохи. Саме в епіцентрі першої відбуваються процеси розвитку та "перехресного" смислотворення (у межах світського і релігійного), культивування векторів втілення есхатологічних уявлень та ідей, тобто остаточне розростання та оформлення світоглядних меж окремої картини світу. Означене проблемне поле складає невичерпне джерело для наших дослідницьких роздумів і у контексті виявлення есхатологічних першооснов (ідей) релігійної свідомості, які вибудовують "систему коор-

динат" релігійних світів, формують множинну карту релігійних світоглядів наступних поколінь.

Викладені міркування послідовно окреслили межі та ландшафт здійснення нашого дослідження у контексті поступового дедукування поняття "есхатологічний простір культур". Останній припускає виявлення світських (філософських, у перспективі наукових) та релігійних концепцій есхатологічної спрямованості, окреслення "локальних" (умовно) та "глобальних" (світових) моделей есхатологічного змісту, розкриття світоглядних засад та смислових вимірів їх існування.

Таким чином, означена тема дослідження потребує свого переосмислення у контексті необхідності конструювання нової "духовної реальності" (на світоглядному рівні), яка повинна моделюватися з урахуванням сучасного рівня світської та релігійної свідомості, духовних лакун індивідуального, суспільного, соціокультурного рівня.

А. Д. Ворончихіна, асп., ЛНУ ім. І.Франка, Львів
nata@nihonbu.club

ЕКОЛОГІЧНІ ІДЕЇ У РЕЛІГІЙНОМУ СИНКРЕТИЗМІ ЯПОНІЇ

В японській культурі дуже яскраво виражена здатність до запозичень та вбирання у власну культуру нових елементів. В релігійному вимірі це виражається в такому феномені, як релігійний синкретизм. Його можна трактувати як запозичення релігійних ідей, що відбувається в результаті взаємодії двох або більше культур [Gier, N . Theology Bluebook, 3rd edition, 1994, електронний ресурс: <http://www.webpages.uidaho.edu/ngier/syncretism.htm>]. У випадку Японії такі запозичення існували ще з перших взаємодій з іншими культурами, а особливо це стосується Китаю та Кореї. Всі запозичені елементи гармонійно поєднуються, природно видозмінюються та доповнюють вже усталені традиції. Поруч з тим, існують певні риси японської культури, які пронизують всі її сфери та виражаються в тому числі в релігії. Одна з таких рис – її екологічна спрямованість.

Шінто (яп. 神道 shintou, букв. "шлях богів") – національна релігія Японії, вона характеризується одухотворенням природи та вірою в камі – духів-божеств. Перша письмова згадка про шинто з'являється в "Коджі-кі" (яп. 古事記, букв. "записи про давність"), написані в 712 р. [Kojiki, transl. with an Intr. and Notes by Donald L. Philippi, University of Tokyo Press, 1969, P. 7]. Проте, існувало шинто задовго до появи писемності у Японії, і його елементи були настільки природні в японському побуті та культурі, що до появи в Японії буддизму навіть не існувало спеціального терміну, який би позначав цю релігію. Назва в неї з'явилась лише тоді, коли виникла необхідність відокремити її від буддизму [Symonds, S. R. A History of Japanese Religion: From Ancient Times to Present", History Master's Theses, Paper 19, 2005, P. 9].

Ранньому шінто притаманна неподільність світу. В уявленнях давніх японців природа, людина та камі існували як одне ціле. Необхідно зазначити, що камі, хоч і мали божественну природу, не були такими далекими від людини, як, наприклад, в європейській традиції. Це зумовлено в першу чергу культом предків, вірою в те, що після смерті людина також може стати камі. Одним з яскравих елементів екологічної спрямованості японської свідомості є поділ людських гріхів на "небесні" та "земні", де до небесних належали будь-які великі зміни природного ландшафту, знущання з тварин (наприклад, здирання шкури), руйнування загат тощо, а до земних – ті, що переважно стосувались власне міжлюдських стосунків [Китагава Дж., Релігія в історії Японії // Дж. Китагава, – М.: Наука, 2005, – С. 26]. З виникненням державного устрою зароджується і так зване "державне шінто", покликане, в першу чергу, легітимізувати владу імператора. Власне, саме тоді, на його замовлення і пишуться "Коджікі", в яких описується утворення світу, перші божества, та прямий зв'язок теперішнього імператора з легендарним Імператором Джіммю, нащадком сонячної богині Аматерасу [Kojiki, transl. with an Intr. and Notes by Donald L. Philippi, University of Tokyo Press, 1969].

В 7 ст. по всій Японії активно поширюється буддизм, який неабияк доповнив релігійні традиції японців. А. Ігнатов зазначає, що в японській буддійській літературі є кілька понять, що позначають середовище: "саха" – як людське середовище, куди прийшов Будда, "секен" – середовище дій та справ, а також "кокудо" – середовище, в якому перебуває фауна та флора. Власне, за буддійською концепцією буття, Будда існує в кожному елементі секен та кокудо, а отже – у всьому навколишньому світі [Ігнатович А., "Среда обитання" в системі буддистського мироздання / А. Ігнатович // Человек и мир в японской культуре, – Москва: Наука, 1985, сс. 48-72]. Така концепція дозволила буддизму мирно співіснувати з шінто. Хоч на державному рівні були різні етапи прийняття та неприйняття буддизму, народ спокійно увібрав у власні традиції буддійські канони. Буддизм доповнив деякі прогалини в шінто, що презентує, наприклад, концепція досягнення гармонії з камі шляхом очищення. Оскільки буддизм був дуже популярний у японської аристократії, було зроблено все для того, щоб не допустити міжрелігійних конфліктів. Спочатку камі були оголошені покровителями буддизму, пізніше деяких камі стали асоціювати з буддійськими святими. У кінцевому підсумку склалося уявлення про те, що камі, як і люди, можуть потребувати порятунку, яке досягається відповідно до буддійських канонів. На території храмових комплексів шінто стали розміщувати буддійські храми, де проводилися відповідні обряди, а буддійські сутри читалися і безпосередньо в святилищах шінто. [Sato M., Shinto and Buddhism / M. Sato // Encyclopedia of Shinto, електронний ресурс <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=826>]

Проте, досліджуючи японський релігійний синкретизм, варто звернути увагу не лише на такі широковідомі релігійні напрями, але і на ті, що зародились під їхнім впливом, вбираючи в себе додаткові елементи. Чи

не найяскравішими представниками такого синкретизму, на нашу думку, є дві течії: перша – шюґендо (яп. 修驗道, букв. "шлях контролю та дисципліни"), в якій присутні елементи шінто, буддизму та даосизму. До неї належать, наприклад, японські монахи-відлюдники "ямабуші"; друга – онмьодо (яп. 陰陽道, букв. "шлях інь-ян"), і на ній хотілось би зупинитись детальніше.

За записами в "Ніхон Шьокі" (Аннали Японії), що датуються 720 р., онмьодо з'явилося в Японії на п. 6 ст., в результаті активного культурного обміну з Китаєм. Китайські дослідники, вивчаючи календар, ворожіння тощо, прибули в Японію та привезли з собою вчення про інь та ян, а також про п'ять основних елементів буття [Hayashi M., Editor's Introduction: Onmyodo in Japanese History / M. Hayashi, M. Hayek, 林淳 // Japanese Journal of Religious Studies Vol. 40, No. 1, 2013, P. 7]. Японці запозичили це вчення, доповнивши його елементами буддизму, даосизму та подекуди шінто, і в результаті утворилося онмьодо – вчення про календар, ворожіння та екзорцизм. Імператор певний час сприймав онмьодо як шахрайство та забороняв його використовувати, проте вже в 7 ст. був утворений спеціальний відділ онмьодо, в якому існували такі посади, як голова (і одночасно головний астролог), замісник голови, секретар, помічник та власне майстри онмьодо. Цей відділ мав займатись передбаченням катастроф, різного роду ворожіннями, очищенням від злих духів та поганої енергії тощо [Masuo S., Chinese Religion and the Formation of Onmyōdō / S. Masuo, J. Elacqua, 増尾伸一郎 // Japanese Journal of Religious Studies Vol. 40, No. 1, 2013, pp. 19-43]. На нашу думку, онмьодо відіграло важливу роль в побуті японців, а також служить відображенням того, як тісно переплетені в японській культурі та свідомості сили природи, наука та здібності самих людей.

Отже, релігія в Японії – надзвичайно строкате явище, яке увібрало, та продовжує вбирати в себе елементи всіх релігій, з якими перетинається. Але цікавим є те, що більшість увібраних таким чином елементів поглиблюють японську екологічну свідомість. На нашу думку, причина цього криється в тому, що всі запозичення накладаються на оригінальну японську релігійну систему – шінто, і нею трансформуються в щось нове, типово японське.

В. М. Гамшеева, студ., КНУТШ, Кієв
gamsheyva.varvara@gmail.com

ИЗЛОЖЕНИЕ И СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ "ТРЕТЬЕГО РИМА" В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Идеологема "Москва (Россия) – Третий Рим" является смысловой основой мессианской концепции периода образования Русского централизованного государства.

Наиболее известным документом, описывающим концепцию Третьего Рима в русской религиозной мысли есть послание старца Филофея, однако оно было не единственным, а самое главное не первым документом, в котором была представлена концепция "Третьего Рима". Также, знаменательным есть тот факт, что не только Москва (Московское царство) звалась третьим Римом, а и вся Россия.

Первое упоминание о данной концепции появляется у митрополита Зосимы в "Изложениях пасхалии" 1492-го года. В Византии и особенно на Руси считалось, что мир будет существовать семь тысяч лет. Византийский календарь считал годы от сотворения мира, и 7000 г. падал на 1492 г. христианской эры; тогда и ожидался конец света. Когда пришло время наступление рокового 1492 г. апокалиптической катастрофы не происходит. Русские, таким образом, могут вздохнуть свободнее, хотя ожидание конца света полностью не исчезает. Они должны продолжать жить, а чтобы жить как христиане, надо составить новые пасхалии (старые заканчивались на 1492 г.) и опровергнуть утверждения жидовствующих, что христианские пророчества лгали. Наконец, они должны были выработать новую историческую доктрину христианской империи. Говоря о переживаемых "последних сих летах", кануне второго пришествия (хотя точный день его, согласно Священному Писанию, неизвестен), Зосима приводит краткую версию событий христианской истории: Константин Великий основал Новый Рим, Владимир Святой крестил Русь, теперь же Иван III является "новым царем Константином новому граду Константину-Москве" [Стремоухов Дм. Москва – Третий Рим: источник доктрины / (Пер. с англ. по изд.: Speculum. V. XXVIII. 1953. N 1. P. 84–101) Из истории русской культуры. Т.II. Кн.1. Киевская и Московская Русь. – М.: Языки славянской культуры, 2002, с. 425–441].

Следующим документом, описывающим концепцию "Третьего Рима" есть "Повесть о белом клобуке" (1550-ый – краткая редакция; 1589-1601 – полная). Именно в этой повести не Московское царство названо Третьим Римом, а вся Русская земля. В ней говорится, что после падения "ветхого" Рима и "нового" Рима (Константинополя) "только в третьем Риме, то есть на Русской земле, Благодать Святого Духа воссияет". Более того, "все христианские царства придут к своему концу, и сойдутся в едином царстве Русском на благо всему православию". И в этом смысле особое религиозно-мистическое значение "Повесть" придает белому клобуку – он рассматривается как мистический знак богоизбранности, как символ Божией Благодати, которую наследует Русь от первых христиан. Наследницей Рима "ветхого" и Рима "нового" выступает не светская власть московского государя, а, в первую очередь, церковь. Белый клобок по своему достоинству выше царского венца [Повесть о новгородском белом клобуке [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу – <http://old-ru.ru/07-46.html>].

Еще одним значимым документом есть "Повести о начале Москвы" – цикл произведений литературы с XVI века по XVII век. Вступлением определяется основной мотив композиции повести: – все христианские

царства прекратили существование и слились в едином Российском государстве, по пророческим книгам. Два Рима пали, третий стоит, четвертому не быть. Поистине царствующий град Москва прозывается третьим Римом, потому что его зачало озаменовано так же, как первого и второго. Когда первый Рим создавался Ромулом и Ремом, стали копать ров и нашли голову только что убитого человека, источающую теплую кровь и имеющую лицо как живое. Узрев ее, некий знаток знамений сказал, что этот город станет главой многим, но много и крови прольется. Равно и основание второго Рима, т. е. Константинополя, не обошлось без убийств и кровопролития. Так и нашего третьего Рима, Москвы, зачало было не без крови, но по убийстве и обильном кровопролитии". Также, в повести рассказывается о том, как в 1206 г. великий князь Даниил Иванович обнаружил в болоте огромное трехголовое животное (нетрудно интерпретировать эти три головы как Рим, Византию и Русь, которая, таким образом, становится Третьим Римом). Ученый грек объяснил ему, что в этом самом месте будет построен большой город, и именно здесь Даниил Иванович заложил Москву [Шамбинаго С. К. Повести о начале Москвы // Труды Отдела древнерусской литературы. 1936. Т. 3. с. 59–98].

Также, внимания заслуживает "Казанская история" – беллетризованный рассказ, созданный в 1564-1565 годах, о трехсотлетней истории русско-ордынских отношений со времени нашествия на Русь хана Батые (1237) и образования Золотой Орды (нач. 40-х гг. XIII в.) до завоевания Иваном Грозным в 1552 г. Казанского ханства – "осколка" Золотой Орды, образовавшегося на территории Волжско-Камской Болгарии в середине XV века. Единым художественным замыслом было показать победу над Казанью как закономерный итог многовековой борьбы русского народа с его поработителями – золотоордынскими ханами и их преемниками – казанскими царями. В данном рассказе Москва представляется "стольным и прославленным городом", который воссиял как третий новый великий Рим, воссиявший в последние годы. Она сравнивается с "великим солнцем, в великой нашей Русской земле, во всех городах и во всех людях страны этой, красуясь и просветляясь святыми Божиими церквями, деревянными и каменными, словно видимое небо, красуясь и светясь, пестрыми звездами и незыблемым православием украшенное, Христовою верою укрепленное и непоколебленное злыми еретиками, возмущающими церковь Божию" [Казанская история. / Подготовка текста и перевод Т. Ф. Волковой, комментарии Т. Ф. Волковой и И. А. Лобаковой // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН].

Таким образом, данные исторические документы есть абсолютно разнородными и описывающиеся в них события по-разному подводят и трактуют учение о Третьем Риме.

Теория Третьего Рима идеологически обосновывает и оправдывает действия правительства по созданию сильного централизованного государства; она была призвана сформировать идеологический облик

Москвы. Теория Третьего Рима, несмотря на ее вселенский характер, возвеличивала собственно русское благочестие и подпитывала национальные чувства, проявляя таким образом тенденцию к национальному и религиозному партикуляризму.

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

ЗОРОАСТРІЙСЬКЕ ВЧЕННЯ ЯК ЄДНІСТЬ МІЖ ЗАХІДНОЮ ТА СХІДНОЮ ТРАДИЦІЄЮ

Сучасний світ багаторелігійний та мультикультурний. Європейський світ – це світ християнський. Нам добре відома історія християнських завоювань, і, хоча ми і кажемо, що релігія не має втручатись у справи політики, але розуміємо, що це неможливо, бо єдиною силою, що примушує відверто тремтіти людські серця є релігія. Ми маємо визнати той факт, що християнство переживає глибоку кризу і що все більше прихильників, і серед європейців в тому числі, підтримує іслам. Це відбувається, скоріше за все, не лише через його простоту та зрозумілість, а через втрату своїх підґрунть та моральних принципів самого християнства.

Саме тому все більше поглядів звертається в бік підзабутої, але безумовно цікавої і з історичної та з морально-етичної точки зору релігії – зороастризму. Більшість істориків і релігієзнавців сходяться в тому, що у всіх монотеїстичних релігіях можна зустріти сліди впливу зороастризму – особливо в іудаїзмі та ісламі. Але слідів зороастризму чимало і в біблійному християнстві. Адже, не треба забувати, що саме зороастризм став першою релігійною системою монотеїзму, під духовністю якої була створена велика Ахаменідська держава, що простягалася від річки Інд на сході до Егейського моря на заході і від Вірменії на півночі до перших порогів Нілу на півдні, куди увійшла Персія [Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1982. – С. 31].

Невидима межа між сформованим за часів Римської імперії Заходом, що світоглядно тяжіє до матеріального життя, і Сходом, що світоглядно тяжіє до "духовного" життя (духовним ідеалам) – проходила, грубо кажучи, по західному кордону Ірану. Швидше за все відомого нам біблійного Заходу не було б, якби не маловідомий вплив зороастрійського Сходу.

Але все ж пізніше, ми побачили вплив духовної культури зороастризму на європейський Захід у вигляді християнства. Лише після цього з'явився "пророк" Мухаммад, який створив духовну "альтернативу" як Сасанідського зороастризму, так і біблійного Заходу, створивши нову релігію – іслам. Іслам заперечує будь-який зв'язок з "язичницьким віруванням" зороастризму, але доктрина загальної посмертної "справедли-

вості", есхатологія кінця світу і східно – дуалістичний "характер" Бога – міцно увійшли в біблійну культуру, і в культуру ісламу.

О. Мень в своїй "Історії релігії" висловлює таку точку зору: "Те хто утверждал, что христианство победило лишь потому, что было тогда якобы "единственной возможной мировой религией", забывали о митраизме, который вполне мог претендовать на эту роль" [Мень А. История религии, Т. 6., 1992, М.: Издательство "Слово". – С. 276].

Традиційно прийнято вважати зороастризм дуалістичною, а не монотеїстичною релігією, бо в цій релігії всі поняття і божества розглядаються з точки зору протиставлення : добро – зло, темрява – світло. Але, з таким саме успіхом ми можемо стверджувати, що і християнство, іудаїзм та іслам – це дуалізм. Так, дійсно, світ складається з добра та зла, вважають зороастрійці, але створений цей світ всемогутнім єдиним Богом Ахура-Мазда. Представником могутності творення Ахура-Мазди в світі був Святий Дух. Окрім того, існували Благодестя, Добра Думка, Благорозумство, Царство, Цілісність та Безсмертя. Святий Дух був одним із духів-близнюків, створений Ахура-Маздою до творення усього іншого. Інший близнюк, очевидно, обернувся у зло і став Хибою, Анхра-Манью, або Ахриманом.

Перед кінцем світу відбудеться суд: усі душі пройдуть по мосту і будуть випробувані вогнем. Після цього вони будуть або благословлені, або прокляті навіки. Заратуштра підкреслював, що свобода вибору та важкість відповідальності насправді є жахливими, бо немає на кого жалітися, за все відповідаємо ми самі.

Ця мораль, безумовно, нагадує християнську мораль. А, якщо додати до цього те, що Заратуштра відкидав можливість застосування будь-яких наркотичних засобів, усього, що здатне впливати на розум та свідомість людини, то ми одразу пригадаємо буддійську мораль.

Не може не вражати в зороастризмі вчення про воскресіння мертвих. У іудеїв це вірування чітко вимальовується лише в останніх частинах Тори – можливо, внаслідок контактів із зороастрійцями. Зороастрійці також вірять, що прийде Саошьянт (Месія, Спаситель), і тоді душі засуджених та проклятих після смерті, будуть звільнені і зможуть потрапити до небесного царства, де усі люди вознесуть хвалу Ахура-Мазді.

Сьогодні зороастрійці складають меншість, але, безумовно ця філософія впливала та впливає на життя багатьох народів та культур. Заратуштри належить творення багатьох понять, що увійшли у сучасні релігії – єдність Бога, янголи, диявол, Спаситель, Судний День і воскресіння. Можливо, що в VI ст. до н.е. іудеї та зороастрійці обмінювались ідеями і звертались один до одного. Наприклад, вчення пророка Даниїла, що служив при перському дворі, перекликається з надіями на Саошьянта та воскресіння. Безумовно, іудеї вірили в загробне життя, суд, янголів і демонів ще до вигнання, але пізніше ці ідеї виникають в новій і більш розвиненій формі.

Це дуже проста релігія, що пронизана філософією моральності та добра, основні ідеї якої тісно пов'язані з основними ідеями іудаїзму,

християнства та ісламу. Нехай, сьогодні ця релігія знаходиться в меншості, але вона здійснила великий вплив на історію релігії, і, не виключено, в майбутньому відродить свою могутність, якою вона володіла за часів Перської Імперії. Саме в зороастризмі поєднані риси як Західної так і Східної традиції і можливо саме ця, релігія, яка так сильно вплинула на християнство та іслам, має шанс стати рятівною соломинкою для сучасного християнського світу.

Є. М. Гоцька, студ., КНУТШ, Київ

ДЖЕРЕЛА ПРАВА РАНЬО ХАНАФІТСЬКОГО МАЗГАБУ

У VIII ст завдяки появі чисельних суспільно-політичних структур як в економічному так і культурному житті Халіфату, виникала необхідність удосконалення мусульманського права, певної зміни старих юридичних інститутів та створення нових правових норм. Важливим було узгодити ці нововведення с постулатами самого ісламу, і з правовими традиціями завойованих народів. Саме в той період і виникають численні правові школи (Мазгаби). Зазвичай прийнято вважати, що походження ханафітської школи мусульманського права пов'язано з діяльністю куфінського юриста Абу Ханіфи Нумана Сабіті. Його судження в працях ханафітських юристів, та авторство деяких правових трактатів виступають як підтвердження цьому. Унікальність саме цієї правової школи полягає у її не зосередженості на авторитеті, як у мазгабах маликітської, шафіїтської та ханблалітської школи права. Особлива увага ханафітів, в середині своєї школи зосереджувалась на розбіжностях між юридичними підходами до вирішення правових питань. Юристи класичного періоду школи зазвичай уособлювали не лише думку одного юриста, а говорили: "так вважають Абу Ханіфа , Зуфар або Абу Юсуф та Мухаммед Шейбані ", тобто користувались колективними правовими рішеннями.

Мухаммед Шейбані пояснював основи ханафітського права у " Кітаб ал–Алтар" та Кітаб аль Муттава" де він полемізував від імені ханафітів з юристами маликітського мазгабу. Учні Абу Ханіфи, основоположника школи, могли не погоджуватись з його судженнями, зазвичай причиною цьому слугували посиланнями Абу Ханіфи до його вчителів, а не до самого Пророка. Досить поширеною формою навчання ушколі стали дебати, якими учні активно займались в період навчання. Такий підхід можна назвати інтерактивним та далеким від індивідуального, що домінував серед інших правових шкіл.

Тобто питання авторитетності джерела стояло досить гостро, адже вся діяльність школи базувалась на них. Метод викладення імама Абу Ханіфи ґрунтувався на принципах колективного обговорення, наради зі своїми учнями. З самого початку ханафітський мазгаб був сформований на куфінській протошколі права. Такі школи були локалізовані в

центрах: Медина, Мекка, Куфа, Багдад та Дамаск. Джерелами Ханафітської школи права були: Коран, Суна, Іджма, Кійас, Істихсан та Урф.

Коран сприймався як першочергове та беззаперечне джерело, його використовували для перевірки усіх інших джерел. Цікаво, що у Корані містяться досить багато правових аятів. "Сімейним стосункам у Корані присвячено 70 аятів. Цивільним нормам, пов'язаним із власністю та торговельними угодами присвячено також 70 аятів. Карних правил пов'язаних із правопорушеннями, в Корані налічується 30 аятів. Організації та дії судочинства присвячені 15 аятів. Фінансово економічній діяльності присвячено 10 аятів. Конституційним нормам діяльності влади присвячено 10 аятів". [Сігалов М. К. Традиційне ісламське праворозуміння // Історія держави і права: науково-правове видавництво/ Юрист. – Москва, 2011. – № 8. – С.20 – 24.].

Як джерело шаріату Суна продовжує і значною мірою розширює закони, які є в коранічних аятах. Іноді в в Суні мова йде про те що в корані мова взагалі не йде. Саме через існує певна інакочитання мусульманськими правознавцями співвідношення Суни та Корану. В той час як Ханафітський мазгаб трактує суну як незалежне джерело шаріату, малаїтська правова школа приймає суну як продовження Корану. Оскільки прийняття правових рішень напряму залежало від правдивості та достовірності суни, мухадиси ретельно перевіряли хадиси, що приймали лише від мусульман, які згадували імена тих, від кого вони отримали Хадис. Також виживим джерелом права у Ханафітському мазгабі виступає Іджма сподвижників пророка, як спосіб колективної відповіді. Тобто при прийнятті рішень перевага віддавалась не особистій думці Ханіфи, а саме точці зору сподвижників Пророка. Іджма, в свою чергу, може бути повною і неповною. Повною іджма вважається тоді, коли усі богослови висловили свої думки і вони зійшлись та свіпал. Тоді, як хтось утримувався або не висловився – неповна. Ханафіти приймають обидва види іджми, тоді як Ханбаліти приймають лише повну іджму.

Кійас в ісламі розуміється як суддівське право, судження, засноване на аналогії, і застосоване у конкретному випадку, до конкретної юридичної дії і конкретній людині, мало величезне значення в арабомусульманському світі. Кійас передбачає систематичне застосування логіки в ситуаціях, що не зовсім чітко прописані у Корані та Суні. Якщо досягти однотайного рішення не було можливості Абу Ханіф уважав себе правомірним сформулювати Іджтихад на основі принципу Кійасу. Що стосується наступного джерела права, Істихсану, то це перевага одного доказу над іншим, в силу того, що одне виступає більш підходящим для конкретної ситуації. Концепція істихсану застосовувалась, головним чином для того, щоб не дати жорстким принципам кійасу відмінити вже існуючий корисний звичай, який може призвести до серйозних наслідків. Урф – місцевий звичай. Імам інколи віддавав перевагу нормам, доречнішим для конкретної ситуації, над тими, що були виведені методом кійасу. Місцевим звичаям надавалась перевага там, де ісламом не наказано ніяких обов'язкових правил, пізніше звичаї увійшли

до правових систем мусульманських країн. Треба сказати, що Ханафітський мазгаб порівняно з іншими правими школами розглядається як найтолерантніший і ліберальний. Ханафіти вели компромісну політику з "людьми писання"(Ахль Аль Кітаб), тобто з християнами, іудеями, що знаходили під юрисдикцією іслемського халіфату.

Ю. С. Гуцалюк, асп., НУ "Острозька академія", Острог
sergeevna0070@gmail.com

СТАНОВИЩЕ РЕЛІГІЙ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ

Становище релігій у Європі може бути описане як фразою *believing without belonging* (вірити, але не належати), так і фразою *belonging without believing* (належати, але не вірити). Насправді, з одного боку, спостерігається, що вірування продовжують існувати, та навіть виникають знову, а приналежність занепадає й послаблюється; а з другого боку, постійно робляться заяви про релігійну приналежність, мало пов'язані з вірою та практикою. Через автономізацію релігійного досвіду індивідів від інституційного керівництва, яке має претензію надавати цьому досвідові форми, обидві тенденції є наявними в різних країнах Європи.

Згідно з даними європейського опитування про цінності, проведеного в 1999 р. (EVS, 1999), 75% західних європейців відносять себе до певної релігії. Звичайно, за такою ознакою як твердження про приналежність криються найрізноманітніші ступені причетності до релігій – від простого суб'єктивного самоототожнення без жодної практики до міцного прилучення, що супроводжується регулярною культовою практикою. Але ось факт: більшість європейців продовжують номінально ототожнювати себе з якоюсь релігією, тільки чверть заявляє про себе як про "безрелігійних". Із 75% європейців, які заявили про свою релігійну приналежність у 1999 р., 49% склали католики, 22% – протестанти, 4% – інші. Усього в 1999-2000рр. кожного тижня відвідували храм 20,5% західних європейців, раз на місяць – 10,8%, у зв'язку з особливими приводами – 38,8%. Ніколи не відвідують культових місць 29,5% жителів Західної Європи. Тут же відчутною є різниця між країнами: щотижнева культова практика становить в Ірландії 56,9%, а в Данії – лише 2,7%. Між цими крайніми цифрами знаходяться Італія – 40,5%, Іспанія – 25,5%, Греція – 22,3%, Велика Британія – 14,4%, Німеччина – 13,6%, Франція – 7,6% [Лось Й. Правда слова. Публіцистика і тенденції розвитку світу: Збірник наук. статей. / Й. Лось. – Л. : Світло, 1999. – с.66].

У цілому, 53,3% європейців на 1999-2000 рр. вірили в життя після смерті. В Ірландії, Іспанії та Італії цей показник перевищив 70%, у Франції та Бельгії був близьким до 45%, і був нижчим у Данії (38,3%) та Німеччині (38,8%). За цим показником П'єр Брешон, зазначив відчутну різницю між поколіннями. Виходячи з опитування, проведеного ISSP у 1998р., П'єр Брешон констатує, що у 8 країнах із 12 віра в життя після

смерті є сильнішою в молодих поколіннях (18-29 років), ніж у старших (починаючи з 60 років). Брешон коментує це так: "В усякому разі, неухильного занепаду релігійних вірувань у молодих поколінь немає. Здається, зараз спостерігається деякий переустрій: певні вірування, звичайно, досить загальні й такі, що надаються до різних інтерпретацій, можуть поширюватися серед молоді, тоді як вірування у формах, що можуть бути ототожнені з вірою в Бога, а також приналежність до релігійних організацій з очевидністю занепадають" [Лось Й. Слово має визволяти, а не поневолювати. / Й. Лось. – Л. : Світло. – 2001. – Ч. 7–8. – с. 73].

Із багатьох точок зору релігійна кон'юнктура в Європі є на сьогодні парадоксальною. Якщо деякі країни Європи – зокрема, Англія та Франція – були колись великими країнами-місіонерами, то сьогодні вони є країнами, на території яких здійснюється місія, тобто відбуваються дії, спрямовані на поширення релігій, що мають свій історичний епіцентр в інших частинах земної кулі. Сьогодні в Європі релігійний плюралізм визнано не лише на інституційному рівні, а й на рівні культури та менталітетів. Усе більша кількість осіб полишає ексклюзивістську точку зору, припускаючи не лише, що існують інші релігії, крім їхньої, а й те, що ці інші релігії мають свою правду: в 1994 р. з французів віком від 18 років тільки 16% визнавали, що існує "лише одна релігія, яка є істинною", а за даними Енцо Паче, в 1990р. до такої думки приєдналося 37% італійців [Лось Й. Правда слова. Публіцистика і тенденції розвитку світу: Збірник наук. статей. / Й. Лось. – Л. : Світло, 1999. – с. 51].

Розбудова Європи породжує єкуменічну тенденцію в тому сенсі, що вона посилює певне міжконфесійне співробітництво різних християнських Церков, породжуючи також і процеси нової конфесіоналізації. Звичайно, не треба надто високо оцінювати вагомість релігійного фактору для тих перетворень, що відбуваються нині в Європі. Але коли йдеться про посилення єдності за допомогою Ради Європи або Європейського Союзу, можна з подивом констатувати, наскільки високо поцінюється з релігійної точки зору це посилення єдності Церквами та релігійними діячами. Таким чином, Європа надає активності єкуменічному рухові в християнському середовищі [Яблоков І.Н. Социология религии / И. Н. Яблоков. – М.: Мысль, 1979. – с. 76].

Це знаходить вираз у спільних асамблеях, які регулярно влаштовують Рада єпископських конференцій Європи (CCEF), створена 1971р., та Конференція Європейських Церков, позначувана німецькою аббревіатурою КЕК. Перша організація репрезентує римо-католицькі єпископати Європи, а друга – інші християнські Церкви (англіканську, православні, протестантські) всіх країн Європи. КЕК була заснована в січні 1959 р. в Нейсбурзі (Данія) під час зустрічі, в якій брали участь 61 делегат від 52 Церков Західної та Східної Європи. Темою зустрічі було "Європейське християнство в сьогодиньшому секуляризованому світі". КЕК періодично проводить пленарні асамблеї. Організація брала активну участь у роботі Конференції з безпеки та співробітництва в Європі, результатом якої стало прийняття Хельсинських угод 31 липня 1975 р.. Численні

пропозиції, зроблені КЕК, були включені в документи, прийняті конференцією з безпеки та співробітництва [Яблоков И.Н. Социология религии / И. Н. Яблоков. – М.: Мысль, 1979. – с. 91].

Завжди маючи центральним предметом своїх турбот стосунки між Сходом і Заходом та розрядку в Європі КЕК весь час піклувалася також про стосунки між Північчю й Півднем, засуджуючи небезпечну ідею Європи як фортеці багатих країн, що забувають про необхідну солідарність із менш розвинутими країнами [Томко М. Толерантність та релігія : [Електроний ресурс] / М. Томко. – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/uk/aktualne/> 2008/].

Об'єднання Європи є так само приводом для секторального, географічного екуменізму або для екуменізму конфесійного порядку. З точки зору географії, можна підтвердити, що в релігійному плані також відчувається розшарування між Північною та Південною Європою. З одного боку, можна відзначити зближення між лютеранськими та англіканською Церквами в Північній Європі, а з другого – особливі зустрічі між протестантськими Церквами латинських країн (Конференція протестантських Церков латинських країн Європи).

Отже, саме співробітництво Церков у справі осмислення європейських проблем посилює міжконфесійні зв'язки. Зокрема, це співробітництво здійснюється через Палату вивчення перспектив розвитку, спеціальну службу Європейської комісії, створену в 1989 р. та підпорядковану голові цієї комісії. Головний радник Палати регулярно інформує Церкви про різні аспекти європейської інтеграції. EEECS (Ecumenical European Commission for Church and Society) та COMECE (Комісія єпископів у європейській спільноті) склали, разом з європейськими депутатами, робочу групу з питань безробіття та бідності, зобов'язану вивчати можливості Церков у вирішенні цих питань.

В. А. Запорожець, асп., КНУТШ, Київ
viktoria_zaporoshets@ukr.net

РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ МИТРОПОЛИТА МЕФОДІЯ (КУДРЯКОВА) В РОЗВИТКУ УАПЦ

Історія тієї чи іншої релігійної організації – це історія, життєвий шлях їх церковних лідерів та діячів. Це стосується, безперечно, і Української автокефальної православної церкви. Однією з найбільш знакових постатей УАПЦ в добу незалежності України, без сумніву, був митрополит Мефодій (Кудряков) (1949-2015). На наш погляд, для того, щоб проаналізувати значення, на нашу думку, слід виокремити внутрішньоцерковний та зовнішньоцерковний аспекти діяльності даного ієрарха.

Якщо говорити про зовнішньоцерковну діяльність і позицію митрополита Мефодія, то насамперед слід зауважити те, що на момент смерті його попередника патріарха Димитрія (Яреми) в УАПЦ існувало два

"крила" стосовно даного вектору існування церкви. Група духовенства та ієрархів, очолювана архієпископом Ігорем (Ісиченко) була за об'єднання з УПЦ КП, тоді як митрополит Мефодій та його однодумці були проти обов'язкового єднання з УПЦ КП.

Оскільки патріарх Димитрій (Ярема) був більше прихильником єднання з УПЦ КП, то для більшості стало несподіванкою те, що 1 березня 2000 року в Архієрейському соборі і Патріаршої раді УАПЦ місцєблюстителем патріаршого престолу був обраний митрополит Тернопільський Мефодій Кудряков. Він був обраний більшістю в 6 голосів проти 5, причому, як заявили пізніше близькі до архієпископа Ігоря (Ісиченка) особи, обрання місцєблюстителя відбулося під безпосереднім тиском присутнього на засіданні голови Держкомітету у справах релігії В. Бондаренка. Це обрання стало першим кроком до усунення архієпископа Ігоря (Ісиченка) від реальної влади в УАПЦ, хоча він і залишався поки що керуючим справами та мав великий вплив на найважливішу Львівську єпархію через контроль над братством св. Андрія Первозваного, авторитет серед родичів Димитрія (Яреми), наближених до них інтелігентів. Група митрополита Мефодія не була зацікавлена в об'єднанні ні з УПЦ КП, ні з УПЦ в США [Ліннік Ю.В. Розвиток Української православної церкви у контексті суспільно-політичних трансформацій (1988– 2015) / Рук. дис.канд.філос.наук. 09.00.11 – релігієзнавство. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2016. – С. 70].

Однак в ситуації, що склалася для забезпечення собі підтримки з боку державних органів в боротьбі за владу всередині самої УАПЦ вона була змушена висунути альтернативний план об'єднання. На думку групи митрополита Мефодія найбільш привабливим для держави був давно запропонований "Фундацією духовного єднання" проект об'єднання УПЦ КП і УАПЦ (а бажано і частини УПЦ), при якому "об'єднана церква" потрапила б в підпорядкування до Константинопольського патріархату, або ж була взнана в якості автокефальної помісної церкви. Саме цей проект був прийнятий групою митрополита Мефодія, оскільки дозволяв нейтралізувати архієпископа Ігоря (Ісиченка), домогтися прихильності керівництва української держави [Ліннік Ю.В. Там само].

Разом з тим необхідно відзначити, що наприкінці життя, Предстоятель УАПЦ "вважав головним завданням УАПЦ отримання канонічного визнання від Матері-Церкви, тобто від Константинополя. Він вважав, що давня Київська Церква має історичне право на автокефалію. Будучи Предстоятелем він був готовим тимчасово відмовитися від автокефалії для того, щоб увійти до складу Константинопольського патріархату та здобути канонічне визнання. Владика зробив чимало для того, щоб Українська автокефальна православна церква розвивалася саме як Помісна Церква, яка є невід'ємною частиною світового православ'я" [Блаженніший митрополит Мефодій: з думок про долю української церкви / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://mefodiy.org.ua/blazhennishij-mitropolit-mefodi/>].

Що стосується внутрішньоцерковної діяльності, то слід зауважити, що за час його предстоятельства церква втратила ряд приходів. Станом на 2015 рік інституційна мережа Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) налічує 1190 релігійних організацій, 68% яких знаходиться в галицькому регіоні. У порівнянні з 1992 роком кількість громад скоротилась на 299 одиниць, або на 24,36%. Це пов'язано зі зміною організаційної підпорядкованості цих громад на користь Київського патріархату. Церковну службу в УАПЦ здійснюють 685 священників (забезпеченість – 59,21%). Церква має 7 місій, 5 монастирів, 325 недільних шкіл, 7 періодичних видань. Кафедральним собором УАПЦ тепер є Андріївська церква в Києві. Дана релігійна організація перестала бути переважно галицьким явищем і сьогодні її громади відсутні лише в Сумській, Чернівецькій та в Чернігівській областях. Найбільша їх чисельність у Західній Україні: Львівська (362), Тернопільська (289), Івано-Франківська (126) області.

Варто також відзначити про певні внутрішньоцерковні тенденції в УАПЦ, в т.ч. і в роки предстоятельства митрополита Мефодія: "аналіз релігійного середовища за роки незалежності України свідчить про зростання усіх без винятку його складових. За 25 років незалежності відбулося збільшення інституційної мережі релігійних організацій майже в три рази, а з часу початку релігійної лібералізації (1988 р.) – майже у шість разів. Динаміка зростання релігійної мережі України постійно йде на спад, хоча в кількісному значенні число релігійних організацій стабільно зростає. Якщо період 1988 – 1991 рр. можна трактувати як релігійний "бум", коли кількість громад збільшувалася щороку в середньому на кілька десятків відсотків, то з 1992 р. динаміка зростання дещо зменшилася і протягом 1990–х рр. практично не перевищувала щорічно 10%. Починаючи з XXI століття, динаміка ще більше уповільнилася і протягом першого десятиліття (у "нульових") практично не перевищувала щорічно 5%. Надалі, з 2010 р., темп зростання релігійних організацій продовжує надалі уповільнюватися і не перевищує щорічно 1–2%" [Яремчук С. С. Стан і динаміка релігійної мережі незалежної України / С. С. Яремчук // Грані. – 2016. – № 9. – С. 57].

Проте незважаючи на це, про значущість даного ієрарха в історії УАПЦ свідчить те, що після смерті був заснований Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Мефодія Фонд створений для вшанування пам'яті спочилого Предстоятеля Української Автокефальної Православної Церкви, Митрополита Київського і всієї України, Блаженнішого Мефодія його найближчим оточенням. Мета діяльності фонду: опрацювання та видання творчого доробку Блаженнішого Митрополита Мефодія, створення в Тернополі музею новітньої церковної історії УАПЦ, збереження пам'яті про Його Блаженство, справи соціального служіння, духовного просвітництва та інші справи християнського милосердя, справи, що сприятимуть розвитку та підтримці українського православ'я.

Отже, проаналізувавши основні аспекти діяльності митрополита Мефодія (Кудрякова) можна зробити висновок як про позитивне, так і

негативне. Позитивом можна вважати те, що йому вдалося відстояти власну ідентичність УАПЦ, не об'єднуючись з УПЦ КП. Разом з тим, саме на час його предстоятельства в силу тих чи інших подій (насилені захоплень храмів УАПЦ з боку УПЦ КП) досить зменшилась кількість приходів даної релігійної організації.

Д. М. Калач, асист., ВНАУ, Вінниця
kala4d@ukr.net

МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ У КОНТЕКСТІ ОБ'ЄДНАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ

Пошуки християнської єдності у межах екуменізму, що почалися з ХХ ст. тривають до сьогодні, незважаючи на численні зустрічі й декларативні заяви учасників міжконфесійного діалогу. Об'єктивно, процес порозуміння церков і подальше їх злиття породжує все більше скептичні настрої, виходячи з того, що християнство ніколи не було єдиним [Ігнат'єва О. Проблема міжконфесійного діалогу в умовах глобалізації світу / О. С. Ігнат'єва // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2013. – Т. 21, вип. 23(2). – С. 132]. Протягом всієї своєї історії християнство поділялося на різноманітні течії, у межах яких формувалися численні релігійні об'єднання, котрі розвивали й інтерпретували окремі положення віровчення, елементи культу, форму своєї організації. Діалог породжує відмову від монополії на істину шляхом компромісу. У діалогічному процесі міжконфесійних відносин в Україні можна виділити три його головних види. Перший – це можливість налагодження діалогу та злагоди між близькими за формою й змістом конфесій. Спільним плацдармом тут буде духовний зв'язок, який виникає між конфесіями та загальним імперативом миру і соціальної справедливості [Арістова А. Діалог католицької церкви з мусульманським світом: досягнення і проблеми / А. Арістова // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К.: УАР, 2013. – С. 80].

Прихильники другого виду вважають міжконфесійний діалог можливим, але обмежують його виключно мирською формою співпраці, не беручи до уваги догматичні відмінності. Наприклад, благодійністю, соціальними проектами, медичною допомогою та ін. І останній – це повне заперечення діалогу між конфесіями, оскільки кожна з них вважає виключно себе істинною та винятковою. Тому закономірним стала проблема визнання Української Помісної православної Церкви, яка стала актуальною ще на початку ХХ ст., однак не знайшла належної підтримки із боку церковних діячів. Одна з проблем канонічного характеру, котра торкається реалій українського сьогодення, міститься у дефініції "помісності" церкви, хоча сам термін "помісна церква" є церковнослов'янським. Грецьке поняття "помісна церква" перекладається українською мовою як "місцева", тобто "та, що стосується певного місця" ("місцевос-

ті", "області"), вказуючи на територіальний принцип устрою Православної церкви. У зв'язку з цим зазначимо, що поняття "помісна (місцева) церква" має принципово однозначне тлумачення у православній еkleзіології, усе це існує неоднозначність у визначенні "місця" (найчастіше під ним розуміють єпархію, а іноді й об'єднання єпархій; протестантськими ж богословами – взагалі як парафія) [Еклезіологія й автокефалія. Гострі кути [Електронний ресурс]. – За даними: Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5143-ekleziologiya-javtokefaliya-gostri-kuti.html>].

Поступово термін "помісна церква" став вживатися як синонім автокефалії чи автономії церкви (церковних об'єднань), а пізніше взагалі щодо об'єднань декількох єпископій певної місцевості, котрі мали будь-яку форму самоуправління. Зрештою, прийнято вважати, що помісна православна церква – це самоправна церква на певній території, на якій проживає окремий народ і за умови її перебування у повній єдності віри та Євхаристії з усіма іншими православними общинами світу [Гергелюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського Православ'я: історичний контекст: дис. канд. іст. наук : 09.00.11 / Гергелюк Микола Михайлович ; Нац. ун-т "Остроз. акад.". – Острог, 2014. – С. 40]. Варто зазначити, що визнання сучасних Помісних православних Церков це природний і закономірний процес, який характерний для всіх країн із переважно православним населенням. Відповідно до канонічних вимог (34 Апостольського правила), політична незалежність повинна призвести й до автокефалії місцевої православної Церкви. Тому не випадково наприкінці 80-х рр. XX ст. під впливом представників українських автокефальних Церков у діаспорі, почали спостерігатися тенденції до прагнення відокремитися від московського релігійного центру.

Зустрічний крок у вирішенні проблеми розколу Православної церкви в Україні був здійснений УПЦ КП, яка спираючись на норми канонічного права, зазначила керівництву УПЦ МП, що устрій церковних справ повинен відповідати політичним і громадським формам та права кожного народу мати Помісну Церкву.

Однак, перешкодою для ведення діалогу виступили політична зорієнтованість окремих ієрархів УПЦ МП на іноземні центри та відверті антидержавницькі висловлювання останніх. Іншим теоретично можливим варіантом є поєднання УПЦ КП із УАПЦ та послідовний рух у напрямку до канонічно визнаної автокефалії. Представники УАПЦ і УПЦ КП за певних обставин поновлюють діалог з приводу консолідації та згуртування навколо ідеї побудови в Україні помісної церкви. Кожна спроба такого процесу засвідчила теоретичну можливість його успіху, правда за умови зникнення міжособистісних непорозумінь на рівні єпископатів обох церков [Русский мир Кирила не для України // Збірник наукових статей. – За ред. проф. А. Колодного. – К.: УАР, 2014. – С. 258-259]. За сприятливих умов у середовищі Вселенського православ'я подібний варіант може увінчатися успіхом і наданням Константинополем україн-

ської автокефалії призведе до нового утворення значної проукраїнської частини УПЦ МП. Водночас такий розвиток подій є менш ймовірним, ніж перший через те, що РПЦ уже декілька років успішно стримує розгляд питань навколо процедури утворення нових помісних церков на міжправославних консультаціях, йде на поступки у питаннях першості та честі перед Вселенським патріархатом в обмін на його невтручання у справи навколо розколу в Україні та ін. [Лурье Г. Битва патриархатов [Електронний ресурс]: за даними "Полит.Ру". – Режим доступу: <http://polit.ru/article/2014/03/25/cherch>]. Варто зауважити, що Всеpravославний собор, який тепер став неповним зібранням окремих Помісних Церков, багато в чому розчарував тих, хто стежив за його підготовкою. Після демаршу Російської, Антіохійської, Грузинської та Болгарської православних церков учасники зібрання підписали спільне звернення, в якому йдеться про єдність Православної Соборної Церкви. Серед іншого, у підсумкових документах Собору зазначається молитва православних єпископів світу "за мир і справедливість в стражденній Україні". Однак питання про автокефалію української православної церкви на Соборі не розглядалося.

Отже, можна сказати, що кожен із варіантів щодо об'єднання Українського Православ'я є можливим лише за певних умов. Реалії сьогодення говорять про те, що УПЦ МП вважає себе Помісною Церквою в Україні і не поспішає отримувати автокефалію. УПЦ КП дотримується чіткого курсу побудови незалежної церкви від Москви чи Константинополя. УАПЦ очікує прийняття під свій омофор Константинополем на правах широкої автономії.

***О. С. Кисельов, канд. філос. наук, ст. наук. співр.,
НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
oleg.kyselov@gmail.com***

ЧИ КОРЕКТНО ГОВОРИТИ ПРО "РАДЯНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО"?

Наскільки коректним є словосполучення "радянське релігієзнавство"? Чи дійсно дослідження релігії, що проводилися у межах наукового атеїзму, можна назвати релігієзнавством? Наблизитися до відповідей на ці запитання нам допоможе розгляд суміжної проблеми – як оцінювали релігієзнавство наукові атеїсти?

Шукаючи відповідь на останнє запитання, ми звернулися до двох типів джерел другої половини 1970-х – 1980-х рр.: опублікованих вітчизняних наукових праць та архівних матеріалів (протоколів засідань відділу наукового атеїзму та ученої ради Інституту філософії АН УРСР).

Серед опублікованих праць ми обрали ті, у яких осмислюється структура наукового атеїзму. Так, А.М. Колодний виділяв три його складові: 1) історія релігії і теорія наукового релігієзнавства; 2) історія та теорія атеїзму; 3) теорія атеїстичного виховання. "Наукове релігієзнавство" розумілося А. Колодним як наукова критика релігії, що розкриває суть

релігії та безпідставність її концепцій [Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 110, 116]. Схожу структуру наукового атеїзму ми знаходимо у В.К. Танчера, який також виділяв три елемента дисципліни: 1) релігієзнавство; 2) атеїзмознавство; 3) теорія атеїстичного виховання. До релігієзнавства, на думку вченого, входить частина теоретичних проблем наукового атеїзму, соціології релігії та атеїзму (інша їх частина входить до атеїзмознавства), а також історія релігії та психологія релігії [Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма. – К.: Вища школа, 1985. – С. 100]. Нарешті, згідно позиції П.Ю. Сауха, структура наукового атеїзму складається з: 1) наукового (марксистсько-ленінського) релігієзнавства, 2) історії та теорії атеїзму; 3) теорії науково-атеїстичного виховання. "Наукове релігієзнавство" тут є пов'язаним із критичною стороною наукового атеїзму, але не зводиться до неї, оскільки включає у себе історичну та теоретичну частини. До першої частини входить історія релігій [Саух П.Ю. Категории научного атеизма (философско-методологический анализ). – Львов: Вища школа, 1988. – С. 53-55].

Як бачимо, в теорії релігієзнавство ("наукове релігієзнавство", "марксистсько-ленінське релігієзнавство") сприймалося як складова частина наукового атеїзму. Однак, окрім теоретичного рівня прийняття релігієзнавства, існував ще й буденний слововжиток наукового співтовариства. Частину такого слововжитку ми віднайшли в архівних матеріалах Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України [Архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Опис 1, Справа 1161, Арк. 6, 7, 12, 40, 45; Справа 1163, Арк. 42; Справа 1340, Арк. 43, 44; Справа 1395, Арк. 31; Справа 1498, Арк. 58, 60, 102, 103; Справа 1555, Арк. 37, 126; Справа 1668, Арк. 46; Справа 1730, Арк. 97, 103, 107, 113, 120, 121].

Негативним згадуванням релігієзнавства є протиставлення його науковому атеїзму. Таке протиставлення ми знаходимо у зауваженнях та пропозиціях відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР до проекту тематичного реєстру термінів другого видання "Філософського словника": "...впадає в очі те, що при внесенні змін і доповнень до реєстру термінів з цієї тематики першого видання Словника редакція не пішла по шляху усунення притаманного йому релігієзнавчого збочення (sic!). В проєкті появились нові або збереглися старі релігієзнавчі терміни, які в філософському словнику такого обсягу не варто й подавати" [Архів ІФ НАНУ, Опис 1, Справа 1555, Арк. 37].

В якості позитивного згадування релігієзнавства можна розглядати ті випадки, коли йдеться про його ототожнення із науковим атеїзмом. Таке ототожнення є характерним, зокрема, для Є.К. Дулумана і знаходить своє відображення у стенограмі захисту його докторської дисертації (30 травня 1975 р.). Тут дисертант говорив про те, що праці Маркса, Енгельса, Леніна зробили найбільш суттєвий внесок у наукове релігієзнавство (sic!), а "радянські вчені вирішили цілий ряд принципових питань релігієзнавства". Є.К. Дулуман стверджував, що досягнення марксистського релігієзнавства узагальнюються у вузівському курсі науково-

го атеїзму. Під час захисту Є.К. Дулуман кілька разів згадує радянське релігієзнавство, сучасне марксистське релігієзнавство і марксистське дослідження релігії. Останнє "поєднує конкретно-наукове вивчення приватних питань релігієзнавства з філософським дослідженням релігійного феномена взагалі" [Архів ІФ НАНУ, Опис 1, Справа 1161, Арк. 6, 7, 12].

Слово "релігієзнавство" вживалося київськими науковими атеїстами як у позитивному, так і у негативному значенні. Негативно згадували релігієзнавство, коли під ним розуміли "буржуазну науку" або як "недонауковий атеїзм". У другому випадку ми іноді маємо справу з протиставленням релігієзнавства та атеїзмознавства як складових частин наукового атеїзму. Однак, релігієзнавство як складова частина наукового атеїзму мала, звісно, і позитивне значення. Деякими вченими слово "релігієзнавство" (наукове, марксистське, марксистсько-ленінське) вживалося як повний синонім науковому атеїзму.

Чи дає право така поліваріантність розуміння та вживання слова "релігієзнавство" говорити нині про "радянське релігієзнавство"? Даючи відповідь на це запитання, ми виходимо з внутрішньої логіки самого наукового атеїзму і залишаємо осторонь питання про відповідність "радянської науки про релігію" критеріям та вимогам сучасного релігієзнавства. На нашу думку, говорити про існування "радянського релігієзнавства" можливо, оскільки у більшості випадків вживання слова "релігієзнавство" ми все ж таки маємо справу з частиною наукового атеїзму. У такому розумінні перетворення наукового атеїзму на релігієзнавство, яке відбулося на початку 1990-х рр., необхідно сприймати як редукування наукового атеїзму лише до першого його елемента, а також відхід від марксистської методології. У цьому випадку, говорячи про радянське релігієзнавство, ми розуміємо під ним лише цю історико-критичну частину наукового атеїзму. Однак, на нашу думку, буде некоректно називати усі роботи з наукового атеїзму радянським релігієзнавством, оскільки багато з них не торкалися проблем історії та теорії релігії.

К. В. Козар, студ., КНУТШ, Київ
kozar.katerina@gmail.com

ДИЯВОЛІЗАЦІЯ ЖІНКИ У РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Неоднозначність розуміння і тлумачення жінки у системі демонологічних уявлень зумовлено, в першу чергу, викладом її "пагубної природи". Якщо слідувати логіці середньовічної релігійної традиції, то жінка має особливу схильність до взаємостосунків з дияволом і виявляється нерозривно пов'язаною з ним, як у негативних, так і позитивних конотаціях. Як наслідок, ми отримуємо амбівалентність природи жінки, яка більшою мірою описана самими отцями церкви. Однак, перш за все, варто розібратися у тому, хто така – жінка? Так, Ісидор Севільський висуває свою теорію. У "Етимологіях", котрі, варто зазначити, часто цитувалися у

середньовічній традиції, латинське слово *femina* трактується ним як сума двох слів: *fides* ("віра") і *minus* ("менше"). Таким чином, Ісидор впевнено стверджує, що жінка – це та, яка має менше віри.

Тертуліан писав, наче жінка повинна завжди перебувати у жалобі, ходити у лахмітті і каятися, аби спокутувати свою провину за смерть роду людського. Жінка для нього – це ворота диявола, адже вона першою доторкнулась до дерева Сатани і порушила божественний закон. Працюючи над категоріями християнської демонології Махов дійшов до висновку, що для людей середніх віків "жіноче начало загрожує перевернутцтвом", на їхню думку "звабливе обличчя приховує чудовисько, яке утаємничене від очей життя". "Ці уявлення виявили себе в образах Мелузینی, яка раз на тиждень перетворюється в змію; Іродіади, яка не може знайти собі спокою після вбивства Іоанна Хрестителя і поневіряється по ночах; Гекати, чиї нічні польоти в супроводі інших нагадують дике полювання Водана; Ліліт – нічної вбивці дітей, небезпечної також для самотніх чоловіків" [Махов А.Е. Категории и образы средневековой христианской демонологии. с.164]. Актуалізується дана установка і в "Молоті відьом", де можна знайти слова, себто жінки набагато більше схильні до співпраці з дияволом. А причина, по якій відьмами зазвичай бувають жінки, полягає у тому, що все чаклунство проходить крізь тілесну хіть, котра, за твердженнями Шпренгера, у жінок ненаситна. Ця думка підтверджується також тезою, що "любов жінки ... завжди ненаситна (*insatiabilis*), – застерігає Ієронім, – згаснувши, вона займається, а від недостатку призводить до злиднів, робить жінкоподібною душу чоловіка (*animus virilem effeminat*), і не дає думати ні про що, окрім тієї пристрасті, яка її підтримує" [Ієронім. Проти Іовіана. Lib. 1, cap. 28. Col. 250]. Свого часу демонологічні міркування були також і у домініканців, і у францисканців, однак існували і проповіді бенедиктинців про жіночу загрозу. У "Зборах гріхів" святий Бенедикт стверджує про те, що жінки мають палаючий погляд, котрий спалює і її саму.. І далі посилаючись на Старий Завіт пише, наче древні мудреці повчають, що, коли людина довго говорить з жінкою, вона йде до своєї смерті і відвертає свій погляд від небес і врешті-решт потрапляє в пекло. Це свого роду розплата за насолоду від розмови чи погляду на жінку: неважливо, грішну чи добропорядну.

Однак існує і інша сторона медалі, яка показує нам, що поєднувалося в ранньосередньовічній традиції насторожене ставлення до жінки разом із шануванням святих подвижниць, про життя яких писали навіть самі святі отці: так, в корпусі *Vitae patrum* є і жіночі життя. Амвросій Медіоланський пише: "Жіноча стать – слабка (*fragilis*): та ж жінка, яка силою душі перемагає диявола, а також своїми добрими справами прагне стати люб'язною Богу, справедливо іменується чоловіком (поп *incongrue vir vocatur*); бо, хоча тілом вона і жінка, силою (*virtus*) душі дорівнює благим мужам"[Амвросій Медіоланський. Роз'яснення семи видів з книги Апокаліпсис. 12: 5. Col. 877]. Тобто можна впевнено стверджувати, що тлумачення про тотально порочну жіночу сутність виявляється лише вдалим акцентуванням на певних аспектах. Тим

більше, що актуальною, все таки, залишалась амбівалентність образу Еви- грішниці і Діви Марії – святої.

Зокрема, Жан Делюмо стверджує, що полювання на відьом стало логічним завершенням розвитку антижіночих настроїв, які підігрівалися усними та письмовими проповідями таких персон, як Жан Боден. І при цьому "Молот відьом" стає такою собі вказівною дорогою для тих, хто підтримував такі погляди на вищезгадану проблематику. За вдалим виразом Делюмо, автори "Молоту", пишучи про загрозу з боку жінки, відчували тваринний страх і вважали себе оточеними підступами Сатани. Слово "зло" і його похідні так і сиплються з-під їхнього пера; на одній сторінці їх налічується до тридцяти. Всюди вони бачать найгірше, адже їхнє грішне століття – це час жінки. [Жан Делюмо. Ужаси на Западі .с.155]

Таким чином, можна дійти до висновку, що дияволізація жінки у релігійній традиції Середньовіччя простежується низкою поглядів як отців церкви, так і тих, хто підтримував цю тему і вніс її у масове розуміння. Амбівалентність природи жінки стала наріжним каменем розумінням ставлення до неї з боку церковних діячів. Позитивні конотації щодо жінок часто ігнорувалися, або не вважались такими, які можуть підтвердити її благопорядність. Навіть більше того, постійне навіювання безмежного страху перед найбезневиннішим жестом з боку жінки призвело до того, від чого страждала середньовічна Європа майже два століття – інквізиції та полювання на відьом.

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

РАЙМУНД ЛУЛЛІЙ ЯК РЕФОРМАТОР МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

У фокусі нашої роботи буде діяльність іспанського філософа і теолога Раймунда Луллія (1235-1315). Він народився на острові Мальорка (Іспанія), навчався у Парижі як францисканський місіонер. Проповідував у Вірменії, на Кіпрі та Північній Африці. Історія пов'язана з його рішенням служити християнству оповита містикою. За переказами самого мислителя, Бог звернувся до нього із закликом проповідувати Євангеліє мусульманам. Одну частину життя він був мандрівним музикантом, а іншу – полум'яним посланцем християнського світу серед іновірців. За те, що у місіонерській теорії і практиці він пішов далеко вперед порівняно зі своїми сучасниками його часто називають "реформатором до реформації" [Zwemer Samuel Marinus. Raymond Lull: first missionary to the Moslems / Samuel Marinus Zwemer // New York: Funk & Wagnalls. – 1902. – р. 120]. Щоб виконати глобальне завдання з навернення іновірців він протягом дев'яти років самостійно вивчав теологію, логіку, медицину і особливо арабську мову. Результатом його філософської роботи стала

праця *Ars Magna* (Велике мистецтв – лат.), яку він вважав основоположною для реалізації місії.

Реформатором його стали вважати через те, що він прагнув змінити тогочасну парадигму місіонерської діяльності церкви серед мусульман у ті часи. Так склалося, що тоді церква вважала меч більш дієвим, ніж слово у поширенні християнства. На його переконання, цей метод довів свою згубність: "Я бачив багатьох лицарів, що йшли до Святої Землі за моря, думаючи що силою зброї можуть досягнути її, але врешті-решт їх знищили до того, як вони отримали бажане" [J. Scott Briger. Raymond Lull: Medieval Theologian, Philosopher and Missionary to Muslims / Jason Scott Bridger // *St Francis magazine*. – 2009. – Vol. 5:1. – p. 2]. Натомість він розумів, що дістатися Святої Землі (тобто спасіння) можна лише йдучи шляхом "любові, сліз та молитов" [Там само].

Раймунд Луллій полемізував з аверроїстами у питанні двоїстості істини, тобто розділення істинного знання на суто розумове та здобуте завдяки одкровенню. Це, на його переконання, позбавляло католицьку церкву раціонального доводу, який міг стати могутнім засобом у дискусіях з представниками інших релігій: "Перевага християнства в тому, що воно не керується невидимим, а лише надчуттєвим. Це не суперечить розуму як такому, а лише неосвіченому розуму" [Zwemer Samuel Marinus. Raymond Lull: first missionary to the Moslems / Samuel Marinus Zwemer // *New York: Funk & Wagnalls*. – 1902. – p. 122]. Разом з тим, він розумів, що мав довести не просто більшу раціональність християнства порівняно з ісламом, як це робили попередні іспанські місіонери, а утвердити його перевагу у досягненні спасіння людини.

Важливим у його діяльності був наголос на толерантному приведенні до християнства, а також на вивченні мов тих народів, яким проповідується Євангеліє. Такий підхід був справді революційним у тих історичних умовах, особливо це стосується проповідування іншим народам різними мовами. Його католицька церква стала масово практикувати лише після Реформації. Фактично у своїй діяльності місіонер керувався принципом інкультурації (як його називають сучасні місіологи), що передбачає повагу до культурних традицій народу, серед якого вони проповідують, а також здійснення взаємовпливу та взаємодоповнення між звичаями християнської общини та громад з іншим віросповіданням. У своєму методі, викладеному в праці "*Ars Magna*", Раймунд Луллій "прагнув дати не компендіум знання, а метод дослідження" [Zwemer Samuel Marinus. Raymond Lull: first missionary to the Moslems / Samuel Marinus Zwemer // *New York: Funk & Wagnalls*. – 1902. – p. 127]. Таким чином, він утверджував ідею особистого спасіння.

Велику роль у реалізації ідей Раймунда Луллія зіграло його знатне походження та статус придворного при королі Іспанії. Завдяки цьому він міг ділитися своїми задумами з принцями, королями та самим Папою, спонукаючи їх виділити кошти на організацію місіонерських шкіл, де б вивчалися мови і готувалося підґрунтя для "духовного хрестового походу". Зрештою, після його прямого звернення до Папи на Віденському

Соборі (1311-1312 рр.) із закликом заснувати мовні школи єврейської, арабської та халдейської мов ідеї філософа були реалізовані у Парижі, Болоньї, Саламанці та при папському дворі.

Отже, можна з упевненістю зробити висновок, що діяльність Раймунда Луллія справила великий вплив на Середньовічне місіонерство, заклавши початок для широкого вивчення мов східних народів задля продуктивної місіонерської роботи мирними засобами. Його метод був не лише інструментом задля навернення іновірців, а й ознаменував собою перехід церкви до більш ретельної місіонерської діяльності, що базувалася на науковому підході й передбачала повагу до культурної та мовної відмінності народів Азії та Північної Африки.

О. Т. Кононенко, студ., КНУТШ, Київ
kononenko886@gmail.com

ОРДЕН СЕСТЕР БЕНЕДИКТИНОК В УКРАЇНІ: ВИТОКИ І СУЧАСНІСТЬ

На сьогоднішній день у дослідників зростає інтерес до феномену чернецтва, особливо, до сучасного. Історія чернецтва тривала і цікава. Існує велика кількість чернечих орденів, які різняться між собою у акцентах на сповідванні певної догматики та культових практиках. Орден св. Бенедикта є одним із найдавніших. Його особливість полягає у тому, що цей орден, зберігши свої основи, зазнавав видозмін впродовж історії. Виразною характеристикою таких орденів є те, що власне спочатку вони існували суто чоловічі і заборонені для жінок. Тому з часом починають розвиватися саме жіночі відділення започаткованих орденів і, деякі з них, зберігаються й зараз. На даний час одним з найвідоміших жіночих орденів є орден бенедиктинок – в Житомирі вони називають себе "Орден Сестер Бенедиктинок". У Львові ж нині є храм, який належить до ордену, який зараз називається "Храм Усіх Святих і монастир Покрови Пресвятої Богородиці".

"Орден Сестер Бенедиктинок" – це один з найстаріших середньовічних чернечих орденів, котрому виповнилося понад 1500 років від часу його заснування. Важливим для їх розуміння місії та особливостей ордену є з'ясування історичних обставин появи ордену. Засновником ордену є св. Бенедикт. Св. Схоластика є першою духовною Матір'ю жіночої гілки сестер Бенедиктинок. Св. Бенедикт і св. Схоластика – близнюки, народилися в Італії, в Нурсії (480-547рр.). В 529 році на горі Монте Касіно св. Бенедикт написав Статут, котрий опирається на Євангелії, який перетворився на поради щодо чернечого життя не лише бенедиктинського ордену, але, також, багатьох інших орденів і є настільною книгою для мирян, які прагнуть досконалого способу життя. Він же, Реформатор і Патріарх чернечого життя, надав йому певний напрямок і затвердив його своїм Статутом. В ньому св. Бенедикт приділив велику

увагу молитві, а також праці, підкреслюючи її гідність і трактуючи її не тільки як спосіб утримання, але, також, і як служіння Богу і людям. Для св. Бенедикта дуже важливим було гармонійне поєднання праці з молитвою. Звідси випливає бенедиктинський девіз: "Ora et labora" – "Молись і працюй". Розуміючи знаки свого часу, св. Бенедикт з своїми учнями відновив не тільки Рим, але і всю Європу "хрестом, плугом і пером". За заслуги і в нескоротний розвиток культури в Європі, у 1964 році Папа Римський Павло VI проголосив його Покровителем всієї Європи. Святий Бенедикт пропонує шукати Бога у найбільш відповідних для пошуків умов, створюючи для цього чернечі спільноти, як модель Церкви. У св. Бенедикта шукання Бога нерозривно пов'язано з пошуком миру: "шукай миру і йди за ним", який стає єдиною дорогою, що веде до Христа. Св. Бенедикт, охоплюючи своєю мудрістю насущні проблеми VI століття, синтезував попередній досвід і виклав у струнку теорію правила, які своєю новизною дивували не лише духовних осіб, але й кращі уми та політичних діячів того часу. Протягом двохсот років св. Бенедикт здобув репутацію патріарха західного чернецтва, а його Статут був визнаний найбільш впливовим у латинській Церкві.

Орден св. Бенедикта – католицька організація, яка об'єднує 18 конгрегацій, до складу яких входить понад 10 тис. ченців і 20 тис. черниць. Орден діє в багатьох країнах світу, має свої школи й інститути. Центри Бенедиктинців існують у країнах Зх. Європи й США. Крім того, Бенедиктинці об'єднуються у сотні релігійних громад поза конгрегаціями. Керує діяльністю Бенедиктинців генерал ордену, підпорядкований Папі.

На українські землі Бенедиктинці прийшли через Польщу, але не відіграли помітної ролі. Із 13 ст. згадується монастир св. Бенедикта у Києві. Існує орден св. Бенедикта східного обряду (у Бельгії), заснований стараннями митрополита Андрія Шептицького (1922–24).

Впродовж віків бенедиктинські монастирі функціонували не тільки в Європі, але, також, і на теренах колишнього Радянського Союзу. Наприклад, лише в одному Львові було 9 діючих жіночих монастирів, з яких найчисленнішим був монастир "Сестер Бенедиктинок" (діючих було два). Починаючи із Середньовіччя, джерелами бенедиктинського життя виявилися монастирі в Україні – у Львові, у Білорусії – у Несвіжі, з якого зродилося багато нових фундацій: у Мінську, Вільнюсі, Каунасі, Смоленську, Орші, Слонімі та інші міста.

Переважна більшість монастирів функціонувала до 1946 року. Багато із цих монастирів припинили діяльність під час касації у XIX столітті. У 1946 році, коли Уряд СРСР прийшов до влади, Сестри Бенедиктинки залишили свої монастирі і виїхали до Польщі. Діючим залишився тільки монастир у Вільнюсі (Литва). Жоден з бенедиктинських монастирів, храмів чи шкіл не були повернуті власникам. Протягом століть бенедиктинська історія розкриває життя Сестер, яке було досить складним, чи то з огляду на політичне довкілля, чи то з матеріальних, чи з будь-яких інших причин.

В Україні жіночий монастир сестер-бенедиктинок існує у Житомирі. У м. Бар є громада сестер бенедиктинок-місіонерок. [Літ; Церкви і релігійні організації України у 2001 році: Довід. К., 2002]

В Україні спостерігається наразі позитивний розвиток ордену Св. Бенедикта. На сайті " Католицький оглядач" розміщена стаття у якій зазначається , що у Львові відновлюється орден сестер Бенедиктинок. Зокрема, в історичному тексті булли зазначалося, що перебування сестер-бенедиктинок у Львові налічує 400 років. Текст булли латинською мовою з підписами Архієпископа Мечислава, Матері Абатиси Клари, фундаторів – родини Відеркер та інших визначних осіб релігійної дієцезії було заховано до металевої туби і запечатано печатками, після чого Архієпископ М. Мокшикий та Абатиса Клара вклали тубу до фундаментів <http://catholicnews.org.ua/sestri-ordenu-svyatogo-benedikta-povertayutsya-do-lvova>]. Знахідки історичних текстів, історія самого розвитку ордену лише підтверджують, що Україна як в історичному вимірі, так і в сучасному стані відіграє значну роль у світовому розвитку орден

О. В. Костов, студ., ДонНТУ, Покровськ
oleksandr.kostov@ukr.net

ПАРОДІЙНІ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

На всіх етапах розвитку людської цивілізації релігія була і залишається одним з найважливіших факторів, що впливають на світогляд і спосіб життя кожного віруючого, а також на відносини у суспільстві в цілому. Кожна релігія ґрунтується на вірі в надприродні сили, організованому поклонінні надприродному і на необхідності дотримуватися певних норм і правил, запропонованих віруючим. Релігія в сучасному світі відіграє майже таку ж важливу роль, як і тисячоліття тому, так як згідно з опитуваннями, проведеними американським інститутом Геллапа, на початку ХХІ століття більше 90% людей вірили в наявність Бога або вищих сил, причому кількість віруючих людей приблизно однакова і в високорозвинених державах, і в країнах "третього світу" [Исследование Gallup : Мир становится менее религиозным [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gtmarket.ru/news/2012/08/02/4743>]. Той факт, що роль релігії в сучасному світі як і раніше велика, спростовує популярну в ХХ столітті теорію секуляризації. У другій половині ХХ століття гіпотеза секуляризації частково підтверджувалася, так як саме в цей період бурхливо розвивалися і знаходили мільйони прихильників теорії атеїзму і агностицизму, але кінець ХХ – початок ХХІ століття ознаменувався швидким приростом кількості віруючих людей і розвитком ряду релігій.

Проте, у 1967 році Томас Лукман в роботі "Невидима релігія" звернув увагу на принципову зміну форми прояву релігійності в суспільстві, коли на тлі різкого спаду організованих форм релігійного життя зростає

індивідуальний інтерес до релігійного як духовного чинника. Він підкреслив, що секуляризація не веде до відмирання релігії, а змінює форми її існування. Саму релігію Лукман запропонував трактувати як "всеохоплюючу систему смислів" [Luckmann T. *The invisible religion : the problem of religion in modern society* / T. Luckmann. – New York : Macmillan, 1967. – Р. 87]. У другій половині XX століття сутнісну функцію релігії став виконувати світогляд, причому, індивідуальний світогляд. У XI столітті потужний вплив процесів глобалізації та інформатизації на сферу релігійних відносин призвів до дезінтеграції культурної ідентичності індивіда. Традиційні релігії вже повністю не відповідають багатьом потребам та сучасним критеріям суспільства. З'являються різні нові релігійні течії. Особливе місце серед них займають пародійні релігії, в першу чергу, як протест інтелектуалів проти традиційної релігійності або релігії взагалі. Зростає кількість послідовників пародійних релігій, а самі об'єднання стають важливим учасником релігійних відносин у суспільстві.

Пародійні релігії можна назвати проявами іронії у культурі. Це нові релігійні або колорелігійні явища сучасного суспільства. Виникнення багатьох пародійних релігій прийшлося на час занепаду консервативних поглядів на релігію, причому не тільки на Заході, але і частково в Україні. Все більше людей, відмовляючись від старих, традиційних вчень, не надають релігії або вірі жодного значення у своєму житті. Деякі з людей цієї категорії стають прихильниками пародійних релігій, що робить цей феномен яскравим та різноманітним. Витоки пародійних релігій можна простежити ще з 50-60 років XX століття, насамперед у митців, яких відносять до абсурдизму та дадаїзму. Іронічний погляд на релігію, який панував серед цих напрямків мистецтва, перейшов до специфічного різновиду нових релігійних течій, яких прийнято називати "пародійні релігії" або "пародійні культи". Ці релігійні утворення істотно не відрізняються своєю структурою від традиційних релігій, але у центрі їх вчень знаходиться абсурдна, іронічна тематика.

Автором терміну "пародійний культ" є американець Керрі Торнлі, більш відомий як Омар Хайям Равенхурст, засновник дискордіанства. У своїй книзі "Principia Discordia" (1965 р.) він характеризує це явище наступним чином: "це пародія на релігію або релігія, що маскується під пародію" [The Principia Discordia [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.principiadiscordia.com>]. За Равенхурстом, кожна пародійна релігія має специфічний набір характеристик, але всі вони мають спільну ідею. Як і представники творчого авангардизму середини минулого століття, прихильники пародійних релігій за допомогою іронії ставлять під сумнів питання релігійної віри, ритуалу, культу тощо. Головним об'єктом іронії, зрозуміло, виступає релігія, але часто висміюванню піддається не тільки сучасні теїстичні уявлення, а й інші, пагубні на думку прихильників пародійних релігій елементи культури і суспільства.

Пародійні релігії не можна назвати лише різновидом атеїзму – це специфічний вид релігійних уявлень та переконань, який на відміну від атеїзму склався відносно недавно. В основі багатьох пародійних культів

лежить нетеїстична віра, яка є особливою формою світогляду. Але пародійні релігії це не тільки віра, але й форма виразу протесту. Мільйони людей під час перепису населення в графі "релігійні переконання" вказують "інше". Це говорить про негативне ставлення людей до того, що якась третя сторона цікавиться внутрішнім світом індивіда, адже офіційно в європейських країнах не одна з релігій не дає ані жодних привілеїв на офіційному рівні, ані дискримінує. З іншого боку, пародійні релігії – це стихійний протест як проти агресивної релігійної пропаганди, так і проти антирелігійної, тобто це протест проти двох полярних поглядів. Часто трапляється, що індивід, вихований в рамках конкретної релігійної традиції, виявляється неспроможний вести агресивні дебати на релігійну тему. Пародійні релігії – це спроба уникнення подібних питань шляхом віднесення себе до таких релігійних утворень (пастафаріанство, джедаїзм тощо). Це своєрідна маніфестація належності до контркультурної групи.

Проблема пародійних релігій є актуальною не тільки в країнах Заходу. Для України ця тема набуває все більшого значення в останні роки. На даний момент найбільшу активність прихильників пародійних релігій можна спостерігати в Інтернеті. З недавнього часу існують віртуальна філія пастафаріанства – Українська пастафаріальна церква [В Україні офіційно з'явилася Церква Літаючого макаронного Монстра [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.ua/news/600508-v-ukrajini-ofitsiyno-zyavilasya-tserkva-litayuchogo-makaronnogo-monstra.html>]. Зараз пародійні культу знаходяться лише на початковому етапі свого формування, але вже можуть впливати на світогляд людей, формувати суспільну думку. Головним чинником успіху кожного пародійного культу є новаторство, яке він привносить, неординарні дії окремих представників культу, специфічність культу в цілому, що привертає увагу молоді, яка схильна до протесту, до бунту. Таким чином, пародійні релігії є активним учасником сучасного релігійного життя та важливим інструментом іронії, який спроможний виявити протиріччя у культурі та суспільстві.

***I. М. Крисюк, асп., НПУ ім. Драгоманова, Київ
inniss@ukr.net***

ВІДРОДЖЕННЯ ІДЕЇ КИЄВА ЯК "НОВОГО ЄРУСАЛИМА" В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІЙ ДУМЦІ XVI–XVII СТОЛІТТЬ

Центром світу на Русі вважали Святу землю, (звідки пішла самоназва "Свята Русь"). Єрусалим став містом-архетипом для формування ідентичності та ідеології держав, що долучилися до християнської ойкумени. Формування ранньомодерних національних держав у Європі також передбачало уявлення про націю як культурну спільність, яка великою мірою визначалася саме релігією. Русь-Україна, за часів національно-визвольної боротьби проти польсько-католицького поневолення внаслідок Берестейської унії 1596 року та привнесених нею ідей "римо-

центризму" зусиллями церковних мислителів, шукала доказів безперервності й тягlosti власного історичного буття, звертаючись до міфу "трансляції столиць" та уподібнення Києва Святому граду – Єрусалиму. Відомо, що столицю Візантійської імперії, Константинополь, заснований 324 року Константином Великим оголошували як Новим Римом, так і Новим Єрусалимом. У першому випадку відобразилася її імперська сутність, друга позначала духовно-релігійну першість цього міста у християнському світі, а також його богообраність. Так і Київ, не зважаючи на періоди історичних криз і занепаду, постійно відновлював свій статус духовної столиці та "матері руських міст".

У "Синописі" (1674р.) Київ так само наділяється епітетами: "Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России Град", що хоча насправді не відповідає тогочасним політичним реаліям, але окреслює духовні орієнтири у формуванні ідентичності українського суспільства. О. Прицак зазначає: "Сенс унікальності Києва, його пишання власною, постійно підкреслюваною, старовинністю і його статус нібито "обраного" міста складають визначальну рису української політичної міфології упродовж століть. Уперше це було оприявлене в руському "Початковому літописі" бл. 1115-1123 рр., а згодом детальніше розвинуте у київському "Синописі" (1671-1681)" [Pritsak O. Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. – 1986. – Vol. X, nr 3/4. – P. 279.].

Як доводить Н. Яковенко, "на час написання "Синописиса" метафора "богоспасаемого града" активно функціонувала вже принаймні півстоліття, отже, автор "Синописиса" її радше підхопив і розвинув, аніж "винайшов". [Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – Київ: Критика, 2002. – С.298].

Осереддям духовної культури українського народу на зламі XVI-XVII століття був Острозький культурно-освітнього центр, який згодом переносять до Києва. В інтелектуальному колі острозьких православних традиціоналістів (Іов Княгиницький, Іоан Вишенський, Іов Залізо, Василь Суразький, Дем'ян Наливайко, Єлисей Плетенецький, Ісаїя Копинський та ін.) відбувається звернення до ідеї Києва як Нового Єрусалиму, яке стане засадничим для православних ієрархів після відновлення 1620 року Єрусалимським патріархом Феофаном православної церковної ієрархії Київської митрополії.

Постанова Київського Православного Собору 1621 року під головуванням першого післяунійного православного митрополита Київського і всея Русі Іова (Борецького) стверджувала "апостольство Києва, його статус "богохранимого і богообраного міста". Владика називає свою кафедру "новим руським Єрусалимом" та характеризує Православну Києво-Руську Церкву як таку, що, на відміну від "римо центристської" унії, "на добрім дубовім фундаменті Сіонського благословенства єсть фондована" [Грамота І. Борецького до усіх православних Київської митрополії, 15(25).XII.1621 // Голубев С. Т. Указ. соч. – С. 262]. Адже "святий Андрій Апостол є перший Архієпископ Константинопольський, патріарх вселенський та Руський Апостол, і на Київських Горах ноги його

стояли, і Русь очі його бачили, а уста благословили, і насіння віри він у нас насадив", а тому "воистину, Русь нічим не менша від інших східних народів". [Митрополит Володимир. Пам'ять про новий Єрусалим: київська традиція. Слово про Київ на відкритті IX Міжнародних Успенських Читань // Память и надежда: Горизонты и пути осмысления. Сборник. К: Дух и Литера, 2010. – С.7-1]. У своєму окружному посланні від 15 грудня 1621 року митрополит Іов закликав всіх вірних звертатися: "...до бого-спасаемого града Києва, другого руського Єрусалиму". Неодноразово в листах святитель називає Київ "нинешней из Іерусалима отновленной святынею", "святынею правдивою Іерусалимскою", а кафедру – як "святейший престол митрополии киевской іерусалимское" [Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К.: Критика, 2006. – С. 335].

На збереженні безпосереднього зв'язку Києва з Святим Єрусалимом наполягає наступник митрополита Іова (Борецького) видатний подвижник-ісихаст митрополит Ісаїя (Копинський), переконуючи, що це є шлях до самостійного духовно-національного розвитку. Уніатам-розкольникам він говорить: "Плаче гірко й Церква Божа, що ти відкидаєшся від неї... Хіба ж Рим кращий від Єрусалиму? Чи не там Господь наш довершив наше спасіння святою Своєю кров'ю? Чи не звідтіля віра Христова поширилась по всьому світі і дійшла до самого Риму? Тут намісник Ісуса Христа – патріарх, а в Римі – намісник апостола Петра папа, тут Гроб Христовий, а там гроб Петрів... Чому ж Єрусалимом, матір'ю всіх Церков, нехтують, а до Риму звертаються, Єрусалим принижують, а Рим підвищують?" [Власовський І. Нарис історії Української православної церкви. – Нью-Йорк, США, 1955. – Т. II. – С. 101-102]. Митрополит глибоко переконаний, що підпадаючи під протекцію інших духовних центрів Свята Русь тим самим втрачає і своє покликання як "Нового Єрусалима" з Києвом як центром окремого духовного розвитку киеворуського народу, корені якого сягали давньоруських часів.

Київський митрополит Сильвестр (Косов) у 1635 році писав: "Kiovia nostra socium est" ("Київ – це наше небо"). Про Київ як "другий Єрусалим" згадується і у праці Афанасія Кальнофойського "Тераторгема", виданій в друкарні Києво-Печерської лаври 1638 року [Яковенко Н. Згад.праця. – С. 71-75]. Традиції такого символічного позначення міста над Дніпром були ознакою політичної та національної самосвідомості церковної еліти.

Отже, звернення в ідеологічному та інтелектуальному середовищі духовенства XVI – першої половини XVII ст. до давньої ідеї Києва як Нового Єрусалима, духовної столиці православної частини Речі Посполитої, що виразно відобразилося у творчій спадщині Київських православних митрополитів та духовенства безперечно, служило відродженню Київської церкви, було орієнтиром для конфесійної та політичної самосвідомості православних вірних, насамперед України, стимулювало до консолідації українського етносу та прискорювало процеси націотворення ранньомодерного часу.

**СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ ТА ІДЕОЛОГІЧНІ КОРЕНІ РУХУ
"ІСЛАМСЬКИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ" У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Однією з глобальних тенденцій суспільного розвитку 90-х рр. ХХ-початку ХХІ ст. став процес релігійного відродження, зокрема ісламсько-го фундаменталізму. Це частково пояснюється демографічними тенденціями: адже зараз на планеті 1,2 млрд. мусульман. У 120 країнах, серед яких і Україна, є численні мусульманські громади. "Ісламський світ" також представлений народами, які не мають власної державності (палестинці, курди), але докладають зусилля щодо її отримання: міжнародними організаціями (Ліга арабських країн, організація "Ісламська конференція"), міждержавними неурядовими організаціями та численними неурядовими релігійно-політичними організаціями.

Корені ісламського фундаменталізму проявляються у самій ісламській доктрині, у сакралізації правових основ відносно егалітарної ранньомусульманської громади з її ідеалом соціальної справедливості. Цінності добра і зла, поваги до особистості, справедливості, перехідне значення життя, яке усвідомлюється на основі його духовного змісту, які проповідують ісламський фундаменталізм відповідають спонтанним прагненням великих соціальних груп, які поставлені у несприятливі умови у ході докорінної трансформації суспільства. Заклик до соціальної та культурної інтеграції верств населення, які перебувають у злидненому стані, й до необхідності одухотворення життя у світі, яке втрачає свою традиційну матеріальну оболонку в наслідок розвитку нових технологій, потрапляє на виключно сприятливий ґрунт, а мусульманські інтелектуали, які розповсюджують це гасло, вміщують його у відповідні соціальні рамки.

Проте, сучасний ісламський фундаменталізм від попередніх йому ісламських концепцій фундаменталістського спрямування відрізняється у приматі політики, хоча у цьому разі мова йде про політику, яка спрямовується тотальним релігійним світоглядом. Він трансформував глибинний заряд протесту у потенційно повномасштабні політичні програми та місіонерські ідеї. Починаючи від 70-х рр. ХХ ст., він активно оволодівав масовою свідомістю і реалізував свій могутній політичний потенціал шляхом різноманітного безпосереднього впливу як на центральні інститути, так і на практику місіонерського експансіонізму. Розмах цього процесу, залучення до нього держав і народів по суті роблять ісламський фундаменталізм впливовим суб'єктом світової політики.

Політична література, що поширювалася цим рухом, та її ідеологічна основа розповідають про те, що цей рух, найбільше розвинувся на початку ХХ століття і чинив опір сionізму. Він наголошує, що ісламський вимір "був справжнім проявом боротьби палестинського народу", хоча це і замовчувалося протягом 60-70-х рр. лівими позиціями, що домінували в справах палестинського народу.

Незважаючи на те, що фундаменталізм намагався бути частиною тогочасного масового палестинського опору, особливості, структура, ідеологія і політична доктрина якого особливо відображають організаційні корені та історичні зв'язки з різними організаціями, наприклад, Братів Мусульман.

***М. В. Лубська, докт. філос. наук, проф., Київ
Р. Г. Алієв, студ., КНУТШ, Київ***

МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА СКЛАДОВА ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ІСЛАМУ

Поняття "мусульманське право" співвідноситься з такими широко використовуваними при його аналізі поняттями, як "шаріат", "фікх". З'ясування змісту цих понять пов'язане з осмисленням мусульманського права як філософсько-релігієзавчого феномену, пізнанням його джерел, історії, характерних особливостей, перспектив розвитку, розумінням сучасного законодавства ісламських країн, яке закріплює шаріат або фікх як джерела законотворчості.

У масовій свідомості найчастіше шаріат сприймається як ісламський спосіб життя, у якому мораль та право утворюють всезагальний комплекс правил поведінки, що охоплює різноманітні релігійні, моральні, юридичні, побутові норми, звичаї.

Арабською мовою "шаріат" означає "належний, прямий, правильний шлях", а в ісламській традиції це поняття тлумачать як накреслений Аллахом шлях, на якому правовірний досягає досконалості, благоденства у мирському житті і може потрапити до раю. Для мусульман шаріат є сукупністю встановлених Аллахом і переданих ним через Пророка звернених до людей приписів.

Релігійно-моральну сутність поняття шаріату засвідчує розгляд його як кодексу поведінки, тобто канону, який містить у собі обрядові норми богошанування, моральні закони сімейного та суспільного життя, різні дозволи, приписи й заборони, покликані регулювати ставлення мусульманина до Бога, суспільства й окремої людини.

А. ан-Наїмі розглядає шаріат як певну інтерпретацію фундаментальних джерел ісламу, зрозумілих в обмеженому історичному контексті. На його думку, термін "шаріат" можна застосовувати лише для позначення історичного мусульманського права.

Одне з найлаконічніших визначень шаріату звучить так: "шаріат – це релігійне право, що ґрунтується на богословсько-юридичному тлумаченні Корану та фікх". Шаріат належить не лише до релігійної сфери, оскільки він ніколи не вичерпувався догматичними і культовими питаннями, які становлять внутрішній світ, релігійну совість мусульманина. У ньому не менше значення мають проблеми повсякденного життя, пове-

дінка мусульманина, його міжособистісні стосунки, позиція і відносини в релігійній громаді, ставлення до влади та прибічників інших релігій.

У розумінні регулятивної ролі шаріату сформувалися два підходи. Представники одного з них стверджують, що шаріат містить відповіді на всі питання, усталені правила поведінки у будь-яких життєвих ситуаціях, тобто є універсальною системою норм, що досконало регулює спосіб життя мусульманина. В ісламських регіонах найчастіше шаріат сприймають саме як всеохоплююче мусульманське право, як закони шаріату, що регламентують кожен крок мусульманина, не залишаючи місця свободі вибору.

Згідно з іншим розумінням, шаріат утворюють такі різновиди приписів:

– зрозумілі приписи Корану й сунні, які мають ясний сенс. Такими є конкретні правила виконання мусульманами своїх релігійних обов'язків. Однак чітких норм, що регулюють взаємовідносини людей, небагато, за винятком питань шлюбу, сім'ї та успадкування. Ці правила мають безпосередній релігійний характер, а виконання багатьох з них вважається для мусульман обов'язковим, оскільки є частиною їхнього релігійного статусу;

– приписи Корану і сунні, що містять неоднозначне смислове навантаження. Вони теж мають релігійну природу, але передбачають лише загальні орієнтири поведінки. Саме вони переважають у Корані і сунні. Їх головною особливістю є неоднозначне тлумачення ісламськими релігійно-правовими школами, які застосовують різні методи вирішення духовно-правових питань.

У розумінні шаріату переважає погляд, згідно з яким основними частинами його є релігійна догматика, ісламська етика і практичні норми (культові приписи, які встановлюють порядок виконання релігійних обов'язків; норми, що регулюють всю іншу поведінку мусульман, їх світські відносини). Нормативний етикет є не просто доповненням до ісламської етики і догматики, а стрижнем шаріату. Щодо цього надто радикальним є твердження Дж. Шах-та, за яким теологія в ісламі підпорядковується праву.

***В. І. Лубський, докт. філос. наук, проф.,
Каїрський Ун-т Аль-Азхар
lubskyvi@ukr.net***

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФОН СУЧАСНОГО КАЛАМУ

Звернення до ісламських філософських традицій у сучасний період – період бурхливого соціального і науково-технічного розвитку, – на перший погляд, може здатися несподіваним парадоксом історії. Однак ця поверхнева видимість розсіюється, коли усвідомити, що в певні періоди розвитку суспільства за наявності сприятливих соціально-економічних умов орієнтованість на традиціоналізм серед віруючих посилюється. Тому для того, щоб проникнути в сутність соціальних і духовних процесів сучасного Сходу, необхідне не лише вивчення конкретного стану цих

явищ, урахування сучасних проявів того чи іншого феномена, а й вивчення та врахування їх історичних коренів, традицій. Саме такий науковий підхід може дати позитивний результат при аналізі сучасних теологічних течій у мусульманському світі, у визначенні сутності їх вчення, соціальної та ідейної спрямованості їхньої ідеології.

Необхідність такого підходу викликана ще й тим, що релігійне вчення як найбільш впливовий напрям в ідеології на першому рівні загальної психології має глибокі історичні корені в традиціях і побуті віруючих, менш піддається деформації, більше зберігає традиційні елементи. Для розуміння і розкриття навіть його модернізованих варіантів потрібне ретельне дослідження іраціональних інститутів релігії. Особливо це необхідне при типологізації основних напрямів релігійної думки. Без цього важко уявити дослідження сучасної теології ісламу, аналіз впливу традиційних форм, шкіл, зокрема каламу на його сучасному доктринальному рівні.

Зазвичай, сучасну мусульманську теологію поділяють на модерністську (включаючи і реформаторську) і традиційну (консервативну). В цілому така класифікація є вірною, хоча цілком очевидно, що вона носить дещо умовний характер і не може адекватно відображати весь складний процес, що відбувається у релігійній сфері. Справа полягає в тому, що в будь-якому з цих напрямів спостерігаються елементи як модернізму, так і традиціоналізму. Наприклад, навряд чи можна знайти серед традиціоналістів такого теолога, який би категорично відмовився від певного реформування.

Так само і серед модерністів нерідко зустрічаються теологи, що відстоюють традиційні світоглядні принципи, одночасно пропонуючи глибоко і всебічно модернізувати принципи соціального життя. Тут, мабуть, слід говорити конкретно про різні аспекти їх вчення. Щодо соціального вчення, то в сучасних соціальних релігійних доктринах спостерігається в основному тенденція до модернізації, в одному випадку модернізація, в якій би формі вона не проявлялася, проводиться менш послідовно, в іншому – більш всебічно і широко. Вона стосується навіть фундаменталістів, які виступають під гаслом захисту традиційних інститутів.

Різні течії серед традиціоналістів відрізняються одна від одної як рівнем свого теологічного вчення, так і ступенем впливу. Особливе місце в їх вченні займає калам – як один з провідних напрямів складної теоретизованої системи релігійних поглядів, яка за своїм рівнем відрізняється від релігійно-правових норм фікху, що не претендує на уможлядно-філософське обґрунтування свого вчення. Обидва ці напрями мають свою історію в мусульманському світі.

Калам можна назвати традиційною релігійною філософією ісламу, яка нині фігурує під тією ж назвою як ортодоксальне вчення, що становить навчальний предмет, у філософсько-збагаченому, видозміненому вигляді, в богословських школах.

Сучасний калам зустрічається під різними назвами: "новий калам", "коранічна філософія", "філософія ісламу" тощо. Виникає питання про правомірність використання термінів "сучасний калам", "калам" в якості

назви ісламської релігійної філософії, від використання яких відмовляються деякі сучасні ісламознавці. Така назва є цілком правомірною, оскільки під нею в мусульманському світі фігурує як навчальний предмет у вищих мусульманських духовних школах, а також і особлива галузь релігійної науки і певна філософська течія в мусульманській філософії. Спільним для цього є оперття на історичні традиції і прояви специфіки ісламської теоретичної теології.

Сучасні теологи не бачать, що між каламом та іншими філософсько-теологічними напрямками ісламу колись існувало певне протистояння. Навпаки, у своїх теологічних і філософських роботах вони вважають, що всі вони утворюють єдину систему, та й представники каламу включають у свої докази багато доводів існуючих філософських шкіл, окрім матеріалістичних.

Іншими словами, різні ідеалістичні і нерелігійні реальності використовуються теологами як засіб доказу буття Бога і істинності релігійного вчення. Теологічні доктрини стають основним змістом різних світських теорій, або ж світські вчення глибоко теологізуються і розглядаються як релігійні. Якщо розглянемо різні релігійні теорії, то побачимо, що ступінь їх секуляризації відрізняється. Аналіз їх змісту показує, що в основі зазначених концепцій лежать синтезовані ідеї різних, часом протилежних, позицій. Причиною подібної зміни ідейних полюсів є різні зрізи ідеологічних і соціальних концепцій, які слугують їх ідейною базою. Зокрема, у вченні сучасного каламу зустрічаються елементи неопозитивізму, екзистенціалізму, соціальних теорій конвергенції, соціальної мобільності, провіденціалізму тощо. Всі вони покликані служити обґрунтуванню вчення догматів ісламу.

Назва "калам" впливає з самої сутності даного теологічного спрямування. Як відомо, суть його полягає в раціонально-логічному обґрунтуванні релігійного вчення при широкому використанні філософських проблем, у підпорядкуванні філософії, науки, догматам віри. Якщо переглянути проблематику середньовічного і сучасного каламу, то виходить, що їх системи в основному збігаються, хоча і є істотні відмінності. Ці відмінності стосуються методики викладу питань, використання нових наукових даних, методів, рівня теоретизування тощо.

О. Е. Мамвійчук, студ., КНУТШ, Київ
matvichuk.oksana43@gmail.com

САМОПРОГОЛОШЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ ЯК ПРЕЦЕДЕНТ ДЛЯ УПЦ КП

Термін автокефалія (грец. αὐτοκεφαλία) позначає незалежний статус помісної православної церкви. Хоча значення цього терміну впродовж історії зазнавало певних змін. Це повна адміністративна незалежність при збереженні повної єдності віровчення, богослужіння та церковного устрою з усіма помісними православними церквами. Автокефальними є

церкви, що мають свого голову, своє управління, незалежне від іншої влади. Ознаками помісного (автокефального) статусу церкви є наявність у ній щонайменше трьох єпископів, які складають її Архієрейський собор.[Українська Православна Церква Київський Патріархат [електронний ресурс]: (офіційний веб-сайт "Церква.Info"). – Електрон. дан. – К.: Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква, 2007. – Режим доступу: <https://www.cerkva.info/church?category=19>]

Стосовно умов проголошення автокефалії церкви, то головною проблемою є те, що канони православної церкви не дають прямого визначення способу проголошення автокефалії тієї чи іншої церкви. Відмінність у поглядах різних помісних церков на цю проблему спричинено відсутністю певних норм і правил її проголошення. Українською православною церквою Київського патріархату (УПЦ КП) наголошується на тому, що через відсутність канонів порушити їх просто неможливо. Відповідно, кожна автокефальна церква діє канонічно, якщо проголошення її автокефалії відбулося згідно із тими канонічними правилами, які опосередковано стосуються питання автокефалії, а також у відповідності до історичної традиції. [Українська Православна Церква Київський Патріархат [електронний ресурс]: (офіційний веб-сайт "Церква.Info"). – Електрон. дан. – К.: Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква, 2007. – Режим доступу: <https://www.cerkva.info/church?category=19>]

Загалом, існує два погляди на процес здобуття автокефалії. Найпоширенішим є її здобуття у випадку, коли існуюча автокефальна церква надає статус окремій церковній області. Таким чином Російська православна церква надала статус автокефальної Чехословацькій православної церкві (1951 р.) та Американській православної церкві. Протилежною є точка зору Вселенського патріархату, який вважає, що має бути ще визнання статусу автокефалії з боку інших автокефальних православних церков. [Галіченко М. Проблема Української автокефалії: сучасний стан та шляхи вирішення / М. Галіченко, І. Поліщук // Південний архів. Сер. : Історичні науки. – 2009. – Вип. 30. – С.110].

Для того, аби бути автокефальною церквою, потрібна наявність щонайменше трьох єпископів, достатня кількість пастирів і пастви. Окрім того, важливим фактором є політична незалежність народу, серед якого відповідна церква несе своє служіння. До уваги береться і думка державної влади країни. Варто ще згадати такий визначний фактор як спільна воля єпископату, духовенства і мирян відповідної церкви, що виражена через постанову помісного собору. Право першою визнати автокефалію належить Матері-Церкві, а потім іншим помісним церквам.

УПЦ КП зазначено, що на підставі проголошення державної незалежності України 6-7 вересня 1991 р. Архієрейський собор Української православної церкви (УПЦ) ухвалив рішення про скликання помісного собору УПЦ для розгляду питання про автокефалію УПЦ. Відповідно, 1-3 листопада 1991 року на помісному соборі у Києво-Печерській лаврі одноголосно було прийнято рішення про надання автокефалії УПЦ,

ухвалено статут УПЦ. На сьогоднішній день УПЦ КП прагне визнання автокефалії з боку Константинопольського патріархату, який вважає матір'ю-церквою. Для цього прохання про визнання автокефалії УПЦ КП було надіслано від імені помісних соборів 1992 р. та 2001 р.

Історично виробляється ще третій варіант проголошення автокефалії-самопроголошення. У "Історико-канонічній декларації" УПЦ КП наведено історичний екскурс самопроголошення автокефалії іншими православними церквами. Саме на основі того, що з часом церкви все ж отримували визнання автокефалії визнається правомірність її проголошення і в Україні. Так, наприклад незалежність Болгарської православної церкви від Константинополя було проголошено у результаті зростання політичної могутності Болгарського царства в 919 р. Із занепадом Болгарського царства Болгарська церква знову підпала під владу Константинополя, а відновлення автокефалії пов'язане із його відродженням. Незважаючи на анафеми та заборони за всю історію Болгарської православної церкви після визнання її автокефалії у 1945 році Константинопольським патріархатом не відбулося пересвячення болгарської ієрархії, духовенства та народу.

Сербська православна церква, яка ще з початку свого існування перебувала в залежності від Константинопольського патріархату, отримала автокефалію, використовуючи розпад Візантійської імперії внаслідок четвертого хрестового походу в 1219 році, яку втратила після відновлення імперії. У 1346 році автокефалію було проголошено вдруге, а після захоплення турками в 1459, підпорядковано Вселенській патріархії, але все ж у 1879 році було визнано автокефалію, що зберігається і до сьогодні.

Російська православна церква (РПЦ), також, скориставшись послабленням Візантії, опираючись на зростаючу роль Московського князівства в 1448 р. самочинно проголосила свою автокефалію шляхом постанови собором єпископів великого князівства Московського єпископа Рязанського Іони "Митрополитом Київським" (фактично-Московським). Варто наголосити, що цей акт не мав благословення Константинопольського патріарха. Так з 1448 по 1589 р.р. РПЦ не мала офіційного визнання своєї автокефалії. Головним аргументом проголошення автокефалії 1589 року стала ідеологема "Москва-третій Рим" та поступове усвідомлення себе як нового й релігійного центру православного світу.

Таким чином, наведені вище приклади свідчать про те, що автокефалія проголошувалася в односторонньому порядку, а лише потім визнавалася з боку інших помісних церков. Факторами, що сприяють визнанню автокефалії є відповідні політичні умови, зокрема – повна або часткова незалежність території, на якій має бути створена автокефальна церква, етнічна та культурна відмінність цього регіону від матері-церкви. Але найвагомішою перепорою на сьогодні залишається різниця у підходах до процесу надання автокефалії. Як вказує український релігієзнавець Колодний А.М., самопроголошення автокефалії пов'язано із уявленням про те, що лише незалежний статус православної церкви

може забезпечити самостійний політичний та етнічний розвиток того чи іншого народу.[Академічне релігієзнавство: Підручник для вузів/за ред. А.М. Колодного.-К.: "Світ знань", 2000 р.,с.831]

О. С. Мелехова, НПУ ім. М.П.Драгоманова, Київ
2609melehova@ukr.net

ДОСВІД ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН: ЗАХІДНА ЄВРОПА ТА УКРАЇНА

Демократизація суспільного життя, переоцінка основних соціокультурних цінностей, підвищення ролі релігійних організацій у житті сучасного суспільства викликають необхідність осмислення філософсько-правових аспектів державно-церковних відносин та розробки нової конституційно-правової бази цих відносин, в якій будуть враховані світовий досвід і практика реалізації прав людини і громадянина на свободу совісті.

В Україні, як і в країнах Західної Європи, в останні роки пройшли теоретичні дискусії про свободу совісті та статус релігійних об'єднань, розширилася сфера діяльності релігійних організацій в сфері освіти, культури, виховання. У зв'язку з цим, розробляються нові законодавчі акти, які регулюють взаємовідносини держави і релігійних організацій у багатьох країнах. Все це вимагає концептуального осмислення і теоретичного аналізу. Але розуміння принципу відділення церкви від держави на Заході і в багатьох східноєвропейських, головним чином – постсоціалістичних країнах, істотно різниться. На Заході говорять про поділ церкви і держави, що свідчить про рівноправний характер їх взаємин, незалежності і суверенності в певних сферах. На відміну від західноєвропейських держав законодавство України і ряду інших країн закріплює відділення церкви від держави. Різниця між цими твердженнями носить не термінологічний, а змістовний характер, оскільки принцип відділення церкви від держави вказує на витіснення проблем, що стосуються свободи совісті в сферу приватного і підкреслює імперативний характер їх взаємовідносин.

У зв'язку з цим, вимагає спеціального розгляду зміст, що вкладається в принцип відділення церкви від держави. Для більшості країн Західної Європи таке відділення означає неідентифікацію держави з будь-якою релігією або релігійною організацією, її нейтралітет по відношенню до релігійних інститутів, автономію держави і церкви в сферах їх компетенції. Це відділення не означає відсутності взаємодопомоги і взаємопідтримки в державно-церковних відносинах, тоді як ці інститути не мають нічого спільного один з одним. У багатьох випадках держава прямо або опосередковано фінансує церкву, направляючи кошти на утримання благодійних установ, військових капеланів, лікарень, інтернатів, а також будівництво і реставрацію сакральних будівель. Держава, іншими словами, займає позицію доброзичливого нейтралітету: вона високо цінує не тільки соціа-

льне служіння церкви і її історичну роль в становленні і розвитку нації, а й внесок релігії в моральне і культурне вдосконалення нації.

В пострадянських суспільствах часто позначається багаторічний досвід антагоністичного відокремлення церкви від держави, який заперечує можливість партнерства між цими інститутами. Відносини між ними часом розглядаються як односторонній процес впливу держави на церкву, використання державою авторитету церкви в реалізації тих чи інших політичних проектів, що виключають можливість надання конструктивної допомоги церкві з боку держави. При цьому, реальні питання співпраці та допомоги церкві залишаються в тіні.

Вивчення зарубіжного досвіду не означає, що осмислюючи теоретичні і практичні питання взаємин держави і церкви, можна некритично перенести досвід інших країн на свою державно-церковну систему, копіюючи будь-яку з моделей. Подібний підхід до проблеми приніс би більше шкоди, ніж користі, в силу унікальності вітчизняної історії, специфіки ментальності народу і багатоконфесійності багатьох країн. Однак, ігнорування досвіду країн, що пройшли довгий шлях пошуку взаємоприйнятних варіантів взаємовідносин влади і релігії, було б не меншою помилкою. Освоєння світової культури передбачає не механічне копіювання західних зразків вирішення складних теоретичних і практичних питань, а їх творче осмислення. Останнє означає вміння самостійно, з урахуванням особливостей історії країни, культури народу, уникаючи крайнощів, приймати рішення в будь-якій сфері суспільних відносин, в тому числі в сфері, що стосується свободи совісті та державно-церковних відносин. У зв'язку з цим, концептуальний аналіз філософсько-правових аспектів взаємовідносин держави і церкви в країнах Західної Європи необхідний для розуміння складних процесів динаміки соціокультурного розвитку пострадянських країн.

Свобода совісті і переконань є однією з найвищих цінностей, захист яких є конституційним обов'язком держави. Разом з тим, більшість теоретиків, які досліджують проблему прав людини, визнаючи значення цих конституційних норм, відзначають, що в сучасній Україні тільки будується правова держава. Йде процес її формування, для чого потрібно вдосконалення законодавства, перехід від декларацій до створення відповідних механізмів, необхідних для реалізації конституційних прав і свобод, приведення їх у відповідність з міжнародно-правовими стандартами.

Так, наприклад в Україні розгорнулася дискусія про деструктивний характер нових релігійних культів, і в процесі обговорення проблеми поглибилася поляризація думок, обумовлена політичною та ідеологічною заангажованістю ряду вчених, відмінністю методологічних позицій і методик дослідження, надзвичайною складністю, суперечливістю і новизною досліджуваного феномена. Тому аналіз проблеми державно-церковних відносин в Європі та Україні має актуальне значення як на теоретичному, так і емпіричному рівнях.

Різні напрямки цієї проблематики досліджені по-різному: одні – досить глибоко і повно, інші – ескізно і фрагментарно. І навіть, такі добре дослі-

дженні питання проблем свободи совісті, узагальнення, вивчення діяльності державних органів щодо реалізації прав людини на свободу совісті згодом застарівають і знову перетворюються в "terra incognita". І тому в даний час серйозного вивчення вимагає законодавство західноєвропейських країн з питань свободи совісті, прийняте в останні десятиліття.

Зарубіжна та вітчизняна наука виокремила певні напрямки досліджень, пов'язані з проблематикою взаємин держави, церкви і суспільства:

- теоретичне осмислення функцій держави і церкви в суспільстві, що реалізується в дослідженнях релігійної ситуації;

- аналіз ролі релігійного фактора в етнічних конфліктах в Європі, Україні та пострадянських державах та роль держави і церкви в подоланні конфліктних ситуацій;

- аналіз проблем віротерпимості, перспектив діалогу в поліконфесійному суспільстві, вивчення та класифікація моделей державно-церковних відносин;

- розробка проблем взаємовідносин держави та нових релігійних течій 70-тих років в США та країнах Західної Європи які стали актуальними для сучасних вітчизняних релігієзнавців, філософів та соціологів.

Концептуальний аналіз різних моделей державно-церковних відносин у країнах Західної Європи свідчить про принципову теоретичну і практичну цінність цього досвіду. Такий досвід може бути творчо використаний в умовах України та інших пострадянських країн в двох взаємодоповнюючі сенсах: з одного боку, в період формування нових державно-церковних відносин важлива підтримка традиційних релігій, що буде сприяти відродженню національної самосвідомості, а з іншого, з огляду на поліконфесійність України та інших пострадянських країн формувало б дух поваги стосовно тих релігійних поглядів, які не суперечать законодавству цих країн.

Л. М. Мельник, канд. політ.наук, доцент, БНАУ, Біла Церква
Milam2015@ukr.net

ВСЕПРАВОСЛАВНИЙ СОБОР І ПИТАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ

Майже вся історія боротьби за Українську Державу – це боротьба за церкву, віру та релігію. Звичайно, що це притаманно не лише нашій Вітчизні, а й усій світовій історії.

Всеpravoslavний Собор, який проходив у 2016 році мав зібрати вперше за тисячу років усіх pravoslavних ієрархів світу. Незважаючи на те, що у Соборі відмовилися брати участь чотири церкви (Антіохійська (Сирійська), Болгарська, Грузинська, Російська) із 14-ти наявних автокефальних pravoslavних церков, Всеpravoslavний Собор 2016 року відбувся і мав епохальне значення в історії християнства. Адже для pravoslavних церков, які не мають єдиного адміністративного центру, то саме собори – це є та підвалина єднання на спільній глобальній іден-

тичності, це те зібрання де вирішуються питання щодо їх діяльності. Собори вирішують питання з віри, моралі, встановлюють правила, які лягають в основу християнської релігійної традиції.

Підкреслимо, що ще до офіційної відмови Російська Церква висувала умову, щоб на Соборі не піднімалося питання автокефалії церков. Зрозуміло, що визнання автокефалії церков різко б змінило розклад сил і впливу у православному світі. Зазначимо, що демарш РПЦ був перш за все пов'язаний із питанням України, адже у контексті проведення Всеправославного Собору найпроблемнішим для Росії було саме "українське питання", так як існувала загроза втратити майже тридцять тисяч парафій, а отже – значно послабити вплив у православному середовищі українців. Як зазначав Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет: "Але Українська Церква має дуже велике значення тому, що зараз Москва претендує на першість серед Православних Церков. Вона сьогодні на 5-му місці, а хоче бути першою" [Всеправославний Собор на Криті|Інтерв'ю зі Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом]. – 2016 – 10 лютого]

Нагадаємо, що оскільки УПЦ МП є частиною Російської Церкви, а УПЦ КП не визаною, то Україна не могла брати участь у данному Соборі. Однак Верховною Радою України було направлено звернення до Константинопольського патріарха Варфоломія із проханням надати автокефалію Українській церкві. Для кращого розуміння кроку ВРУ зробимо короткий експурс в історію України.

Як свідчить історія, Київська митрополія до 1686 року входила до складу Константинопольського патріархату, а Москві вона була передана тимчасово. У вище зазначеному році між Московією та Річчю Посполитою було підписано "Вічний мир", згідно якого ці імперії розділяли між собою територію України. У травні цього ж року Константинопольський патріарх Діонісій виписав шість грамот: дві до царів, московському патріарху, київському митрополиту, гетьману та українському народу. В яких зазначалось, що переходячи до московського патріархату за київською митрополією залишаються всі її давні права, київського митрополита мають вільно обирати, на посвячення до Москви йому їхати необов'язково, а на під час богослужіння має спочатку поминатися константинопольський, а потім московський патріархи. Однак, ряд вимог не виконувалися.

Зазначимо як приклад – ім'я Константинопольського патріарха, згідно вимог, необхідно було згадувати перед іменем Московського патріарха на кожній літургії. Невиконання ж таких умов – пряма причина повернутися із тимчасового перебування.

Слушною є думка з приводу передачі Київської митрополії під юрисдикцію Московського Патріархату І. Огієнка у праці "Українська церква. Нариси з історії Української православної Церкви": "Це був акт грубо неканонічний, бо він порушував 34 апостольське правило, що наказувало: "Єпископи кожного народу повинні знати першого поміж себе й шанувати його як голову". Грубо порушував і 8 правило III Всесвітнього Собору, що заповідає: "Хай ніхто з боголюбних єпископів не поширює

влади на іншу єпархію, що давніше та спочатку не була під рукою його чи його попередників. Але як хто поширив та силою яку єпархію приєднав собі, то нехай віддасть її, щоб не переступалися правила Отців, щоб не закрадалася під видом священнодіяства пиха влади світської. Отже, Святому й Всесвітньому Соборові вгодно, щоб кожна єпархія заховувала в чистоті й без перешкоди ті права, які належать їй від початку, на основі звичаю, що здавна закоринився" [Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://litopys.org.ua/ohienko/oh.htm>]

Як постійну канонічну територію, за Московською патріархією, Константинопольський патріархат визнає її кордони кінця XVI століття. В той час Україна не входила до складу Росії, а Київська митрополія не належала до Московського патріархату. Константинополь визнає українське православ'я своїм дітищем, а УПЦ КП та УАПЦ – визнають саме Константинопольський патріархат своєю Церквою-матір'ю.

З точки зору Москви, долю українського православ'я може вирішувати тільки Руська Православна Церква, частиною якої залишається УПЦ, та від якої відокремилися УПЦ КП та УАПЦ.

Хоча "українське питання" не було в порядку денному Всеправославного Собору, проте як засвідчують ЗМІ, воно активно обговорювалося в кулуарах. Таким чином, де-факто українське церковне питання вже винесене на всеправославний рівень.

Отже, щодо автокефалії Української Православної Церкви, то це лише справа часу. Історичних процесів ніхто не відверне, вони – неминучі.

***В. М. Мельник, студ. КНТУШ,
член Української асоціації зовнішньої політики
melnyk_science@mail.ru***

КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ЯК ФАКТОР ГЕОПОЛІТИЧНОГО СТАНОВЛЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ХОРВАТСЬКОЇ ДЕРЖАВИ В ІСТОРІОСОФСЬКОМУ ОСМИСЛЕННІ ІВАНА СМІРНОВА

Вивчення ролі Римо-Католицької Церкви в психологічному, політичному та юридичному аспектах історії Хорватської держави має колосальне значення для осмислення традиційних умов міжнародного діалогу на Балканах сьогодні. Фази активації і затухання конфліктних ситуацій є звичайною умовою існування державних та етнічних організмів на півострові. У процесі розпаду Югославії протягом 1990-2000-х років величезну (якщо не визначальну) роль відігравали саме міжконфесійні відносини, реальні та штучні ускладнення в системі взаємовідносин між католиками, православними та мусульманами, що разом творили єдину політичну спільність – "югослов'янську" (користуючись сербохорватським визначенням). На жаль, сучасна монографічна література приділяє

мало уваги тим політико-історичним і релігійно-політичним "кейсам", що дозволяють осмислити та проаналізувати з позицій філософії історії значення церковної інституціоналізації (та оцерковлення загалом) в історії тієї чи іншої держави. Нам необхідно повертатись в минуле і читати класиків. Ординарний професор кафедри всесвітньої історії Казанського імператорського університету, автор чисельних праць в галузі славістики та угро-фінських студій Іван Миколайович Смірнов (1856-1904) був саме тією людиною, що циклом хорватських розвідок зуміла продемонструвати роль Католицької Церкви як інституції передусім дипломатичної та юридичної у становленні окремо взятої слов'янської державності. Професору Смірнову належить першість у фактологічному обґрунтуванні дослідницького трикутника "Церква-Держава-Дипломатія" на матеріалі слов'янського державотворчого контексту. І, на наш погляд, найбільш змістовною, найбільш продуманою з позицій історико-філософського аналізу є його монографія "Очерк истории Хорватского государства до подчинения его Угорской короне" (1879). Загалом, монографічна концепція професора І. М. Смірнова полягає у наступній схемі: 1) першопочаткова візантійська сутність Хорватії; 2) збереження Візантією за собою права на Хорватію як на лен; 3) заснування Хорватії і в 819 (як князівства), і в 925 роках (як королівства) в якості васально-залежної держави; 4) боротьба Католицької Церкви за латинізацію хорватів через знищення Нінського слов'яномовного єпископства; 5) повне визнання королем Дмитром Свініміром (Звонимиром – 1076-1089) Хорватії як лєну Папи Римського, який хорватські королі лише отримують з його рук; 6) втрата Хорватією незалежності в 1102 році внаслідок угорської окупації, що була спровокована антиюгослов'янськими тенденціями в середовищі вищого кліру Католицької Церкви після смертей видатного Папи Григорія VII Гільдебранда (1073-1085) і останнього хорватського короля Стефана II (1089-1090).

Особливість історичного процесу хорватського етносу в умовах середньовічної державності полягала в нескінченному перебуванні між двома вогнями – Римом і Константинополем. Для Івана Смірнова характерна світоглядна симпатія до Візантійської імперії та візантинізму як ідеологічного явища. Однак, ми мусимо підкреслити, що І. М. Смірнов не виходить за межі фактологічної бази і визнає наявність як позитивних, так і негативних для Хорватії дій та рішень з обох боків. До 800 року терени Хорватії як провінції Іллірик і Далмація на цілком законних підставах входили до складу Візантійської імперії. Після втрати цих теренів на користь імперії Карла Великого (за Ахенським миром 810 року), Візантія не визнала втрати своїх *історичних прав* на зазначені провінції. Так було створено важливий прецедент міжнародного права, що: по-перше – активно використовувався візантійцями на Балканах аж до 1453 року; по-друге – змушував Рим йти на поступки Константинополю в інших регіонах задля укріплення свого впливу в межах приадриатичних теренів Балканського півострова. Хорватську державу було засновано у 819 році саме за допомогою Імперії Каролінгів і в обмін на масштабну

допомогу хорватів німцям-франкам у боротьбі проти самостійницьких збройних виступів слов'янського князя Людевіта Панонського. Хорватію було створено у вигляді васального (залежного від німецьких імператорів) князівства на чолі із призначеним за санкцією німецького імператора князем. Першим таким князем і засновником хорватської державності став князь Борна (819-821). Його васальна залежність та вірна служба німцям створили хорватам позитивний імідж на політичній мапі Європи. Хорватське князівство було поступово окатоличене. Боротьба між католицизмом і православ'ям стала змістоутворюючою особливістю процесу хорватського державотворення, що розтягнувся від 819 до 925 років. В 877 році до влади прийшов князь Здіслав (877-879), що востаннє у хорватській історії зробив спробу повернути хорватів на схід та відновив діяльність ортодоксальної єрархії у своїй державі, оголосив про ленну залежність від візантійського імператора. Його спадкоємець – князь Бранімір (879-892) одразу після смерті Здіслава повернувся під протекторат заходу, але головним протектором став вважати вже не німецького імператора, а прямо Папу Римського. Бранімір зробив ставку також на слов'янську літургію (ідеї та форми її хорвати перейняли у Богослужіннях св. Кирила і св. Мефодія) і створив окреме від латинської (ми б навіть сказали "реліктово-староримської") Сплітської єпископії Нінське єпископство на чолі з єпископом Феодосієм. Найбільшого розвитку слов'янізований католицький обряд досяг за часів правління князя Мутіміра (892-914) та був знищений за намовою сплітського духовенства на Сплітського церковному соборі 928 року в епоху першого хорватського короля Томіслава Великого (914-940). Отримання Томіславом корони від легатів Папи Римського за мовчазної згоди візантійського імператора, по суті, є найуспішнішим у хорватській історії прикладом взаємодії і з Римом, і з Константинополем одночасно. Не варто забувати і про отримання Томіславом звання "протоконсул Далмації" від візантійського василевса.

Після смерті Томіслава Великого в історію хорватів як передусім народу слов'янського починають вдиратись криваві міжусобиці, а політичний процес із еволюційного процесу вдосконалення мистецтва державного управління перетворюється в боротьбу за владу. Протягом 991-996 років Хорватія веде затяжну війну з Венецією, в результаті якої, після смерті князя Крешимира II Старшого (бл. 968-993), венеціанський дож Петро II Орсеоло окупував приєднану Томіславом і Крешиміром Далмацію посилаючись саме на візантійське *історичне право*. В подальшому особливо позитивну роль в історії Хорватії відіграв лояльний до слов'ян Григорій VII, смерть якого в 1085 році співпала з остаточною передачею Візантією свого *історичного права* на всю Хорватію венеціанцям (1084). Наслідком персональної залежності хорватських королів від волі Папи Римського та латинізації хорватського населення стала, на думку І. М. Смірнова, окупація Хорватії мадярами в 1102 році.

Отож, погляди І. М. Смірнова можна охарактеризувати наступним твердженням: Католицька Церква виступила деструктивним чинником, який завадив хорватам зробити правильний цивілізаційний і геополітич-

ний вибір. На наш погляд, важливим з точки зору історії та філософії юриспруденції загалом і філософії та історії міжнародного права зокрема є використання праць І. М. Смірнова на хорватську тематику як демонстрації зародження (в тому числі, і на основі хорватського прецеденту!) історичного права певного державного утворення на певну територію. Смірнов відносить формування цього історичного права в зазначену добу до компетенції релігійно-політичного протистояння Риму і Константинополя.

***Л.В.Олексійчук, канд. філос. наук, доц.,
ВУ ПРАТ "ВНЗ" "МАУП", Київ
oleksiychukl@yandex.ua***

ТЕОРЕТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ В КАТОЛИЦИЗМІ: ХАРИТАТИВНИЙ НАПРЯМОК

Соціальне вчення католицької церкви – це сукупність ідейно-політичних, соціально-економічних та етичних концепцій, розроблених богословами і схвалених Папою римським. Воно включає погляди на суспільство, державу, історію суспільства, революційні та національно-визвольні рухи, ставлення до науки і культури. Офіційне соціальне вчення католицизму, закріплене в папських енцикліках, конституціях і в рішеннях соборів, стало формуватися наприкінці XIX ст., і процес цей триває. Його специфічна особливість проявляється не тільки в обґрунтуванні з позицій філософії, соціології та етики, а й в обов'язковій теологічній аргументації, що апелює до біблійних текстів.

В поглядах на суспільство та його історію католицька церква спирається на позиції провіденціалізму, згідно з якими будь-яке соціальне явище, вся суспільна історія відбуваються з волі Бога, відповідно з наперед визначеними Богом планами і накресленою метою. Ідеї провіденціалізму розроблялися багатьма богословами. Але найбільш систематизованого викладу вони набули в працях релігійного філософа Августина, зокрема в його трактаті "Про град Господній".

XIX ст. позначилось радикальними змінами у політичній, економічній та соціальній сферах, у розвитку науки та технологій. Традиційне суспільство відходило, поширювалася нова форма власності – капітал – та нова форма праці – наймана. Праця стала товаром, а визначальним чинником виробництва став рівень прибутковості. Внаслідок соціальної революції почало стрімко зростати зuboжіння.

У цей час католики виявили своє ставлення до соціального питання у трьох напрямках діяльності: харитативному (благодійному), теоретичному та організаційному.

Справжнім апостолом харитативної діяльності став блаженний Антуан Фредерік Озанам (1813-1853), доктор юриспруденції, професор іноземної літератури Університету Сорбона в Парижі. Озанам закликав

церковних ієрархів дати відповідь на соціальні виклики Французької революції. Він вважав, що треба докласти всі сили до реалізації соціальної справедливості, спираючись на справжню любов до Бога і ближнього. Фредерік Озанам закликав змінити державне законодавство, яке врегульовувало питання праці та соціального забезпечення. Він вважав, що життєві умови можна покращити не лише через ліквідацію бідності у матеріальній сфері, але і в духовній та сфері традицій. Для повернення католицькій церкві автентичності Озанам закликав протиставити скрізь пропагованому антиклерикалізмові гуманістичну культуру та справжнє релігійне життя. Безумовно важливими тут виступають вияви християнського милосердя, бо віра без конкретних справ є мертвою.

Будучи глибоко релігійною людиною, Фредерік Озанам вважав за необхідне змінити стан справ у самій католицькій церкві, яка була віддалена від людей. Він вважав обов'язковим застосування євангельських заповідей у житті. На його релігійність мала значний вплив постать св. Франциска Асизького. У 1833 р. він разом із групою друзів-студентів заснував "Товариство Любові", реорганізоване 1843 р. у "Конференцію святого Вікентія де Поля". Метою товариства була матеріальна, релігійна і моральна допомога бідним. Таку допомогу члени товариства надавали через відвідування та опіку над бідними родинами Парижа. Дуже швидко діяльність товариства сягнула поза межі Парижу та Франції. За кілька років кількість осередків товариства зросла до двох тисяч, під їх опікою перебувало близько п'яти тисяч родин. До кінця XIX ст. товариство Вікентія де Поля постало в усіх католицьких країнах. 22 серпня 1997 року Антуан Фредерік Озанам був зарахований до лику блаженних римським папою Іоанном Павлом II.

Сьогодні його осередки діють у 132 країнах, у тому числі в Україні, і нараховують близько мільйона членів, як світських, так і священників, монахів і монахинь.

Іншим потужним об'єднанням, яке постало у XIX ст., було чернеча громада салезіан Дона Боско–Товариство святого Франциска Салезія. Товариство заснував в околицях Турину святий Джованні Боско – італійський священник – під час розпаду індустріальної революції, у 1840-х рр. Товариство утримувало т. зв. "нічні школи" та "ораторії" – притулки, де діти та молодь із найбідніших прошарків населення навчались, грали, проходили катехізацію і працювали. Брати-салезіани рятували "дітей вулиці" від голодної смерті, від приєднання до кримінального світу чи від падіння його жертвою. Отримані знання та ремісничі професійні навички давали дітям із суспільного маргінесу шанс на наступне продовження навчання чи отримання праці за здобутим фахом. Дон Боско вперше ввів поняття "угоди про найом праці неповнолітньої особи", захищаючи права дітей у часи "дикого капіталізму". Наріжним каменем діяльності салезіан стали слова Дона Боско про те, що вони намагалися зробити із цих хлопців чесних громадян і добрих християн. Багато хто з його вихованців прийняв священство та вступив до Товариства. Дуже швидко діяльність Товариства поширилась на країни Європи та Латин-

ської Америки, а на початку ХХ ст. – на Китай, Індію, Північну Африку та Північну Америку. Салезіанська родина має жіноче та світські відгалуження, об'єднання колишніх вихованців. Салезіани східного обряду діють також і в Україні.

*І. Г. Оржехівська, студ., КНУТШ, Київ
ukr_girl@ukr.net*

ТРАГЕДІЯ ХРИСТІАНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ В ЕПОХУ ТОРГОВЕЛЬНИХ ЦЕНТРІВ

Не бажаєте завітати до віртуальної церкви? А поставити свічку в режимі онлайн? Сучасне суспільство, кероване культурою споживання, намагається надати максимально зручного та компактного вигляду надбанням людства задля ефективного застосування. Гаслом цієї культури є "продуктивність, ефективність, компетентність", тож віруючий надає перевагу швидкості життя, жертвуючи медитативним темпом мирного буття. За даних обставин релігія повертається до своїх первісних витоків, що зумовлюється використанням її суто з практичною метою, з метою захисту, здобуття віруючим певних благ. Відбувається очищення її від компонентів, не придатних для вживання в нинішніх умовах функціонування соціуму. Релігія зазнає змін залежно від потреб суспільства комфорту, суспільства достатку.

Характерною для даної культури є форма товарно-грошових відносин, де індивід постає як покупець, а будь-яка сфера має сектор товарів та послуг. Саме тому сьогодні християнська релігія схожа на великий торговельно-розважальний центр. Духовність? Перший відділ, друга полиця ліворуч. Канони? Лише сьогодні два за ціною одного! А як щодо засадних положень? Термін придатності ще не закінчився? Унікальна можливість! Виграйте прощення, взявши участь у лотереї! Пропозиція для прекрасних пані. Тільки сьогодні шалені знижки до -20% на біжутерію із зображеннями святих! Останній поверх ТРЦ – Рай (лише для тих, хто виконав усі умови акції), в напрямку якого рухається швидкісний ескалатор, куди віруючий прямує зі щойно придбаними покупками у фірмових пакунках.

Якщо звернутися до історії релігій, історії християнства, можна прослідкувати, що певні трансформації є цілком нормальним явищем. Отже, важливо констатувати саме проблему викривлення релігії як явища, знецінення сакрального. Не варто ототожнювати дану проблему з явищем побутової релігії. Трагедія християнської релігії у ХХІ столітті полягає у спотворенні її засад. Релігія з її атрибутами ризикує перетворитися на продукт швидкого приготування, стати жертвою експлуататорської машини – ринку. Чи є загроза у релігій перетворитися на старі добрі традиції? Час покаже. Існує проблема, яка потребує шляхів вирішення.

РЕЛІГІЙНО-ОБРЯДОВИЙ АСПЕКТ ПЕРІОДУ ВАГІТНОСТІ В ТРАДИЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Згідно з теорією А. ван Геннепа, обряди, пов'язані з вагітністю та пологами, мають схему теорії ритуалів переходу, згідно з якою вони містять три етапи: 1) етап відділення від попереднього стану (прелімінарна стадія); 2) етап знаходження між станами (лімінарна); 3) етап включення до нового стану (постлімінарна). Розглядаючи обряди, пов'язані з вагітністю та пологами, А. ван Геннеп вважає, що вони "...складають, як правило, єдиний комплекс" [Геннеп, ван А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М. : Восточная литература, 2002. – с. 43]. Спочатку здійснюються обряди відділення, сенс яких полягає в ізоляції вагітної жінки від суспільства (це відповідає прелімінарному етапу), потім йдуть власне обряди вагітності, "...термін вагітності є проміжним періодом" [там само, с. 43] (це відповідає лімінарній стадії), і, нарешті "...здійснюються обряди, пов'язані з пологами, мета яких полягає у сприянні поверненню жінки у спільноту та забезпеченні їй нового становища в суспільстві як матері" [там само, с. 43] (це – постлімінарна стадія обрядів).

Спробуємо послідовно верифікувати вищенаведені тези за допомогою аналізу етнографічних даних. По-перше, щодо ізоляції вагітної жінки від суспільства, то на противагу тим прикладам, які наводить А. ван Геннеп в "Ритуалах переходу", є достатньо даних з обрядовості різноманітних народів, які стверджують протилежне. Наприклад, дуже простими є обряди періоду вагітності у бушменів: "Практично вони зводились до заборони за декілька днів до пологів проходити за спиною вагітної жінки та задовбрювання духів під час пологів" [Львова Э. С. Этнография Африки: Учебное пособие / Э. С. Львова. – М. : Изд-во Моск. ун-та 1984. – с. 117]. У башкирів немає тривалого періоду звільнення вагітних жінок від повсякденних обов'язків: "Вагітні жінки не звільнювались від важкої роботи, вони працювали до останнього дня" [Козлова К. И. Этнография народов Поволжья: учебное пособие / К. И. Козлова. – М. : Издательство Московского ун-та, 1964. – с. 125]. За даними Д. Зеленина, у слов'ян також не спостерігається повної ізоляції вагітної жінки від суспільного та господарського життя, вони "...нерідко народжують в полі під час роботи. У білорусів Мінської губернії навіть є спеціальна назва для народжених під час польових робіт – "житнички" [Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М. : Наука, 1991. – с. 319]. На нашу думку, відсутність повного виключення вагітної жінки з господарської діяльності може пояснюватись економічними чинниками. В місцевостях, де жінка виконувала важливі трудові функції, звільнити її від роботи на тривалий період не завжди можливо. Якщо ж говорити про лімінарний стан взагалі, то, як правило, особи, які в ньому перебувають, не виконують своїх повсякденних трудових функцій, але треба зважати в дано-

му випадку на досить тривалий проміжний етап, який продовжується під час всього періоду вагітності.

Проте під час вагітності діють певні обмеження щодо поведінки та суспільного життя жінки. Група обрядів, пов'язаних з вагітністю та пологами, містить в собі велику кількість симпатичних та контагіозних обрядів як прямих, так і непрямих, як динамічних, так і анімістичних, спрямованих на те, щоб полегшити пологи та захистити від злих сил (безособових або персоніфікованих) мати та дитину, а часто також батька або батьків, або ж усю родину або навіть весь клан. Наприклад, у калмиків на цей період у подружньої пари припинялося статеве життя, вагітна жінка повинна була утримуватися від візитів у гості (особливо до будинку, в якому є небіжчик або триває жалоба), переступати через мотузку (щоб дитина не вдавилася пуповиною), не можна було стригти волосся, накладались також певні харчові обмеження [Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Магия в обрядах родинного ритуала калмыков // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск : Наука, НО, 1992. – с. 90-91]. У бурятів заборонено їздити верхи, переступати через палку або взагалі щось, що перегороджує дорогу [Барадин Б. Б. Рождение ребенка у бурят-монголов // Жизнь Бурятии. – Верхнеудинск, 1926. – №7-9. – с. 88]. У чехів, якщо дитина народжувалася з фізичними вадами, причину цього шукали в поведінці матері під час вагітності, тому, як зазначає Н. Граціанська, вагітні жінки мали дотримуватись у цей період заборон як раціональних (не робити різких рухів, не піднімати важкого, не вживати алкоголь і т.д.) так і ірраціональних (наприклад, віра в те, що ненароджена дитина може за певних обставин сприймати певні якості іншої живої істоти чи неживого предмета за принципом подібності) [Грацианская Н. Н. Чехи и словаки // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М. : Наука, 1999. – с. 28].

На нашу думку, всі ці обмеження, заборони та слідування прикметам спрямовані на те, щоб захистити ще ненароджену дитину від можливих негативних впливів, яким вона як така, що знаходиться в проміжному стані (вже не в потойбічному світі але ще не в цьому світі, до якого вона буде включена за допомогою певних обрядів після свого народження) піддається. Таким чином, вагітність є проміжним періодом для ще ненародженої дитини та для матері (у випадку, якщо це перша вагітність), оскільки народження першої дитини для жінки – це перехід до повноцінного статусу заміжньої жінки-матері. І хоча А. ван Геннеп не включає цілком обряди, покликані захистити від можливого впливу злих сил до ритуалів переходу, на нашу думку, оскільки їх необхідність викликана саме тим, що дитина та майбутня мати перебувають у проміжному стані, а отже, є вразливими щодо шкідливих впливів, і профілактичні обряди тісно переплітаються з ритуалами переходу, то доцільно розглядати їх як єдиний обрядовий комплекс.

М. І. Петлякова, магістр, ДонНТУ, Донецьк
maya_petlyakova@mail.ru

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНИХ СИСТЕМ В СУЧАСНИХ КОМП'ЮТЕРНИХ ІГРАХ

Питання віртуального простору стає основною складовою повсякденного життя майже кожної людини. На цьому ґрунті формуються блоги та форуми, соціальні мережі, як світського так і релігійного напрямку. Але важливим та головним аспектом залишаються комп'ютерні ігри. Вперше вони з'являються в США у 1948 році, але набувають популярності завдяки аркадним ігровим автоматам з 1972 року, та перетворюються з забави для програмістів на комерційний продукт. Комп'ютерні ігри охоплюють багато сфер життя, у тому числі релігійність.

Загалом, поняття релігійності зображується у вигляді міфологічних сюжетів етнічних релігій. З 2005 році виходить серія ігор "God of War", основана на міфології греків. Головний герой – Кратос, постає в образі командира спартанської армії, здобув славу завдяки кровавим бійням з ворогами. Коли варвари розгромили військо Кратоса, він просить Ареса допомогти йому, натомість пропонує вічну службу. Згодом його вбивають, потім воскрешають, тобто він залишається людиною, але подорожує всесвітом богів та може битися з ними. Протягом декількох серій ігор Кратоса протегує Афіна, та робить його новим богом війни. У частині "God of War: Привид Спарты" він вирушає на пошуки свого брата Деймоса, вступає в сутичку з Ерінією та Танатосом. Згідно серій гри можна зустріти ще багато богів та міфологічних істот: Зевс, Морфей, Атлант, Харон, Персефона, Геліос, Аїд, Аргус, Гея, Мойри, Гермес. Якщо звернутись до міфології Кратос – молодший титан, син Палланта та Стікс. Велика роль йому відведена у трагедії Есхіла "Прикутий Прометей", де він виступає союзником Зевса[Есхил. Прикованный Прометей// Перевод А.И. Пиотровского [Электронный ресурс]. Режим доступа http://rvb.ru/ivanov/1_critical/2_eshill/03add/03.htm]. Деймос, згідно міфології, є персоніфікація жаху (бог жаху), його батьки Арес та Афродіта, а брат Фобос. [Гомер. Илиада.-М.:Художественная литература. – 1978. С. 479–500]. Таким чином, ніякої спорідненості між Кратосом та Деймосом бути не може. Дана гра насичена кровавими бійнями, місіями помсти богам та агресивністю головного героя (відтворення образу спартанця). Вона не відповідає міфології, але багато героїв відіграють свою справжню роль.

Крім використання міфологічних сюжетів етнічних релігій, створюються ігри релігій авраамічного походження. Так, у 1991 році виникає перша християнська аркада "Bible Adventures". Вона складається з трьох частин, гравець має можливість побудувати Ноїв Ковчег, виростити Мойсея та перемогти Голіафа. Сюжетна лінія взята з Священного Писання, але інтерпретується на віртуальний простір, згідно свого жанру. Ще одна християнська гра з'являється у 2000 році, це вже шутер

"Catechumen". Головний герой, озброєний "ангельським мечем" вирушає у Катакомби, щоб визволити пастора. На його шляху зустрічаються римські солдати, які намагаються вбити, але під дією меча перетворюються у християн (схиляють коліно та грає "Алілуя"). Протягом всього часу треба збирати свитки зі Священним Писанням. Серед них вже зустрічаються Євангелія від Лука, хоча у епоху Нейрона тільки починається формування Нового Завіту [Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан.-М:Политиздат.-1980.С.30-37]. Вітчизняні розробники не поступаються американським колегам, та випускають 2 проекти "Устройство храма" та "Мытарство". "Устройство храма" з'являється у 2005 році, уголовний герой – маленький хлопчик блукає по православному храму та знайомиться з його розташуванням. Гра визнана навчальною, та повністю відповідає категорії релігійних ігор. Повністю відрізняється від всіх вищезазначених християнських ігор "Мытарство". Її головна мета – підготувати грішну душу к випробуванням у загробному світі, чесно відповідати на питання, які охоплюють сім смертних гріхів, а після цього вирішується головне-куди потрапляє душа: рай чи ад. Таким чином, християнські ігри різноманітні, але більшість ґрунтується лише на певних релігійних атрибутах, образах та не несуть навчальної місії. Крім християнських набуває відомість іудейська гра "The Shiva". Головний герой – рабин Стоун, котрий отримує гроші від людини, яку вбивають, тому він відправляється на пошуки вбивці. У гру додані кров, бійки та вбивство. Важко назвати цю гру релігійною, хоча використовується іудейська символіка, дії відбуваються у синагоги та головний герой – рабин. Таким чином, "The Shiva" відходить від релігійної складової, а будується лише на запозиченні образів даної конфесії. Що стосується використання ісламу в комп'ютерних іграх, то можна зупинитись на симуляторі "Quraish" 2005 року. Вона обумовлена виникненням та становленням ісламу, але велику роль відіграє історична складова арабського народу. У даній грі основне завдання – побудувати міста, мечеті та захищати їх від нападу ворогів. Цікаво те, що події розгортаються з 627 року, хоча Хіджра починається з 622 року і саме з цього часу ведеться ісламське літочислення [Козловский И.А. История религии//Учебное пособие.Донецк:Норд-пресс.-2004.С112]. Протягом гри часто згадується Аллах, та розкривається тема завоювання нових територій арабами, та поширення ісламу. Таким чином, дану комп'ютерну гру можна назвати навчальною з точки зору історії розвитку арабського народу, але релігійна складова майже не розкрита.

Підводячи підсумки, треба сказати, що комп'ютерні ігри з міфологічною та релігійною тематикою набувають популярність серед вітчизняних та зарубіжних геймерів. Під впливом віртуального простору кожна людина має можливість трансформуватись у релігійного персонажа. Завдяки цьому вона знайомиться з атрибутами, богами, деякими особливостями віросповідання та історією формування певних релігій. Багато релігійних ігор розроблена з акцентом на агресивність, тому представники певних конфесій виступають проти поширення таких ігор не лише

серед представників даного віросповідання, а на усьому віртуальному просторі. Це важлива складова, тому що великий вплив комп'ютерні ігри сприяють на когнітивний процес. Саме агресивність, емоційні та мотиваційні ефекти зберігаються протягом декількох годин після гри та впливають на свідомість людини [Богачева Н.В. Компьютерные игры и психологическая специфика когнитивной сферы геймеров// Вестник Московского Университета. Серия 14. Психология. – 2015.-№1-С.94-103].

А. М. Пронько, студ., ДонНТУ, Покровськ
proaliniko@gmail.com

КІБЕРРЕЛІГІЯ І КІБЕРРЕЛІГІЙНІСТЬ. РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ

Завдяки своїй безмежності, інтерактивності та децентралізованому характеру, інтернет проникає практично в будь-яку сферу життя індивіда. Можливість відображення реального світу в віртуальному просторі допускає реальність вмонтування соціальних, політичних і культурних процесів, пов'язаних з релігійною сферою, в кіберпростір. За останні десятиліття релігія і релігійні організації беруть активну участь в процесі освоєння кіберпростору, неодноразово стаючи предметом досліджень і суперечок. Одним з перших релігійний потенціал комп'ютерних технологій побачив Тімоті Лірі. "Тепер я знаю, що наші дослідження психоделічних препаратів і, по суті, вся психоделічна культура були підготовчим етапом для настання ери персональних комп'ютерів", – стверджував він [Лири Т. Семь языков бога / Т. Лири ; [Перевод с англ]. – К. : "Янус", 2001. – 224 с.]. На Заході вже на початку 90-х рр. минулого століття в масовій свідомості формується культ високих технологій. Динаміка розвитку Інтернету в кінці ХХ – початку ХХІ ст. переконливо свідчить про значне зростання релігійної складової кіберпростору. Практично всі конфесійні об'єднання організовують свої інтернет ресурси, де можна не тільки отримати інформацію про організацію, а й взяти участь у якомусь обряді. На сайтах, присвячених тій чи іншій релігії, можна, наприклад, прийняти іслам або отримати відпущення гріхів [Белл Д. Соціальні рамки інформаційного суспільства / Д. Белл ; [За ред. П.С. Гуревича] // Нова технократична хвиля на Заході. – М., 1986. – 342 с.]. В результаті такої тісної взаємодії двох сфер – Інтернету та релігії – спостерігається вплив релігії на Інтернет і вплив Інтернету на релігію.

Кіберрелігійність як феномен має кілька характерних йому ознак. Серед таких ознак можна виділити індивідуалізацію та комерціалізація. Якості відкритості і доступності Інтернету як пізнавального ринку в даний час активно використовується постачальниками релігійних послуг (релігійними організаціями і окремими практиками) з метою ефективного маркетингу. Важливою ознакою кіберрелігійності є її еклектичність. Збільшений рівень технологій і розширення спектра користувачів Інтер-

нету стимулює "виробників" кіберрелігійних послуг експериментувати з комбінацією різних релігій і духовних практик.

Існування релігії в інтернеті не вичерпується наявністю інформації про неї. "Багато людей, подорожуючи по інтернету, хочуть отримувати більше, ніж просто інформацію. Вони також хочуть виконувати в Мережі свої релігійні потреби", – відзначає Крістофер Хелланд [Helland C. *Surfing for Salvation* / C. Helland // *Religion*. – 2002. – 32. – P. 293-303.]. До подібних релігійних явищ Інтернету відносяться онлайн-молитва, віртуальні паломництва, онлайн-медитація, онлайн-богослужіння, кібер-ритуали, кібер-похорон і кібер-панахиди тощо. Крім того, сюди відносяться взаємодія віруючих в релігійних веб-чатах, інтернет-конференціях. Онлайн-молитва – досить поширене явище, яке може приймати різні форми. За словами А. Карафлджки, "існує величезна кількість видів віртуальної молитви. Можна молитися про когось або про щось; можна попросити людей помолитися за тебе або твою родину в будь-якій ситуації, яку тільки можна уявити. Існують віртуальні молитовні кімнати і розклади молитов, а також сайти, присвячені спірним питанням, пов'язаних з молитвою" [24, с. 282]. Крім цього, користувач має можливість відправити молитву по електронній пошті до того чи іншого святого місця – наприклад, до єрусалимської Стіни плачу.

Віртуальні паломництва є також досить популярним феноменом, вони можуть сприйматися в двох основних ключах, виконуючи дві різні функції. Перша функція – інформаційна: віртуальне паломництво за допомогою текстів, фотографій, звуків, мультимедійних інтерактивних середовищ знайомить користувача з історією, географією, легендами того чи іншого священного місця. Онлайн-медитація в Інтернеті також має місце. На деяких сайтах, зазвичай буддистського або містичного спрямування, існують спеціальні кімнати для медитації.

Звичайно, релігійний пейзаж інтернету був би неповним, якби тут були відсутні віртуальні релігійні інститути. Кіберцеркви, кібер-мечеті, кібер-сангхи, кібер-синагоги насправді користуються популярністю серед інтернет-користувачів, які проявляють в Інтернеті свою релігійність. Як зазначає А. Карафлджка, ці кібер-організації дають "можливість своїм послідовникам бути частиною "громади", якщо фізичний контакт з яких-небудь причин неможливий або небажаний" [Karaflogka A. *Religious Discourse and Cyberspace* / A. Karaflogka // *Religion*. – 2002. – № 32. – P. 279–291.]. Варто відзначити особливе значення такої можливості Всесвітньої павутини, як можливість інтеракції між віруючими. Популярність релігійних комунікацій людей обумовлена декількома факторами, серед яких анонімність інтернету, його "безвідмовність", можливість взаємодіяти з людьми схожого світобачення. В інтернеті люди отримують ту підтримку, якої їм бракує в реальному світі.

Особливе місце у дослідженні кіберрелігії відводиться порівняльному методу релігієзнавства, а саме – розробці типологій і систематизації

кіберрелігії. Можна визначити найбільш універсальну на даний момент типологію, яку пропонують К. Хелланд і А. Карафолджка:

- релігія-онлайн, або "релігія поза кіберпростору" (найчастіше – сайти традиційних релігій; сайти релігій з чіткою ієрархією"; сайти релігійних нових тощо; інформація релігійного характеру, виставлена в кіберпросторі релігійною організацією, яка існує офлайн);

- онлайн-релігія, або "релігія в кіберпросторі" (насамперед, сайти, які позиціонують свій власний погляд на релігію, або своє вчення: інтернет-релігії; пародійні релігії; релігійні утворення, які існують тільки в кіберпросторі).

Таким чином, освоєння релігіями Інтернет-простору стає для них новим перспективним напрямком розвитку. Швидкість інформаційних потоків надає небачений динамізм і масовість релігійним процесам. Але поряд з цим релігії втрачають колишню ієрархічність і структурність, набувають вигляду індивідуалізованих мережевих спільнот. Створивши умови для розвитку релігійного плюралізму, Інтернет обумовлює і виникнення значної частини конфліктних ситуацій, багато з яких виходять за кордони мережі. Можна зробити припущення про необхідність здійснення моніторингу кіберпростору для профілактики міжрелігійних та міжконфесійних протистоянь і конфліктів

І.П. Скиба, канд. філос. наук, НАУ, Київ
skibaip@gmail.com

ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКИ І РЕЛІГІЇ

Протистоянню науки і релігії насправді не так багато років. Зародившись в епоху Відродження (Д. Бруно), більш системно воно оформилось в епоху Нового часу, зокрема в період Просвітництва. Такий стан справ свого апогею і прояву досяг в оформленні принципів класичної науки (нетерпимість до інших форм знання), в супереч тому, що більшість її фундаторів були віруючими людьми (Г. Галілей, І. Ньютон, Б. Паскаль). Нині, в умовах становлення постнекласичної раціональності в науці, коли налагоджується діалог науки з іншими формами знання, питання співвідношення науки і релігії знову набуває актуальності.

У відносинах між наукою і релігією примітним є те, що протистояння між ними тривалий час (ще й сьогодні є) було нормою для масової свідомості і як правило не становило проблеми для багатьох провідних вчених, мислителів, що знаходилися на "фронті" наукових досліджень. Звичайно, були і є вчені для яких наука і релігія бачилися не сумісними, втім в даній роботі ми зосередимо увагу саме на тих мислителях, які позитивно вирішують питання співвідношення наукового і релігійного знання.

Так, засновник класичної фізики (механіки) І. Ньютон не сумнівався у тому, що світ створений Богом. За аналогією з Ф. Аквінським він висло-

влює "доказ" буття Божого виходячи з досконалості світу: "Чудесне влаштування космосу і гармонія в ньому можуть бути пояснені лише тим, що космос був створений за планом Всезнаючої і Всемогутньої Істоти. Ось – моє перше і останнє слово" [<http://iskander-bel.livejournal.com/588850.html>]. За думкою французького фізика і математика А. М. Ампера гармонія засобів, за допомогою якої підтримується порядок в універсумі, завдяки якому живі істоти знаходять у своєму організмі все необхідне для розвитку і розмноження своїх фізичних і духовних здатностей є найбільш переконливим доказом буття Бога [<http://www.ecoteco.ru/id545/>]. Подібної думки дотримувався і один із фундаторів експериментальної науки про природу Г. Галілей: "Природа, без сумніву, є Друга Книга Бога, від якої ми не повинні відмовлятися, але яку ми повинні читати" [<http://iskander-bel.livejournal.com/588850.html>]. Російський вчений М. Ломоносов також писав про те, що Творець дав людському роду дві книги. Щоправда перша книга у мислителя – це природа, видимий зовнішній світ, в якому Бог показав Свою велич; а друга – Святе Письмо, в якій Творець показав Свою волю, благословення для нашого спасіння [Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М., 1961. С. 497.].

Далекими від атеїстичних позицій були і погляди творців неklasичної фізики М. Планка, А. Ейнштейна. Зокрема, М. Планк не бачив суперечностей між релігією і природознавством, більш того вважав, що вони чудово узгоджуються. За свідченням В. Гейзенберга, який вважав себе здатним окреслити точку зору М. Планка, для останнього природознавство поєднуване з релігією тому, що вони, у відповідності до його поглядів, належать до зовсім різних сфер реальності [Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое: Пер. с нем. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1989. 400 с. Глава "VII. Первые беседы об отношении естествознания к религии (1927)". С. 208 – 217.]. Якщо природознавство має справу з об'єктивним чуттєво-матеріальним світом. І, у цьому зв'язку, ставить перед дослідниками завдання сформулювати адекватні (правильні) висловлювання про цю об'єктивну дійсність і, виявивши, зрозуміти наявні у ній зв'язки. Релігія ж апелює, перш за все, до світу цінностей, духовного світу. Вона переважно звертає увагу на обов'язкове, на те, що повинна робити людина (як у І. Канта), а не на те, що є. Наведемо в підтвердження і слова самого М. Планка: "Слід невтомно і невинно продовжувати боротьбу зі скептицизмом і догматизмом, з невір'ям і марновірством, яку спільно ведуть релігія і природознавство, а цілєвказуюче гасло у цій боротьбі завжди говорило і буде говорити: до Бога!" – якими він завершує свій доклад "Наука і природознавство", прочитаний у травні 1937 р. в Дерптському університеті [Max Planck. Religion und Naturwissenschaft. Vortrag gehalten im Baltikum (Mai 1937) von Dr. Max Planck. 2te unverand. Auflage. Joh. Ambrosius Barth Verl. Leipzig, 1938]. А. Ейнштейн писав, що звичайне уявлення про нього як атеїста – велика омана. Якщо дана думка почерпнута з моїх наукових робіт, відзначає А. Ейнштейн, то це значить, що мої наукові роботи не були зрозумілі. Більш того видатний вчений був переконаний, що серйозний природо-

знавець повинен бути у який-небудь спосіб релігійним, оскільки інакше він буде не здатним собі уявити, що ті неймовірно тонкі взаємозалежності, які він спостерігає, вигадані не ним.

Академік Б.В. Раушенбах, один з основоположників космонавтики про співвідношення науки і релігії писав наступне: "Атеїстична пропаганда 20-40-х рр.. намагалася довести, що наука і віра несумісні. Це, звичайно нерозумне ствердження, яке не відповідає дійсності. Вони сумісні, про що свідчить досвід людства". ["Санкт-Петербургские ведомости", 2001, 29 марта, с. 5].

На доказ заявленої позиції щодо сумісності науки і релігії можна навести дуже велику кількість прикладів видатних вчених, мислителів, окрім зазначених вище. Це як класичні так і сучасні відомі вчені, такі як Й. Кеплер, О. Рейнольдс, М. Фарадей, Р. Бойль, Л. Пастер, Ж.А. Фабр, В.фон Браун, Д. Лихачов, А. Сахаров, Н. Бехтерева, К.Ф. Гаусс, Г. Ерс-тед, В. Томпсон, Т. Едісон, Г. Мі, Д.П. Джоуль, Д.А. Флемінг, Д.Д. Томпсон, М. Борн, Н. Бор, А. Комптон, В. Паулі, В. Гейзенберг, П. Дірак, Е. Шредінгер, Р. Суінберн, Е. Чейн, Д. Уолд, Р. Міллікен, Ч. Таунс, Д. Еклс, К. Лінней та ін., багато з яких до того ж були Нобелівськими лауреатами. Розглянути особливості поглядів більшості з них, чи бодай перерахувати призвіща усіх в межах даної роботи не представляється можливим. Як приклад, наведемо думку Ч. Таунса (нобелівського лауреата з фізики 1964 р. і лауреата премії фонду Темплона за досягнення у духовній сфері 2005 р.), яка висвітлює перспективи відносин науки і релігії: "По мірі того як ми будемо вивчати більше, ми з'ясуємо більше, і я вірю, наука і релігія будуть йти разом все ближче і ближче одна до одної" [Ч. Таунс //Журнал прикладной метафизики. М. №1. 2006. с.31.]

Пізнання схоже на занурення на дно океану. Якщо на поверхні, особливо під час шторму піна і різноманітні рештки, то заглиблюючись дослідник спостерігає гармонію і впорядкованість. Те, що на перший погляд здається суперечливим і парадоксальним при більш глибокому дослідженні може виявитися логічним і гармонійним. На нашу думку, саме цим пояснюється той факт, що видатні вчені, як правило, не бачили суперечностей між наукою та релігією.

І. В. Стецяк, студ., КНУТШ, Київ
harald098@ukr.net

ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ ПРОТОПРЕСВІТЕРА ГАВРИІЛА КОСТЕЛЬНИКА

Для України двадцяте століття – час непростий і неоднозначний, час складних подій, рішень та постатей. Однією з таких складних постатей є протопресвітер Гавриїл Костельник.

Восьмого – десятого березня 1946 року відбувся Собор Греко-Католицької церкви, який виніс рішення про возз'єднання з Православ-

ною Церквою та остаточну ліквідацію Брестської церковної унії в Україні. Головним ініціатором та натхненником цього Собору був протопресвітер Гавриїл Костельник, якого після цієї події відразу заклеїли зрадником, радянським агентом та іншими титулами. Однак версія, що отець Гавриїл у своїх діях керувався політичними мотивами при більш детальному дослідженні спростовується чи принаймні починає здаватися дуже поверхневою. Світогляд отця Гавриїла, народженого та вихованого у греко-католицькій традиції, пройшов багато етапів, погляди протопресвітера формувалися не миттєво. У цій доповіді автор спробує показати еволюцію поглядів протопресвітера Гавриїла Костельника, який завжди слідував власним релігійним переконанням та виконував пастирський обов'язок до кінця.

Опираючись на твори, еволюцію поглядів протопресвітера можна поділити на декілька етапів. Перший етап, початковий.

Народився Г. Костельник 15 червня 1886 року в давньому українському поселенні Руський Керестур, що належало тоді до південної Угорщини, в селянській уніатській родині. Після сільської школи закінчив хорватську гімназію в Загребі й почав богословську освіту в місцевому університеті, пізніше – Львові. Тут він одержує богословську освіту в духовній семінарії, а потім вивчає філософію у Фрейбурзькому університеті, здобувши там за два з половиною роки науковий ступінь доктора філософії. Завершивши своє навчання, Г. Костельник повертається до Львова і в 1913 році приймає священний сан. Від того часу він 35 літ працював тут як душпастир, викладач гімназії, редактор журналу "Нива", професор Львівської богословської академії. Від 1915 року о. Гавриїл був другим священиком Преображенської церкви у Львові, помічником о. Володимира Садовського, викладача духовної семінарії, відомого противника латинізації церковного обряду в унії. В ці роки о. Гавриїл закладає підвалини своїх богословських поглядів.

Другий етап розвитку поглядів протопресвітера починається з подорожі до Риму в 1925 році, де безпосереднє знайомство з центром латинської Церкви спонукало о. Гавриїла самому критично дослідити й перевірити багатовікову суперечку Заходу зі Сходом. Першим дзвінком пастиря стала його маленька, всього на 16 сторінок, брошурка під заголовком "Нова доба нашої Церкви", яку він розіслав усім передплатникам церковного журналу "Нива" в 1926 році. В цій брошурі о. Костельник завуальовано звернувся до всіх уніатів з закликком *"реставрувати стару Візантію"*. Пізнішими плодами праці декількох років були твори: "Спір про епikleзу між Сходом і Заходом" (1928); "Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства" (1931); "Викляті святі – Кирило та Мефодій" (після 1927 р.); "Розвиток папства в перші п'ять віків" (1933) та інші.

Дуже яскравим втором стала доповідь під назвою "Ідеологія унії", з якою о. д-р Гавриїл Костельник виступив у 1936 році на великому уніатському з'їзді у Львові з нагоди 300-ліття смерті уніатського митрополита Йосифа Рутського. З якою метою створювались унії? Автор каже, що "уніати мають стати авангардом локальної латинської Церкви та її нації

в боротьбі проти Східної Церкви та її локальної нації. Значить, уніати мають стати "яничарами". Уніати мають перебрати від латинян-"фронтовиків" усю їхню смертельну ненависть до Східної Церкви та її локального народу, мають перейнятися всіма пофальшованими, карикатурними поглядами на історію і життєві цінності свого власного народу і своєї Церкви та йти з латинянами рука в руку в підкоренні Східної Церкви та в їхніх національних домаганнях і навіть у злободенній політиці" [О. д-р Гавриїл Костельник. *Ідеологія унії. Праці Богословського наукового товариства у Львові. Матеріали зібрав і упорядкував о. Володимир Кучабський. Львів, 1937, с. 93]. "Їхнім бажанням є повна латинізація і денационалізація уніатів" [Там же, с. 94.]. "І ось ми є свідками..., що унія всюди денационалізувала "східний" народ на користь латинського сусіда. У давній Польщі денационалізувала українців і білорусинів на користь поляків, на Угорщині денационалізувала українців і румунів на користь мадярів, у Хорватії – сербів на користь хорватів, в Італії – греків на користь італійців" [Там же, с. 95]. "Невже це можливе, – запитує доповідач, – невже це може мати будучність, щоб ми на церковному полі були опановані латинським протисхідним воєнним психозом, котрого ціллю є понизити, висміяти, знівелювати, знищити все, що східне? Коли ми на національному полі обтряслися від ворожого психозу і віднайшли свій розум і своє рідне чуття, то чи на церковному полі не відродимось аналогічно? Я вірю, що це мусить наступити вповні, бо воно й зачалось одночасно з нашим національним відродженням у ХІХ ст." [Там же, с. 96].*

Третій етап еволюції поглядів розпочався у 1943 році на єпархіальному соборі у Львові, де о. Гавриїл відкрито виступив з критикою накинутих уніатам догматів, яких не знала Вселенська Церква в першому тисячолітті свого існування. Митрополит різко спинив промовця і позбавив його слова. Г. Костельник залишив збори і відтоді вже відкрито висловлював ідею про скасування унії та возз'єднання галицьких греко-католиків з Православ'ям. В цей період протопресвітер також писав статті, нариси та твори, які згодом друкувалися окремо в журналі "Православний вісник". Але більш важливими є справи пастиря, який саме тоді починає свою діяльність. Вінцем життєвої справи для отця Гавриїла став Собор Греко-Католицької церкви 1946 року, результат якого добре відомий.

Також варто зазначити наступне. Протопресвітер у своїх творах виступає не проти Римської Церкви. Він викладає, так би мовити, людську сторону історії латинської Церкви, зокрема, пізніші відхилення її від своєї основи. Об'єктивне дослідження предмету в працях о. Гавриїла не раз сполучається з критикою утверджень католицьких богословів, завжди належно обгрунтованою, іноді темпераментною і гострою. І в таких випадках сумлінний автор спростовує власне людські тенденції в історії Римської Церкви, які витворили й ствердили начала, несумісні з вірою нерозділеної кафеолічної Церкви.

Таким чином, можна з впевненістю говорити про чітку пастирську та богословську мотивацію всіх вчинків протопресвітера, що легко простежується у його творах. Твори Костельника зберігають своє значення та

інтерес і в наші дні. Вони показують той шлях, яким автор, греко-католицький священик, вивчаючи історію Церкви, твори святих отців, постанови вселенських соборів, "прийшов,— за його висловом,— до тверезого розуму і побачив, що унія ніколи нічого не дала і ніколи нічого не зможе дати". Це не було просто, "бо треба було самому визволятись від римського "зачадження". Але правда завжди сильна, як зерно в землі, і коли сонечко пригріє, то воно сходить і розростається" [*Протопресвітер Гавриіл Костельник. Прима́т латинської Церкви і уніа́тські Церкви. Православний вісник, 1948, № 3, с. 91*].

Я.І. Тетеря, студ., КНУТШ, Київ
yana.teteria@ukr.net

РЕЛІГІЙНИЙ ФАНАТИЗМ: ПРИЧИНИ ТА ТЕРАПІЯ

На разі досить легко можна опинитись під руйнівним впливом релігійної установи. Важливо розуміти, що релігійний фанатизм (лат. *fanaticus* – шалений) починається тоді, коли віра починає керувати життям людини. Це стосується в першу чергу життя особистого, починаючи від нав'язаних людині дій і закінчуючи її способом життя в цілому. Релігійним фанатиком зазвичай стає та людина, яка протягом тривалого часу не відчувала любові та підтримки близьких та друзів. Внаслідок вищезазначеної причини, людина стає замкненою та впадає у депресію. Для того, щоб вийти із цього стану, людина починає шукати виходу із ситуації. У цьому разі в дію вступають медіа – засоби релігійних установ, що є чи не найважливішим інструментом для пошуку нових прихильників. Відповідно, "людина у відчаї" починає шукати "ліки" від душевного болю через релігійну установу. Ще одна причина релігійного фанатизму – низька самооцінка людини. Внаслідок цього вона відчуває відсутність повноти власного життя, свою незначущість у світі. А, як відомо, релігійні установи формують "принцип елітарності" кожного з її прихильників. Кожен прихильник є особливим, незмінним. Відчуваючи власну елітарність, людина врешті-решт знаходить моральну компенсацію своїм переживанням. Людина може стати релігійним фанатиком через страх перед реальністю і теперішнім. Уникаючи відповідальності перед майбутнім та можливими складнощами, людина обмежує свій кругозір та "перероблює" його під кругозір релігійної установи. Таким чином, вона "тікає" від самої себе та вперто вважає, що її вибір є вірним.

Як наслідок, з часом людина, що обмежила свою життєдіяльність, змінюється до невпізнання. Першими ознаками сталого релігійного фанатика є: неможливість спілкування на тему релігії з іновірцями; безпричинна агресивність; повна ізоляція людини від світу поза релігійною установою; відмова вислуховувати аргументи проти власних поглядів; відмова від пошуку істини. "Для фанатика не існує багатоманітного світу. Це людина, що одержима єдиним. У неї безжалісне та зле відношення до всьо-

го і всіх, крім одного. Психологічно фанатизм пов'язаний з ідеєю спасіння або гибелі. Саме ця ідея фанатизує душу. Існує єдине, яке рятує. А все інше – губить" [Бедяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине. Русские записки №1. Париж-Шанхай, 1937]. Релігійний фанатизм докорінно змінює людину. Адже задля власних поглядів та переконань, вона готова відмовитися від усього того, що раніше вважала пріоритетним.

Актуальним є питання: "Чи можливо повернути релігійного фанатика до нормального життя?". Терапія релігійного фанатизму – процес довгий та складний. Для звільнення від впливу релігійної установи використовується депрограмування, яке полягає у розвитку критичного, гнучкого, творчого та незалежного мислення та корегуванні хибних уявлень відносно культового життя [Старшенбаум Г.В. Аддиктология: психология и психотерапия зависимостей.- М.: Когито – Центр. Серия: Клиническая психология. 2006. – С. 160]. Терапію можуть проводити близькі люди фанатика. Жорстких висловлювань потрібно уникати, адже вони можуть лише ще більше віддалити вас від налагодження контакту. Крики та погрози лякають релігійного фанатика. Він просто відмовиться проводити далі "терапію". Ці діалоги мають бути спрямованими на викриття його особистісного регресу. Окрім таких діалогів необхідно розширювати коло інтересів людини, пропонувати їй видозмінити свій графік дня. Саморозвиток являється тим фактором, який допоможе людині віднайти себе вдруге.

Отже, релігійний фанатизм вважається явищем деструктивним. Він обмежує життєдіяльність людини та звужує її кругозір. Терапія релігійного фанатизму є можливою за умови вірного виконання дій, ціллю яких має бути трансформація загальних цінностей людини.

С.Н.Тумов, асп., КНУТШ, Кувейт

ШОКИРУЮЩИЕ РИТУАЛЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ

Любые формы человеческих жертвоприношений и даже упоминания о них, ассоциируются в сознании современного человека с дохристианскими, точнее, доавраамическими религиозными верованиями или традициями. Ведь человеческая жизнь является превалярующей в иерархии ценностей глобального мира. Тем не менее, до сих пор существуют практики, свидетельствующие о своеобразной альтернативе устоявшимся ценностям. В основании таковой альтернативы лежит представление о том, что человеческое тело и человеческая жизнь являются средством для достижения как сакрального, так и прагматичного эффекта. Речь пойдет о ритуальном каннибализме и практике ритуальной казни. Их подтверждением являются документальные материалы и свидетельства наших современников, в которых отображаются некоторые события гражданской войны в Либерии середины 90-х – начала 2000 гг.

В частности, Джошуа Благий, сражавшийся под командованием Рузвельта Джонсона, известный как Butt Naked General ("Голозастый генерал"), поскольку обнаженным водил в атаку своих бойцов, объяснял успех военных операций вверенного ему подразделения магическим воздействием своей наготы и сакрализованной силой актов каннибализма. В последнем случае речь идет об употреблении крови младенцев и поедания их сердца. По его признаниям, перед боем употреблялась кровь невинных младенцев, а их сердце разрезалось на части и делилось между бойцами. Иначе говоря, срабатывал до сих пор распространенный в западной Африке эффект магической защиты от пулевого ранения. Подобного рода защита, культивируемая либерийскими магами, известна под названием *local bullet prove*. Впрочем отметим, что такой ритуал необязательно сопровождается человеческой жертвой. Чаще всего это дикое животное, употребление которого в пищу запрещено согласно местным обычаям. Практически все мужчины в Либерии в период войны отказывались употреблять в пищу мясо определенного животного, ссылаясь при этом на "свой закон" – *It's my law*. Однако по свидетельству генерала Дж. Благого в жертву приносились именно дети, притом используются не их органы в качестве магической субстанции. Напротив, речь идет об акте ритуального жертвоприношения. Благий упоминает дьявола: "Usually it was a small child, someone whose fresh blood would satisfy the devil." (Ellis Stephen. *The mask of anarchy; the destruction of Liberia and the religious dimension of an African civil war*, New York: New York University Press, 2007. Р. ?). Кстати, в интернет-ресурсах выложена видеозапись, на которой группа подростково-боевиков демонстрирует труп и извлеченное из него сердце. Лидер группы подносит в камеру орган, по внешнему виду напоминающий человеческое сердце и говорит: "I lifted it up to the temple. Now I'm gonna eat it. It's a Liberian general's heart" (Я носил это в храм. Теперь я его буду есть. Это сердце либерийского генерала). Добавим, что в западной Африке до сих пор существует поверье, в соответствии с которым, леопард, набросившись на человека, поедает только его сердце. К слову, случаи нападения леопарда на человека в лесах нынешней Африки являются маловероятными. Однако такое поверье характеризует отношение западноафриканских народов к сердцу человека как к средоточию жизненной и магической силы. Перед тем как съесть сердце упомянутый в видеоматериале боец носил его в какой-то храм. Иначе говоря, между извлечением и поеданием упоминается акт сакрального действия, а именно поднесение, либо освящение сердца. Подчеркнем при этом, что акт поедания сердца в приведенном выше материале носит символический характер, и не является отнюдь обычным каннибализмом ради физиологического насыщения.

Обряд надления силой в бою хорошо показан в художественном фильме "Beasts of No Nation". 2015, где молодых парней окуривают дымом от костра, на котором сгорают один из их товарищей, принесен-

ний в жертву ради совершения магического акта. Вряд ли стоит усматривать в таковом действии сугубо прагматический смысл.

Шокирующим является сам факт, представленный в качестве современного случая каннибализма. Однако необходимо различать их смысловое наполнение. Первое, – это случаи обычного употребления человеческой плоти в качестве пищи. На материале войны в Либерии подобных свидетельств достаточно. Второе, – это употребление в пищу убитого врага. В видеоматериале "The Cannibal Warlords of Liberia" (Full Length Documentary) приводится угроза одного из полевых командиров: "if I know that somebody wants to kill me, if grab you, I will eat you...raw". (Если я знаю, что кто то хочет убить меня, я поймаю тебя и съем ...сырым). Впоследствии убив врага, он вынужден придерживаться обещанного в целях устрашения. Впрочем подобный акт каннибализма не носит ни магического, ни сакрального характера, а является исключительно устрашающим актом. Третье, – акты употребления крови и поедания органов, имеющих сугубо прагматическое значение (обретение силы и особенных качеств). Четвертое, – это сакральный аспект в действиях участников таковых действий. Сам Дж. Благий утверждает, что в возрасте 11 лет был инициирован в жрецы культа и принимал участие в человеческом жертвоприношении. Более того, по его утверждению, в результате длительного дневного ритуального действия, он якобы лично общался с дьяволом. Последний обещал генералу содействовать в его становлении как великого воина. А за это содействие он вынужден приносить в жертву людей. Кстати, таковые действия генерал Благий называл угодными Дьяволу. Т.е. ритуальное приношение их в жертву стоит трактовать как первичный акт. Также в нашем видеоматериале лидер группы подростков упоминает храм, в который он носил сердце перед тем как съесть его.

Подобные факты свидетельствуют о внедрении в современные реалии Западной Африки примитивных верований и обычаев, сакральный смысл которых оказался в определенной степени сохранным.

***А.М. Фесенко, канд. істор. наук, доц., ДонНТУ, Покровськ
libertydonbass@ukr.net***

ДІЯЛЬНІСТЬ СПІЛКИ БЕЗВІРНИКІВ НА ТЕРИТОРІЇ СХІДНОЇ УКРАЇНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ 1920-Х РОКІВ

Одним з головних провідників антирелігійної пропаганди в радянській державі всередині 20-х років стає Спілка войовничих безвірників. Прототипом для цієї спілки було Товариство друзів газети "Безбожник", створене в серпні 1924 р. Саме воно дало поштовх до створення майбутній Спілці безвірників СРСР. Спілка безвірників організаційно оформилася на квітневому з'їзді 1925 р. в Москві. Незмінним керівником був Омелян Ярославський, справжнє прізвище якого – М.І. Губе-

льман. Його літературна спадщина була класикою комуністичної антирелігійної пропаганди ("Як народжуються, живуть і помирають боги та богині", "Біблія для віруючих і невіруючих" тощо).

Гуртки "безвірників", атеїстів і друзів газети "Безбожник" діяли в Україні з початку 1924 р. У Маріупольському, Бахмутському і Таганрозькому округах вони були створені не тільки на підприємствах, але й при багатьох клубах і палацах культури. У серпні 1924 р. в Маріуполі були організовані навіть спеціальні місячні курси, на яких пройшли навчання 40 активістів—"безбожників".

Основними напрямками діяльності Спілки безвірників визначалися: проведення на місцевому рівні атеїстичних семінарів та конференцій; створення антирелігійних гуртків; використання різноманітних видів клубної масової роботи бібліотек, червоних куточків; відкриття антирелігійних музеїв; виготовлення відповідних діапозитивів і кінофільмів; підготовка антирелігійного репертуару для театрів; видання і поширення антирелігійно—пропагандистської літератури тощо.

На початок 1926 р. в Спільці безвірників України налічувалося майже 20 тис. чоловік [33, арк.76]. 11—14 травня 1928 р. в Харкові відбувся I Всеукраїнський з'їзд Спілки безвірників, наслідками якого стало утворення керівного органу — Тимчасової Всеукраїнської Ради Спілки безвірників (ВРСБ) на чолі з Д. Ігнатюком. До складу Ради ввійшли 29 членів партії і 4 кандидати. На нову організовану структуру покладалося завдання концентрації діяльності існуючих гуртків і організаційне оформлення єдиного центру Спілок безвірників України для здійснення масової антирелігійної роботи разом зі Спілкою безвірників СРСР.

Боротьба з релігією в усіх сферах життя, в тому числі й у школі, посилилася з червня 1929 р., після II Всесоюзного з'їзду Спілки безбожників. Там О. Ярославський наголосив на початку "антирелігійного наступу розгорнутим фронтом". Маючи всебічну підтримку партії, Спілка бойовничих безвірників (СВБ), яка була не тільки ініціатором і виконавцем, а й фактично контролюючим органом, розпочала планомірну, систематичну антирелігійну роботу. З'їзд визнав, що релігійному освітнянству не місце в установі народної освіти, і в зв'язку з цим доручив Наркомосвіти до початку навчального року вжити рішучих заходів щодо звільнення віруючих учителів з роботи. У резолюції з'їзду зазначалося, що звільненням з роботи не треба давати можливості працевлаштуватися в іншому місці.

З середини 1929 р. практична робота Спілки розвивалася за такими напрямками: зміцнення спільної антирелігійної роботи комсомолу і спілки; антирелігійна агітація і пропаганда; практична антирелігійна робота, безпосередньо пов'язана з соціалістичним будівництвом та боротьбою за новий побут; участь у місцевому господарчому житті й кампаніях.

Особливого значення II Всесоюзного з'їзду СВБ надавав двом напрямкам. "Практична антирелігійна робота" на селі передбачала, зокрема: участь у проведенні агромінімуму та контракції засівів; допомогу радвладі в організації колгоспів і зразкове проведення безвірни-

ками хлібозаготівель; участь в організації "досвідних ланів"; проведення самооподаткування; боротьба за врожай та збільшення засівної площі. До компетенції місцевих осередків віднесли й надання допомоги в розповсюдженні державних позик, сприяння місцевим господарчим органам у проведенні тракторизації сільського господарства та збір коштів на підтримку ініційованих Всесоюзною або Всеукраїнською центральною радою СББ акцій: створення тракторної колони "Безбожник"; побудову літака "Безвірник України" та підводного човна "Войовничий Безбожник", допомогу в справі проведення в життя загальної освіти тощо. Закриття церков з'їзд теж радив проводити в порядку поточної роботи, адже це було пов'язано з адміністративними заходами.

Комуністичні лідери відзначали, що для проведення ефективної антирелігійної кампанії необхідна наявність змістовної друкованої продукції. Починаючи з 1925 р. в УСРР видається журнал "Безвірник", який виходив один раз на два тижні, загальним накладом 25 тис. екземплярів. Також існував журнал "Безвірник у станка" (15 тис. примірників). На початку 1927 р. в Харкові видається журнал "Прапор марксизму". На сторінках центральної антирелігійної преси друкувалися статті радянських партійних та державних діячів: О.М. Ярославського, П.А. Красікова, І.К. Сухоплюєва. Їхні праці зумовлені ідеологічним замовленням радянської влади, насичені антирелігійною пропагандою та характеризують православну церкву як реакційний інститут, ворожий радянській владі та народові. Проблематика цих публікацій здебільшого обмежена викладенням офіційної позиції держави та партії на тлі надуманих фактів та звинувачень духовенства у контрреволюційній діяльності.

У середині 20-х рр. процес організаційного оформлення антирелігійного активу в Україні еволюціонував від створення антирелігійних "тріжок" і гуртків "Безвірник" до необхідності їхнього об'єднання в єдине товариство. В Україні воно планувалося не як філія Союзу Безвірників СРСР, а як самостійний орган. Донецький підвідділ антирелігійної пропаганди розділяв сумніви щодо того "чи зможуть московські товариші приділити належну увагу союзним республікам, якщо в їх центрі справи йдуть не найкраще" і підтримував проект статуту, розроблений харківськими колегами. Цей проект передбачав надзвичайно активну атеїстичну позицію. Переходом до радикальних заходів влада засвідчила своє безсилля: домовленостями досягти реальних результатів не вдалося.

***В.В. Филимонов, студ., ДНУ им. Олеса Гончара, Днепро
i.am.stalker@mail.ru***

ФЕНОМЕН ВОЙНЫ В ХРИСТИАНСТВЕ

Феномен войны довольно комплексный и широкий термин. Его можно трактовать в различных измерениях: политическом, экономическом, метафизическом и т.д. Так происходит потому, что феномен войны базируется на онтологическом, эпистемологическом, метафизическом, соци-

ально-биологическом и структуралистском моментах, которые все восходят к последнему, как к архепринципу [Moseley A. A Philosophy of War. – New York: Algora Publishing, 2002. – 266 p.]. Он базируется на речевой практике, в которой языковая личность пользуется либо готовыми, уже сложившимися матрицами с определенным набором рефлексивных векторов, либо конструирует их в речемыслительном континууме. Христианский тезаурус, как и тезаурус любой другой религиозной системы, опирается на определенную аксиологию, которая детерминирует производные сегменты всей парадигмы, выстраиваясь от ядра к периферии.

Христианство, как определенная деривативная система, имеющая определенную культурную преемственность знаков и символов, мифологии и космологии не только с "религиями книги", но и с определенными языческими системами, вобрала в себя определенные паттерны мировосприятия, хотя и со значительными трансформациями последних. То есть в основе мировосприятия христианского человека, как и человека любой другой религии лежат определенные глубинные представления предков о двойственности мироздания (структуралистский аспект), которая описывается и восходит к бинарной оппозиции "сакральное – профанное" [Мирча Элиаде СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.]. Истоки войны сакральны, и лежат они в плоскости сакральной (чего-то внутренне глубокого как метафизически так и онтологически) первоначальной борьбы между двумя противоположностями, двумя противоборствующими полюсами. Война, таким образом, выступает чем-то вневременным, постоянным, тем, что Гераклит называл "общепринятым порядком вещей" [Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва: Наука, 1989. – 576 с. с.201]. И именно это архаическое представление о существовании бинарных оппозиций является фундаментом и ключом к пониманию войны. Эсхатологический сюжет борьбы Архангела Михаила и Сатаны повествует об онтологии войны внутри самого христианства, как вечной битвы добра со злом, эта онтология проникает и пронизывает всю природу, бытие и человеческую историю, создавая парадигму священной войны [Откр. 12:7-9].

Особенностью христианства является определенная трансформация учения, его эволюция и видоизменение. Это проявляется в разделении Священного писания на Ветхий и Новый Заветы. С другой стороны, неконвенциональная трактовка символа, которым выступает сам текст, позволила выделить эзотерический и экзотерический аспекты всякого стиха в Священном Писании, формирующие две плоскости, в которых существует и возможна война в христианстве: духовная и "миръская" брань. Отношение Церкви к войне "против плоти и крови", как внешнему проявлению закреплено в Ветхом Завете ("Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч" [Матф.10:34]), а внутренняя, основополагающая составная часть – войны против "духов злобы поднебесной" [Еф.6:12] – в Новом Завете. Духовная война, о которой говорится в Новом Завете не исключает, а

дополняет войну телесную, Ветхого Завета, и в единстве составляет Священную войну. В той степени, в которой Ветхий Завет является лишь частью Нового, настолько и духовная брань выше брани телесной. Наибольший вес приобретает все же духовная брань, как эзотерический аспект сакральной войны, и представляет собой аскетическую практику борьбы с грехами. Это, в первую очередь, внутренняя битва, не прекращающаяся битва с грехами и злом, которые должны погибнуть "от того меча огненного, который обращается перед раем" [Быт. 3: 24], и от меча духовного, который описывается среди всеоружия Божия [Еф. 6: 11–17]. Духовную брань должны вести все христиане, не только монахи, но и миряне, об этом пишет Преподобный Макарий Оптинский: "Можно ли быть без брани, находясь в воинстве духовном? Брань невидимая и всегдашняя!" [Макарий Оптинский, преподобный Душеполезные поучения с. 134].

Еще одна характерная черта христианской религии – это ее эсхатологичность. Христианство – это эсхатологическая религия, эсхатологическая общность, которая живёт надеждой на грядущее изменение мира, не ища ничего в мире земном, в которой начинается, обновляется и переживается жизнь исполнения времен [Ин. 6:39,12:48]. Линейность самого времени, концом которого будет "личностная встреча с богом", определяет спасительный характер религии. С этого ракурса духовная война, духовная брань, которую должен вести каждый христианин носит именно сотериологический характер, основанный, в первую очередь, на любви к Богу, так как сам христианин становится местом брани в этой духовной битве, где дух превозносится над телом, а тело попирается ради любви, посредством "меча духовного, который описывается среди всеоружия Божия", "оружия воинствования нашего не плотския, но духовные, способные на разорение твердем вражим" [2 Кор. 10, 4]. Таким образом, культ войны, как личной борьбы, так и войны с "силами зла", наиболее развит в христианской традиции. Основополагающая роль данного факта заключается в аксиологии эсхатологии как таковой – сотериологии.

О.В. Чубенко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІКОНИ: ВИТОКИ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Необхідність відродження та переосмислення культурної спадщини українського народу, невід'ємною частиною якої виступає релігійне мистецтво, актуалізує нові звернення до духовного та матеріального спадку попередніх поколінь. В контексті цих досліджень особливо важливим та актуальним сьогодні є вивчення української ікони, яка, з одного боку, є органічною частиною українського живопису, а з іншого – важливим елементом православного світогляду та його культової практики. Слід підкреслити, що ікона постає не тільки як засадничий риса православ'я,

яка образно відображає основні колізії його на українських теренах, але й символом української національної культури. Вона відображає основні вектори її розвитку, виявляючи специфіку взаємозв'язку української, візантійської та європейської культури.

Незважаючи на провідне значення ікони та іконопису в структурі православного релігійного світогляду та української культури, сьогодні вона поки що не отримала ґрунтовного вивчення ні в українській, ні у світовій науково-теоретичній та богословській думці. Ця тенденція значною мірою обумовлена домінуванням атеїстичного світогляду в українському науковому середовищі ХХ ст. Як наслідок, сьогодні ми маємо лише окремі ґрунтовні мистецтвознавчі, культурологічні й, лише подекуди, релігієзнавчі, дослідження присвячені питанням ікони та іконопису.

Становлення української, за внутрішнім змістом та зовнішнім виявом, ікони розпочалося паралельно становленню української національної культури, тобто період формування регіональних відмінностей руської культури, що припадає на ХІІ ст. Становлення української ікони відбувалося внаслідок розвитку візантійсько-руської традиції іконопису, де, внаслідок домінування стилю палеологівського ренесансу, проглядається своєрідний еклектизм – елементи італійського, французького та візантійського мистецтва поєднуються в напрямку більшого реалізму і емоційності. У сувору візантійську іконографію привносяться західні риси – пряма перспектива, пейзаж, динамічність постатей тощо, які тісно співвідносяться з ідеєю трансценденталізму. Гуманістичні й навіть індивідуалістичні тенденції, які почали проглядатися у візантійському палеологівському іконописі, тісно співвідносячись з консерватизмом та песимістичним настроєм доби, призвели до того, що сама ікона почала втрачати свою первинну освітньо-проповідницьку функцію, внаслідок втрати декорацію суворої смислової єдності. Її відновлення відбулося в період панування ісихазму, який, поряд з іншим, повернув іконі її первинний спокій, урочистість та суворість.

Трансформаційні процеси у візантійському релігійному світогляді та іконописі пізнього середньовіччя, зумовили кристалізацію місцевих національних іконописних шкіл. Чільне місце серед них посідає руська іконописна школа. Її представники, органічно поєднавши ідеї ісихазму з гуманістичними тенденціями палеологівського ренесансу, надали провідного значення символіці кольору та світла.

Позірна спорідненість візантійського та руського іконопису тісно співвідносилася з глибокими внутрішніми їх відмінностями – поширений у Візантії ісихазм внутрішньо суперечив ментальності українського народу, для якого ближчими були традиційний для європейського мистецтва індивідуалізм та емоційність. Зароджуючись в результаті своєрідного синтезу мистецьких та богословських елементів східного іконопису та західного живопису, українська православна ікона стала надбанням не тільки православних, але й польських католицьких храмів.

Новий етап розвитку української ікони, який спостерігається в період Відродження, був обумовлений, з одного боку, органічним включенням

православної віри до релігійного світогляду руського народу, а з іншого – низьким рівнем духовного розвитку православного духовенства. Наслідком цього став розвиток братського руху, який перебрав на себе опіку над православ'ям. В результаті цього, розвиток тогочасного українського іконопису почав визначатися не тільки церковним вченням, але й народною вірою, яка, не маючи чітко сформованих та конкретизованих уявлень про догматичні засади християнського віровчення, органічно включила до його структури ряд язичницьких елементів, що й зумовило своєрідну натуралізацію іконопису.

Таким чином, становлення української ікони, з одного боку, було обумовлене продовженням та розвитком традиції візантійсько-руського іконопису, яка незважаючи на світоглядний консерватизм також не була однорідною, а з іншого – зміною світоглядної орієнтації українського православ'я, яке в силу геополітичних умов мало тісні зв'язки з латинізованою західною культурою. Оформлення національної традиції іконопису розпочалося в період Відродження. В цей час, з одного боку, внаслідок формування нового національно-релігійного проводу, а з іншого – під впливом наступу католицизму, протестантизму та уніатства, в українському православ'ї виникають нові філософсько-богословські підходи, які обґрунтовують можливість і доцільність використання засобів західної латинізованої культури для відродження українського православ'я.

Д.Д.Чувашова, асп., КНУТШ, Київ
ldbrand@yandex.ua

ТРАНСФОРМАЦІЯ МІФОЛОГІЧНИХ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ

Характеризуючи особливості середньовічного сприйняття світу, не можна не обійти стороною поділ світу на світ християн і світ невірних. Світи ці поміщалися на вертикальній шкалі цінностей, займаючи її верх і низ відповідно. "Християнство, – підкреслює А. Я. Гуревич, – широко розсунуло колишні уявлення про людину, обмежені горизонтом одного племені (у варварів), обраного народу (в іудеїв) або єдиного політичного утворення (Рим), проголосивши, що немає ні елліна, ні юдея. Тим не менш середньовічна антропологія фактично виключала нехристиян, а також і частина християн – еретиків, схизматиків – з числа повноцінних людських істот" [Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры М., 1984, С.87].

Дивлячись на ту чи іншу міфологію як би присутня фігура "творця", при більш пильному розгляді виявляється, що в цій фігурі персоніфікована "першосила" (силовий континуум на початку свого "розгортання"), з якої потім народжується світ.

Ідеологія у її релігійній формі вперше стала домінуючим чинником у суспільстві. Мабуть, за всю історію людства не було часу, коли б значення релігії, церкви було настільки велике. Теологічному світогляду були підпорядковані мораль, філософія, наука, мистецтво. Середньовіччя християнізувало Європу, і цей процес багато в чому визначив характер всієї європейської цивілізації. Визнаючи існування Бога як першопричини, теологи і художники відстоювали ідею про єдиний універсальний розум, загальному для всього людства. Християнська Європа привнесла в поняття "населеної землі" одне абсолютно нове значення: – "територія, над якою розігрується драма спасіння роду людського" [Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры М., 1984, С.87].

У розумінні природи, так само як і у розумінні людини, філософія епохи Відродження має свою специфіку. Вона полягає в тому, що природа розглядається пантеїстично: ототожненням Бога і природи. Мислителі епохи Відродження повертаються до вивчення природи, переболюючи середньовічне негативне відношення до неї. Християнський Бог втрачає свій трансцендентальний характер, він зливається, розчинюється у природі, а вона обожнюється і набуває таких рис, яких ми не зустрічаємо в античному розумінні природи. Так, знаменитий німецький лікар Парацельс вбачав у природі живу цілісність, пронизану магічними силами, котрі знаходять свій прояв у будові і функціях живих організмів.

У суспільстві людська особистість стала вище цінуватися, ніж в Античності. Це було головним чином пов'язано з тим, що середньовічна цивілізація, перейнявшись духом християнства, не прагнула виділяти людину з навколишнього середовища через схильність до цілісного сприйняття світу. У зв'язку з цим, буде невірно говорити про, нібито, яка заважала формуванню індивідуальних рис церковної диктатурі над людиною, жили в Середньовіччі. На західноєвропейських територіях релігія, як правило, виконувало консервативну і стабілізуючу задачу, забезпечуючи для розвитку особистості сприятливі умови. Саме пізнання навколишніх умов і Бога, на яке надихали церковні ідеали, народжувало різноманітну, барвисту і живу культуру епохи Середньовіччя. Церква формувала школи та університети, заохочувала книгодрукування і різноманітні богословські диспути.

Розвиток й остаточне панування християнства в період пізньої античності різко змінена потребами господарів. На відміну від язичництва християнство вимагає не зображення оголених божеств і нове ставлення, також ставиться під сумнів і засуджується стиль ню, легка атлетика, купання, і сама цінність людського тіла. Цей даний період надав великої значущості для вивчення оголених тіла і фігур, що так рідко зустрічаються в середньовічному мистецтві. Серед помітних винятків є Адам і Єва, історія яка зображає оголених людей світлими та невинними, проте їх образ був затьмарений. Ідеальні форми греко-римського стилю ну перетворюються в перші показники гріха. Слабкість і беззахисність оголеної жінки підкреслили в середньовічному мистецтві, і ця традиція продовжується в п'ятнадцятому столітті.

Трансформація міфологічних жіночих образів була дуже різкою, саме в період Середньовіччя та Відродження. Тому що, жінки зображувалися зовсім по різному, вони змінювалися від праведниці до грішниці і навпаки, саме тому, цей період вніс свій вагомий внесок в історію жіночого образу.

Жіночі образи доби Відродження найчастіше зображували оголеними або напівоголеними, й це закріплено історією. Тому можна зробити висновок, що саме ця різка зміна образів починаючи з доби Середньовіччя до Відродження була обумовлена тим що, в добу Середньовіччя жіночі образи були не тільки прекрасними, як грецькі богині, частіше вони були жакливіми, химерними чудовиськами жіночої статі. Проте для того щоб, виправдати жіночу натуру та показати, яка вона насправді всю сутність жінки стали зображати оголеною. Така різка зміна була дуже вагомою, тому що показує якою праведною і якою грішною може бути жіночий образ.

Robert T. Ptaszek, Hab. PhD
The head of the Department of Interreligious Dialog
and Alternative Religious Movement
The John Paul II Catholic University of Lublin

**IRREPLACEABLE ROLE CHRISTIAN RELIGION
IN CONTEMPORARY EUROPEAN CULTURE.
THE POSITION OF JOSEPH RATZINGER**

My presentation is divided in two parts. The first part reconstructs the stance of the Catholic Church regarding the role of religion in culture with reference to the views of Joseph Ratzinger. It also presents the understanding of culture and religion upon which this stance has been based. Moreover it sets forth arguments with which Ratzinger has substantiated the thesis on unique nature of the Christianity and its importance for the cultural identity of Europe.

The second part of this presentation asks the question of actual consequences of elimination of Christianity from contemporary European culture. It is pointed out that the culture of Europe can be no longer the common way of expressing values which secure personal development of a human being. Today the culture of Europe is more and more often reduced to the role of one of the many sources of experience providing for 'feeling good' and pleasure.

Секція 14

"АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ"

*Ю. Л. Бутко, асп., ДДПУ, Слов'янськ
hm_Yulia92@mail.ru
Л. І. Мозговий, проф., ДДПУ, Слов'янськ*

ФІЛОСОФІЯ ДАОСИЗМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Духовні практики даосизму наразі викликають інтерес не тільки на Далекому Сході. Навіть в нашій країні з'явилася в величезна безліч клубів, спеціальних шкіл вивчення східної філософії, цигуну, бойових мистецтв, що є одними з напрямків даоської практики.

Тематику філософії даосизму досліджували такі вітчизняні та зарубіжні науковці, як В.С. Скрытучка, Л.І. Юрченко, А.А. Костенко, Б.С. Галімов, С.П. Капіца, та А.Ф. Кудряшев.

Метою даної статті є дослідження філософії даосизму в контексті трансгресійних перетворень в сучасній Україні.

Термін "трансгресія" визначає ситуацію переходу кордону, який описується в культурі як неперехідний, а також досвід, що описує стан цього переходу. Уявлення щодо трансгресивного досвіду сформульовано в роботах Ж.Батая і численних коментарях до них М.Фуко, М.Бланшо, Ж. Дерріда та ін.

В основі української культури знаходиться культуротворююча основа, яка, з одного боку, сходиться до християнської релігії, з іншої – до культури дохристиянської Київської Русі. Українська культура, безумовно, є частиною європейської та містить також її античні корені.

Протягом останніх років новий рух призвів до популяризації в Україні практики різних методів, прийомів і комплексів з багатого набору внутрішньої алхімії даосів під назвою цигун.

Методи цигун, що проникли на Захід, у тому числі й в Україну, безумовно, даоські. Бум цигун зумовив зростання інтересу до даоських текстів та інших практик цієї традиції. А це означає, що велика даоська традиція жива не тільки в стінах древніх храмів і монастирів, а й в Україні.

Даоси визначали найглибший внутрішній зв'язок між серцем людини і тілом всесвіту, в той же час основоположник українського кордоцентризму – Г.С. Сковорода визначав, що людина і є серце. Таким чи-

ном, філософія даосизму є близькою до української національної філософії кордоцентризму.

Українська культура, хоча і є невід'ємною частиною європейської, однак має схожі риси зі східною культурою, що була сформована, у тому числі, й під впливом філософії даосизму. Зокрема, філософія даосизму є близькою до української національної філософії кордоцентризму. Завдяки поширенню в Україні практики різних методів, прийомів і комплексів з багатого набору внутрішньої алхімії даосів під назвою цигун та бойових мистецтв ушу, елементи даоської філософської традиції проникають в ментальність українців.

М. В. Волошин, студ., КНУТШ, Київ
voloshin1997@i.ua

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА КАТЕГОРІЮ "ЗАКОН" У БІБЛІЙНОМУ КАНОНІ

Святе Письмо формує фундамент законодавчих норм канонічного права та виступає його первинним джерелом. Біблійне право слід розглядати як єдиний за своїм генезисом та цілепокладанням феномен, який був даний першим людям та конкретизований у Синайському законодавстві і знайшов своє максимальне розкриття у Божественному вченні Нового Заповіту. При цьому, під біблійним правом слід розуміти всі релігійно – правові норми та ідеї, що мають Божественне походження.

У рамках біблійної теології, відносини між Богом та людиною найчастіше виражаються у правових категоріях влади та послуху, порушення Закону та каяття. Ці правовідносини мають особливий характер, який їм надає любов як ціннісна категорія, що лежить в основі Закону. Метою першої заповіді Бога у Раю було забезпечення людей від гріху самолюбства, що було злочином проти взаємної любові Творця та Його творіння. В основі першого Закону лежала любов, і саме тому вчинок проти цієї любові став першим в історії людства правопорушенням. Слід зауважити, що перша домовленість людей з Богом передбачала повну та беззаперечну довіру своєму Творцеві, проте, через недосконалість вольового начала у людини, що призвело до формування гріховного потягу, виникла потреба у деякому обмежуючому моральному правилі. Відомий вчений – біблеїст А. Лопухін зазначає, що "перша Церква як об'єднання двох віруючих, була заснована на особливому заповіді між Богом та людиною. Цей заповіт полягав у тому, що людина мала любити Бога та ближніх та перебувати у послусі Творця у всіх Його веліннях, а Бог, зі свого боку, обіцяв надати людині вічне блаженство та зберегти від смерті як руйнування тіла" [Лопухин А.П. Библийская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986]. Обмежуючий характер першого Закону передбачав

встановлення поступового механізму вдосконалення людської особистості на шляху до обоження. Святий Єринеї Ліонський у своїй книзі "Проти ересей" писав, що "людина мала спочатку виникнути, виникнувши – вирости, вирісши – змужніти, змужнівши – розмножитись, розмножачись – зміцніти силами, зміцнівши – прославитись, а прославлячись – побачити свого Владику" [Святий Єринеї Ліонський. Проти ересей. Книга 4, глава 38, 3. С. 443].

Вчинення праотцями першого гріха стало причиною подальшого викривлення людської природи, що призвело до поступового зникнення подібності людини своєму Божественному Творцеві. Саме зі зміною особистісних якостей людини, що знайшло свій вияв у наявності у неї систематичного гріховного потягу, і пов'язана зміна правового характеру Вищого Закону, який з плином часу стає все більш імперативним. Як конкретні правові норми, так і їх комплекс містять погрозу покарання, що призвело до трансформації закон любові у закон страху. Суворість санкцій стає невід'ємною ознакою як Синайського іудейського законодавства, так і законодавства інших держав тієї епохи. У даному контексті прослідковується нівелювання різниці між Божественним та людським законом, адже норми обох правових установлень є імперативно – каральними – у них відсутній моральний ідеал любові. Якщо під моральним ідеалом любові у контексті Святого Письма розуміти право, то у даному випадку прослідковується конфронтація даної категорії з поняттям "закону", який, у свою чергу, має на меті унормувати правові встановлення через владний примус.

Варто зауважити, що визначальною рисою законодавства Старого Заповіту було те, що будь – який договір супроводжувався жертвоприношеннями. Ця традиційна сакраментальна деталь юридичного акту, у релігійному контексті визначало те, що заради виконання договору людина була готова принести у жертву те найцінніше, чим вона володіла. Заключення Нового Заповіту було скріплено вже не кров'ю тварин, а власною Кров'ю втіленого у людську подобу Бога. Це означало те, ще з моменту хресної смерті Ісуса Христа, укласти новий договір з Богом стало можливо лише через причастя Його Святій Жертові. З цього моменту людина не сама несе свої зобов'язання, а сам Бог бере в них особисту участь, розділяючи біль, страждання та смерть разом зі своїм Творінням [Величко А.М. Библийская философия права и власти / Алексей Величко, протоиерей Тимофей Фетисов. – М.:Вече, 2016. – 192 с.]. Епоха Нового Заповіту є визначальною у виникненні нового тлумачення категорій Божественного права та Закону як його нормативного вияву. Прихід Месії ознаменував собою повернення до витоків природного права, що передбачало наявність морального принципу любові як фундаментальної засади праворозуміння. Зі всього об'ємного масиву тогочасного іудейського законодавства, Христос у своїй проповіді виокремлює всього дві основні заповіді. Першою з них є любов до Бога "всім

серцем, всією душею та всім розумом" (Мф. 22, 37). Другою заповіддю є любов до ближнього як до самого себе. Виконання цих моральних настанов, за християнським вченням, повертає людині її первісне, догріховне єство – стан богоподібності, тобто – святості. Цю позицію неодноразово підтверджує у своїй проповіді апостол Петро, говорячи: "Будьте святими у всіх вчинках. Тому що написано: "будьте святими, як і Я (Господь – авт.) є святим" (1 Петр. 1, 15,16).

Своєрідним парадоксом іудаїзму часів Христа було буквально виконання приписів Закону без інтелектуального аналізу того вищого змісту, який у цей Божественний Закон був вкладений. Показовим євангельським епізодом, який найбільш яскраво виражає духовний стан іудейського суспільства часів Христа є спір між Месією та фарисеями стосовно моральної природи Закону. У фарисейських формах лише зовнішнього благочестя, закон перестає бути знаряддям правди і стає способом звільнення винуватої особи від відповідальності. Такий викривлений погляд на істинну природу закону нівелює моральне начало, яке лежить в його основі, або навіть зовсім виключає його. Христос, апелюючи до аргументів фарисеїв неодноразово стверджує, що Його пришествя покликає виконати існуючий Закон, а не порушувати його, тим самим викриваючи іудеїв у помилковості їх поглядів на Божественне право.

З цього положення випливає і основна мета, задля здійснення якої і був укладений Новий Заповіт між Богом і людьми. Такою метою є своєрідна духовна реституція – повернення людини до первинних батьківсько – синівських відносин з Богом, побудованих на моральному фундаменті, яким є любов. Закон страху, який був закладений у зміст Синайського законодавства, отримує зовсім нову форму. Страх Божий у Новому Заповіті виражається вже не у нормах – заборонах, невиконання яких призводить до Божої кари, а у нормах – заохоченнях, які спрямовані на утвердження духовної спорідненості творіння і Творця, яку людина може відновити шляхом каяття у своїх гріхах.

Враховуючи вищевикладене, слід дійти висновку, що біблійна історія показує нам динамічність становлення людської правосвідомості, що виражалось у антагонізмі поглядів на моральну природу закону у Старому та Новому Заповітах. Причину такого антагонізму слушно зазначає у посланні до Римлян апостол Павло, говорячи про те, що закон отримав своє юридично – владне втілення через те, що люди шукали правди не у вірі, а у "справах закону" (Рим. 9, 32). Тому, на сьогоденний день залишається слушною позиція професора В. Несмелова, який зауважує, що "виправдати своє життя може лише сама людина через неухильне дотримання релігійно – морального закону" [Несмелов В.И. Наука о человеке. СПб., 2000. С. 284, 286].

ФЛЕЙТА СЯО. ДУХ ТА ЕТОС : РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ КИТАЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ МУЗИКИ

З давніх часів, в китайській культурі музична діяльність була практичною сакральною, будучи нерозривно пов'язаною із ритуалом. Серед різноманіття ритуально-церемоніальних музичних інструментів особливе місце займала флейта сяо (簫 xiāo), яка втілила в собі багатогранну, багатовікову духовну традицію Піднебесної.

Музика, для стародавніх – елемент "Космосу"; вона перебуває у відповідності до принципів Неба та Землі. Так, у книзі "І-Цзин" – джерелі династії Західної Чжоу (西周 Xī Zhōu, 1046 – 771 до н.е) читаємо: "(триграмми) "Грім" (雷 léi) та "Земля" (地 de) утворюють "Ю" (豫 yù). (У відповідності до цього) Правителі давнини створили музику (樂 yuè), вшановуючи цим чесноти (德 dé)..." [易經 Yì Jīng, 豫 Yù : 1].

Музика не мислилась цілісною, завершеною без її морально-етичної складової, принаймні, у конфуціанській традиції. Так, у "Бесідах і судженнях" читаємо: "У людини без доброзичливості (不仁 bù rén), що спільного з Ритуалом (禮 lǐ, церемонією)? У людини без чеснот (不仁 bù rén), що спільного з музикою (樂 yuè)?" [論語 LúnYǔ, 八佾 Bā Yì : 3]; а також : "Завдяки поезії – розум пробуджується. Завдяки правилам пристойності (禮 lǐ) – характер встановлюється. (А) завдяки музиці (樂 yuè) – досягається завершення (довершення, 成 chéng)" [論語 LúnYǔ, 泰伯 Tàibó : 8]. Для конфуціанства, музичне мистецтво було невіддільним від ритуалу (та етосу – 德 dé, який його супроводжує), становлячи з ним єдину сутність (禮樂 lǐ-yuè). Музика та ритуал, як сакральна діяльність, вимагали постійної практики, адже без сталого та належного дотримання вони будуть втрачені, а давня традиція – перервана і забута [論語 LúnYǔ, 陽貨 Yáng Huò : 21].

Класичні джерела часто посилаються на "давній час", як на період природної простоти та гармонії, як на епоху моральної чистоти (至德 zhì dé). Дана концепція є вкрай важливою, як для конфуціанського так і для даоського вчень. Так, у Книзі Ритуалів читаємо: "люди знали добро (добродетельність 民有德 mín yǒu dé), і не знали хворіб...", "...це був час великого порядку (大當 dà dāng)", "стародавня музика (古樂 gǔ yuè) була гармонійною (和 hé), вірно збалансованою (正 zhèng)", "...темп був регульований (守 shǒu, збережений) ударом (поплескуванням) у барабани... – ось, шлях давнини (道古 dào gǔ)!" [禮記 Lǐjì, 樂記 Yuè Jì : 42], а в "Бесідах і судженнях" знаходимо досить унікальне і контрастне твердження конфуціанської традиції : "У давні часи в питаннях ритуалу (禮 lǐ, традиції) та музики (樂 yuè) люди були простолюдинами (野人 yě rén, дикуна-

ми). Тоді як зараз, у ці, пізніші часи, в питаннях ритуалу і музики – вони є благочестивими (君子 *jūnzǐ*). (Але) Коли я маю нагоду – я наслідую людей давнини" [論語 *LúnYǔ*, 先進 *Xiānjìn* : 1].

Кожна школа намагається повернутись до стану "золотої доби" : конфуціанство намагається зберігати правила давнини, так званий "да-вній шлях" (道古 *dào gǔ*), шлях звичаїв, стежу, яку проклали мудреці (聖人 *shèng rén*). В даному ключі, ритуал і музика – це спосіб упорядкування "всього під небесами" (天下 *tiānxià*), спосіб повернути давній порядок у буття. Флейта (як і вся традиційна музика), у цьому контексті – інструмент відновлення порядку (均 *jūn*) та спокою (平 *píng*), засіб регулювання; див. далі по тексту : [禮記 *Lǐjì*, 樂記 *Yuè Jì* : 42].

Дещо, в цьому питанні відрізняється даоська традиція. Вона також звертає увагу на період "великої моралі", але робить значний акцент на природності буття, заперечуючи "мудрість святих", і фактично, критикуючи цим конфуціанський шлях. Так, у "Чжуан Цзи" читаємо: "В часи природної моралі (至德 *zhì dé*)... гори не мали доріг, ані розкопаних проходів... на озерах не було ні човнів, ні перепон... В добу досконалої чесноти (至德 *zhì dé*) люди жили разом з птахами та звірами... і були рівні з усім живим" [莊子 *Zhuāngzi*, 外篇 *Wài Piān*, 馬蹄 *Mǎtí* : 2]. Тут слід згадати типову для даоської традиції міфологічну образність пов'язану із єднанням природи і людини. Часто, в даоських наративах, коли людина досягає високої майстерності, щирої, природної простоти, притаманної буттю (природі) – вона викликає увагу міфічних істот та тварин. Так, в "Історії сяо" (篇 *史xiāo shǐ*) – частині "Біографій безсмертних" читаємо : "герцог Му із Цинь чудово грав на сяо – і павич та білий журавель прилетіли у двір..." [列仙傳 *Liè Xiān Chuán*, 篇 *史xiāo shǐ* : 1,2]; див. також : [水經注 *Shuǐ Jīng Zhù*, 卷十八 *Juǎn Shíbā*, .渭水 *Wèishuǐ* : 7].

Критика "мудреців" (聖人 *shèngrén*) у "Чжуан Цзи" полягає у тому, що давня людина своїми діями знищила чисту (первісну) природність буття (див. далі по тексту) : "Якби чистий матеріал (純樸 *chúnpǔ*) не був би зрізаний (зламаний 殘 *cán*), хто зробив би жертовні (犧 *xī*) з них? Якби щирий нефрит (白玉 *báiyù*) не був би добутий (досл. зраний, розорений 毀 *huǐ*), як були б виготовлені нефритові речі? Якщо природний дух (性情 *xìngqíng*) не був би полишений (離 *lí*) – яким чином церемонії (禮 *lǐ*) та музика (樂 *yuè*) увійшли б у вжиток?" і далі : "здобуття (殘 *cán*) щирого (樸 *pǔ*) (матеріалу) для створення посуду – злочин (罪 *zuì*, зло) умілого ремісника! А рани, що завдані якостям Дао (道德 *dào dé*), аби практикувати доброзичливість (仁 *rén*) та праведність (義 *yì*) – хиба (провина, 過 *guò*) "мудреців!" [莊子 *Zhuāngzi*, 外篇 *Wài Piān*, 馬蹄 *Mǎtí* : 2]. Звідси й ідея природності. В тому числі в контексті музики. Досконала музика (至樂 *zhìyuè*) є природною. Вона плине мов ріка, рухається так, як рухається сама природа : не в протигагу їй, надимаючись, а слухняно слідуючи.

Наступний уривок вдало це ілюструє: "(музика) була виконана людьми, і співзвучна (徵 *zhēng*) Небу (天 *tiān*)...(вона) тривала (行 *xíng*, досл. текла, йшла)" відповідно до благочестя (禮 *lǐ*) та праведності (義 *yì*), була пройнята (建 *jiàn*) Великою Чистотою (太清 *tài qīng*). Досконала музика (至樂 *zhìyuè*), (навіть) будучи справою людей – відповідала (підкорювалась) 順 *shùn*) принципам Небес (天理 *tiān lǐ*), рухалась відповідно до п'яти чеснот (五德 *wǔ dé*), і – згідно природності (自 *zì*)..." [莊子 *Zhuāngzi*, 外篇 *Wài Piān*, 天運 *Tiānyùn* : 3].

Важливий елементом китайської традиційної музики була концепція "мовчазного (безшумного) звуку" / "лунаючої тиші" – коли відсутність звуку є активним елементом "звучання". В такому контексті, звук виходить "за межі чуття", продовжує "звучати" і після того як аудіально зникає (принаймні, у західному розумінні). Це важливий елемент, зокрема в традиції флейти сяо. Але найяскравіше, і мабуть, найбільш рельєфно ця концепція представлена у вченій (文人 *wénrén*) традиції циня (琴 *qín*).

Виконання, практика гри на флейті сяо була важливою (хоча і не основною) в даосизмі від давніх часів. А сама флейта – одним із атрибутів даоського монаха. Також, була важливим ритуальним інструментом у конфуціанстві. Втім, традиція гри на флейті сяо (саме як духовна практика) в Китаї не набула такої популярності як, скажімо, практика суїдзен (吹禪 яп. *sui-zen*, кит. *chuī-chán*) на флейті шакухачі в Японії (尺八 яп. *shaku-hachi*, кит. *chǐ-bā*). Навіть не зважаючи на те, що остання являється, у великій мірі, дочірньою по відношенню до сяо. Також, не було кодифіковано священних, центральних музичних "п'єс", уривків, творів, як це було зроблено в традиції хонкіюку (本曲 яп. *hon-kyoku*, кит. *běn-qū* – дослівно: "базові уривки", "основні мелодії"). Реставрація оригінальних творів сяо великим чином сполягає на репертуар циня та інші матеріали.

М. В. Григорьев, студ., КНУТШ, Київ
grinikola98@mail.ru

РЕЛІГІЯ ЯК КВАЛІА: ЧИ Є ВАЖЛИВИМ ДИСКУРС ЩОДО КОРИСТІ РЕЛІГІЇ?

В умовах капіталістичного суспільства питання користі тих чи інших речей набуває статусу головного суспільного дискурсу, наприклад, обговорення користі або шкоди ліків, продуктів харчування, тощо. Тому не дивно, що прості люди, а також науковці застосовують цю концепцію для дослідження, більш складних речей, таких як релігія. Але тут виникає проблема, що релігія – це не лише суспільний інститут (який має вплив на кожного члена суспільства), а й кваліа (суб'єктивний досвід), на якому закладається сутнісне розуміння релігії. А оскільки цінності, залежать від власних бачень індивіда, то стає неможливим приписати

їм універсальної користі. Ми не можемо говорити, що щастя має користь, виходячи з того, що для когось, наприклад, щастям буде висмалити цигарку, що буде шкідливим для здоров'я індивіда. Так само і з релігією, кожен має свої релігійні уявлення, які відіграють важливу роль у житті віруючих (особливо містичний досвід, який є основою релігії). Тому ми не можемо говорити про користь, оскільки віруючі мають віру не через те, що релігія приносить їм якусь користь, але, в першу чергу, через суб'єктивний досвід, питання користі є для них другорядним.

Щодо важливості дискурсу користі, то тут дуже цікаві результати одного психологічного експерименту, Колективом спеціалістів із різних американських і німецьких наукових закладів [Egalitarian motives in humans, Christopher T. Dawes, James H. Fowler, Tim Johnson, Richard McElreath Oleg Smirnov, *Nature* 446, 794-796 (12 April 2007)] Для цього вони придумали психологічну гру. Гра така. Чотирьом учасникам комп'ютер випадковим чином дає умовно-грошові виплати. Кожен гравець бачить на екрані суму виплати трьом іншим гравцям і може по своєму бажанню або збільшити, або зменшити їх дохід. Самому учаснику невідомо доходи інших учасників, тому що за кожну дію у нього віднімається одна фішка, а у того, на кого ця дія направлена, додається або віднімається три фішки. Тобто будь-яке втручання в доходи інших – позитивне чи негативне – штрафується. Важливо було те, що учасники не були між собою знайомі, контакти були заборонені. Змішування гравців між раундами було проведено таким чином, що ні один учасник двічі не грав з одним і тією ж людиною. Строга анонімність і відсутність передісторії в грі виключали можливість доброї чи поганої репутації у гравців. Припускалось, що при відсутності мотиву особистої вигоди учасники взагалі не будуть міняти доходи інших. Однак всупереч очікуванням вони дуже активно маніпулювали матеріальним достатком других учасників. Наступне питання: як впливали особисті дії гравця? Виявилось, що багаті гравці витрачали на позитивні фішки на 75% більше, ніж на негативні, а бідні в два рази частіше застосовували штрафи, ніж дарували подарунки. Тобто мотив бідних: нехай багаті стають бідніше, а багаті думають: нехай бідні стають багатшими. Як би там не було, але своїми діями гравці хотіли зрівняти доходи інших членів ігрового колективу. Таким чином, без всіляких для себе привілеїв – матеріальних чи соціальних – учасники гри продемонстрували внутрішню властивість людині стремління до суспільної рівності.

Виходячи з цього, ми можемо зробити кілька висновків:

1) Саме внутрішнім прагненням рівності, і осмисленням того, що язичництво проповідує цінності панівного класу можна пояснити "популярність" спочатку культу Діоніса, а потім раннього християнства (теза "перед Богом всі рівні")

2) При цьому релігія як суспільний інститут, навпаки примножує нерівність і в цьому проявляється діалектика релігії (Та ж молитва виступає як прохання у Бога рівності, бо та ж хвороба, наприклад, це не нормальне в житті людини, і вона просить здоров'я, що бути рівною з іншими.

Догмати навпаки, часто стають причиною того, щоб хтось почав принижувати іншого, не вважаючи того рівним собі, бо у тієї людини інші погляди на релігію)

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

РЕЛІГІЙНИЙ ТЕРОРИЗМ ЯК ВИКЛИК СУСПІЛЬНОМУ РОЗВИТКУ

Загострення глобальних проблем на рубежі XX і XXI століть стало відмінною рисою сучасного етапу розвитку світової спільноти. Вони перетворилися в реальні та визначають сьогодішні особливості міжнародних відносин і основні напрями світової політики.

У наш час мова йде не тільки про здатність окремих держав, а й усієї світової спільноти знайти адекватні відповіді на глобальні виклики майбутнього. У зв'язку з цим особливо важливим постає питання визначення значення як загальнолюдської проблематики в цілому, так і окремих глобальних проблем для перспектив розвитку світової спільноти. У політичній глобалістиці традиційно виділяють групу загальнолюдських проблем, пов'язаних зі сферою міжнародних відносин таких як: проблема збереження миру або, як її ще називають, військово-політична глобальна проблема. До цієї групи також належать проблема економічного розвитку багатьох країн, проблема націоналізму і етнополітичних конфліктів, проблема глобальної керованості міжнародної спільноти та ін.

Останнім часом проблема міжнародного тероризму перетворилася в одну з найгостріших глобальних проблем сучасності, пов'язаних зі сферою міжнародних відносин. Перш за все, слід звернути увагу на те, що проблема міжнародного тероризму пов'язана з основними сферами життєдіяльності світової спільноти і соціумів окремих країн: політикою, національними відносинами, релігією, екологією, злочинними співтовариствами та ін. Цей зв'язок отримав відображення в існуванні різних видів тероризму, до яких відносять: політичний, націоналістичний, релігійний, кримінальний і екологічний тероризм. В сьогодішніх реаліях, декілька видів тероризму можуть зливатися в один, як наприклад релігійний тероризм з сепаратистським чи антиколоніальним. В. Василенко пропонує виділяти наступні типи тероризму:

- Кримінальний тероризм (орієнтується на особисті чи групові цілі);
- Релігійний тероризм (перевага однієї релігії над іншими);
- Етнонаціоналістичний тероризм;
- Сепаратистський тероризм (руйнування територіальної цілісності);
- Політичний тероризм, як засіб боротьби за владу [Vasilenko V. I. The Concept and Typology of Terrorism // Statutes & Decisions: The Laws of the USSR & Its Successor States. 2004. Vol. 40. No. 5. P. 46-56].

Незважаючи на різноманіття видів тероризму, міжнародний тероризм, перш за все – релігійний, пов'язаний з підйомом фундаменталіст-

ського ісламу. Термін "фундаменталізм" помилково поєднують саме з ісламом, але насправді, поняття фундаменталізму набагато ширше. Фундаменталістські напрямки присутні в усіх світових релігіях. Це говорити про те, що терористична загроза криється не лише в ісламі, а передумови сучасного релігійного радикалізму кореняться в проблемах культури, не менше ніж в економічних та політичних. Загострення сучасного тероризму, що базується на релігійному фундаменталізмі потрібно розглядати як результат невдалої та незакінченої модернізації в країнах, які почали свій розвиток не під впливом внутрішніх факторів, а через зовнішню загрозу.

Запобігання терористичній загрозі – один з пріоритетних напрямків забезпечення національної безпеки. При цьому, необхідно враховувати різноманіття тероризму, віддаючи перевагу розробці механізмів захисту у відповідності до тих загроз, які є найбільш ймовірними. Враховуючи, що коріння тероризму досить часто знаходиться в соціальній і економічній нестабільності, а також в культурних протиріччях, при розробці стратегії боротьби з тероризмом необхідно орієнтуватись не лише на силові міри, а й на більш складніші і комплексніші заходи. Зокрема, беручи до уваги релігійну ідеологію багатьох сучасних терористичних угруповань, необхідно посилювати контакти з лояльними традиційними релігійними організаціями, які мають вплив на віруючих, забезпечити державну підтримку таких організацій і пов'язаних з ними установ освітньої та соціальної спрямованості. Цілком справедливо виглядає констатація важливості забезпечення релігійної безпеки суспільства яка в умовах сучасних викликів і загроз є одним з умов національної безпеки держави.

А. Ю. Долгочуб, асп., ОНУ ім. І.І. Мечникова, Одеса
kasugano_midori@mail.ru

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ЯК KENOSIS БОГА (ЗА ІДЕЯМИ ДЖ.ВАТТИМО)

Для описання сучасної релігійної ситуації часто використовується термін "секуляризація". При всій багатогранності і критиці цього терміну остаточно від нього відмовитись досить складно. Серед причин секуляризації, які виділяють дослідники, є й християнство як релігія, яка сама в собі містила "потенціал секуляризації" (наприклад, П.Бергер). Одним із філософів, які розділяють таку точку зору, є італійський філософ, теоретик постмодерну Джанні Ваттімо.

Ваттімо є творцем ідеї "прозорого суспільства" – досить хаотичного суспільства комунікації, в якому провідну роль відіграють мас-медіа. Дослідник бачить у цьому світі місце для міфу, точніше, він не може відмовити міфу в тому, що він лежить в основі нашого сучасного мислення і дій. Саме тому він пропонує деміфологізувати деміфологізацію, при цьому усвідомлюючи, що наше мислення вже не може бути таким, як у наших далеких предків, адже наш досвід обтяжений науковим

знанням. Повернення міфу, на його думку, в нашій сьогодшній культурі не є альтернативою модернізації, а скоріше просто дає змогу подолати опозицію між раціоналізмом і ірраціоналізмом. Філософ вважає, що епоху деміфологізації деміфологізації можна розглядати як перехід до постмодерну [Ваттимо Дж. Прозрачное общество / пер. с ит. Д.Новикова / Дж. Ваттимо. – М.: Логос, 2002. –, С.51]. На наш погляд, саме цей крок дозволяє філософу звернутись до релігійної основи світогляду сучасної західної людини, адже це певним чином примиряє наукове та релігійне світобачення, припиняє їх протиставлення.

Розглядаючи місце релігії в сучасному світі, італійський філософ звертається до відомого концепту секуляризації. Секуляризацію він визначає як процес "послаблення буття" в широкому сенсі цього слова, яка включає в себе всі форми розкладання сакрального. Цікаво, що послаблення буття він пов'язує з kenosis (греч. κένωσις – спустошення) Бога, фактично, знищення трансценденції. Проте в цьому він вбачає суть християнської історії спасіння, а отже секуляризацію "вже не варто розглядати як свідчення розлуки з релігією, адже вона є здійсненням, нехай і парадоксальним, її самого найпотаємнішого призначення" [Ваттимо Дж. После христианства/ пер. с ит. Д.Новикова/ Дж. Ваттимо. – М.: Три квадрата, 2007. – С. 32].

Пов'язуючи секуляризацію з християнською релігією, Ваттимо використовує ідеї французького філософа і культуролога Рене Жирара. Жирар вважав, що священне виникає разом із суспільством і від самого початку допомагає боротись з насиллям. Це робиться за допомогою перенесення насильства на сакральну жертву, "козла відпущення". Регламентуючи і інституціалізуючи насильство, вийшло переважно подолати його. При цьому Ваттимо бачить подальший розвиток подій наступним чином: з приходом християнства змінилось розуміння насильства: "[...] Саме Ісус показує, що священне – це насильство, і відкриває шлях до нової людської історії, яку ми цілком можемо назвати секуляризованою[...]" [Ваттимо Дж. Прозрачное общество/ пер. с ит. Д.Новикова/ Дж. Ваттимо. – М.: Логос, 2002. – С. 50]. На його думку, саме віруючі знищили морально-метафізичного Бога. Проте при цьому дослідник впевнений, що це відкрило масову свідомість для сприйняття релігійного досвіду: "І, оскільки сучасне суспільство секуляризується, то відбувається це тому, що секуляризація є тим позитивним засобом, яким суспільство відповідає на поклик власної релігійної традиції" [Ваттимо Дж. После христианства/ пер. с ит. Д.Новикова/ Дж. Ваттимо. – М.: Три квадрата, 2007. – С. 34]. Він вважає, що секуляризований світ породив абсолютно іншого Бога. Такий Бог не може бути тим, хто допомагає в силу слабкості людини і людської немічності. Цей постметафізичний Бог постмодерну не є об'єктивно реальністю, а є тим, який відкривається лише і тільки через Писання, яке необхідно розуміти символічно. В нього можна вірити лише тому, що нам сказала так робити довірена особа, а довіра до цієї особи виникає через наші почуття дружби, поваги, любові.

Ваттімо вважає, що сучасна секуляризована культура – це культура, в якій релігійний зміст продовжує залишатись, переживатись "як невидимі і викривлені" елементи [Ваттімо Дж. Прозрачне общество/ пер. с ит. Д.Новикова/ Дж. Ваттімо. – М.: Логос, 2002. – С.48]. Іншими словами, релігія не може розглядатись як те, що зникло. Вона присутня була і є в наших переживаннях, нашому досвіді. Проте ці переживання не вирізняють з-поміж усіх як релігійні, їх не виділяють в окрему сферу.

Італійський філософ наполягає на тому, що знищення віруючими морально-метафізичного Бога лише розчинило метафізику, а з нею і атеїстичні метафізичні твердження, типу ніцшеанського "Бог помер". А отже наразі ми можемо побачити появу подієвості буття, а разом з нею і перевідкриття (наголошуємо: не відродження чи повернення) релігійних вірувань. Більш того, Ваттімо ставить знак рівняння між християнством і "Заходом", вважаючи єдиною можливою основою для об'єднання всіх європейських країн після падіння комунізму секуляризоване християнство.

Отже, можна стверджувати, що Ваттімо намагається проаналізувати досвід сучасного світосприйняття, яке не є цілковито атеїстичним і не є цілковито релігійним – це, скоріше, розсіяна, розпорошена релігійність, яку він виражає формулою "вірю, що я вірю". У філософа є певні неспівпадіння у ідеях: так в одній і тій самій роботі він пише, і що постметафізичний Бог не є Богом біблійним, і що його можна пізнати лише через Біблію. При цьому нам здається, що його роботи надто зосереджені лише на одній світовій релігії (християнстві) у Європі, її універсальності і згуртуванні суспільства. Філософ оминає увагою інші релігії, представлені у європейських країнах, чим показує певну заангажованість. Проте при всіх цих зауваженнях роботи Дж.Ваттімо дуже важливі для науковців і дослідників, адже вони не лише є дослідженням релігійної ситуації сучасності, а й спробою дати рецепт виходу з кризи, яка поглинула християнство.

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

ДЕФІНІЦІЯ ПОНЯТТЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО

Ця стаття розглядає визначення поняття постсекулярного. Відкидаються дві можливі форми розуміння постсекулярного: по-перше, що під постсекулярним мається на увазі де-секуляризація, і по-друге, що це означає пост-секулярність, тобто зміна періоду, що відправляє суспільство назад до релігії. На противагу цьому, пропонується осмислення постсекулярного як умови сучасного співіснування секулярного та релігійного, яка може бути концептуалізованою в трьох вимірах: нормативному, соціологічно-політично-історичному, і феноменологічному. Кожен з цих трьох вимірів характеризується напругою: кантіанська та гегельянська традиції в нормативному постсекулярному; модель і практика в

соціологічно-політично-історичному постсекулярному; та індивідуальне і колективне в феноменологічному постсекулярному.

Впродовж останніх двадцяти років, для соціологічних та політичних наук стало звичним говорити про "повернення релігії". Це означає, що релігія претендує на роль і голос в публічній сфері, так як напрямок сучасної соціальної і політичної теорії прийнято вважати вільним від релігії, нейтральним, незалежним. Релігія, як погоджується більшість соціологів і політологів, існувала деінде, в приватній сфері, в індивідуальній свідомості. Це розуміння релігії і публічності було закладеним у наративі, який презентував історію модернізації як історію демократизації, індивідуалізації, функціональної диференціації і секуляризації. Сучасність, за цим наративом, мала базуватись на цих чотирьох стовпах. І навпаки, якщо один з цих факторів втрачався, вважалось, що ми вже не можемо більше говорити про сучасність. "Повернення релігії" було, таким чином, спочатку інтерпретованим як атака на сучасність, як повернення до пре-модерну.

Саме в цьому сенс терміну "де-секуляризація". Термін вперше був застосований на початку 90-х років ХХ ст. Пітером Бергером, який був не лише справжнім поборником секулярного поняття до цього, він був одним з перших, хто визнав, що він був неправий: "Світ шалено релігійний як і був до цього" [Berger Peter. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / Peter Berger. – Washington, D.C., Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. – 240 p.]. П. Бергер виражає занепокоєння через атаки фундаменталістських релігій на модерний порядок, повернення пре-модерну в сучасний світ. В цьому сенсі, П. Бергер говорить про "де-секуляризацію".

В геометричних поняттях, приставка "де-" передбачає рух згори до низу по вертикальній осі та без будь-якого руху по горизонтальній. Сучасний модерний устрій піднявся; і впав, світ секуляризувався і зараз де-секуляризується, на шляху назад, до пре-модерних форм релігії. Можливо, що це трішки перебільшена версія тезису П. Бергера, але варто якомога краще прояснити дану ідею: де-секуляризація означає, що релігія і сучасність є несумісними. Може бути або перше або друге.

В політичних та соціологічних науках, розуміння "повернення релігії" з часом почало сприйматися як занадто вузьке. Чи дійсно релігія є несумісною із сучасністю? Як тоді зрозуміти тезис про "повернення релігії"?

Це та ситуація коли термін "пост-секулярне" викликає дискусії. Префікс "пост-" пропонує зовсім іншу траєкторію, а ніж префікс "де-". "Пост-" позначає рух по вертикалі так само як і по горизонталі. Він описує сюжет: релігія у пост-секулярному суспільстві є не одним й тим самим, що і релігія у пре-секулярному суспільстві. "Повернення релігії" не є відродженням того, що панувало тут до цього. Коли ми мислимо "пост-" подібно до цього сюжету, ми бачимо, що релігія, яка можливо "повертається" тим часом змінюється. Ця нова картина залишила відбиток на сучасному наративі: де більше не говориться про те, що четвертий стовп

сучасності – секуляризація – (крім функціональної диференціації, індивідуалізації та демократизації) відкидається, але визнається, що змінюється форма. Релігія і сучасність можуть, зрештою, бути сумісними.

Таким чином, підсумовуючи відмінність між префіксами "де-" і "пост-": перший визначає релігію і сучасність несумісними, другий – сумісними. Здається, що успіх поняття постсекулярного в публічному дискурсі і в наукових колах пов'язаний саме з цією дистинкцією. Таким чином, наступне питання буде присвячене правильності написання терміну "пост-секулярне" чи "постсекулярне"? Чи відокремлений префікс від слова дефісом чи ні? І чи є в цьому різниця?

Варто зауважати, що дефіс вказує на семантичну відмінність. "Постсекулярне" з дефісом передбачає, що "пост-" дійсно означає "після", після секулярного, воно вказує на послідовність. Подібно до твердження: одне суспільство було секулярним – тепер воно більше несекулярне. Відповідна інтерпретація терміну "пост-секулярне" викликає певні сумніви. Може з'явитись враження, що подібне тлумачення дуже часто використовується релігійними діячами у їх власних цілях. "Постсекулярне" постає, на їх думку, свого роду проголошенням спокути і порятунку, поверненням до релігії. Наприклад, Російська православна церква, на чолі із Патріархом Кирилом та Митрополитом Іларіоном, визначає "пост-секулярне" суспільство саме подібним чином. Вони стверджують, що західна секулярна модерність відійшла від свого курсу, виснажила себе і стала "пост-модерною" та "пост-секулярною", і зараз готова повернутися до релігії [Патриарх Кирил. Великая Отечественная война явила нам правду о нас самих / Патриарх Кирил. Из проповеди по окончании Божественной литургии в Храме Спасителя 9 мая 2010 г. // Журнал Московской Патриархии. – 2015. – №5. – С. 8 – 9].

Коли Митрополит Іларіон говорив, що Російська православна церква протистояла "войовничому атеїзму" (комунізму) і зараз готова протистояти "войовничому секуляризму", тоді він починає натякати що: Російське православ'я має місію протистояти ідеології, що прийшла із Заходу і зараз, коли Захід повертається до "пост-секулярності", вона має місію привнести релігійні цінності назад до Заходу. Вдалим прикладом цього є остання політична діяльність Російської православної церкви, яка має на меті розпочати дебати щодо традиційних цінностей в міжнародних правозахисних інституціях [Зудов Юрий. Чувства верующих или свобода искусства? Практика европейского суда по правам человека / Юрий Зудов // Православная беседа. – 2015. – №5. – С. 50 – 54].

Визначення постсекулярного, яке ми пропонуємо не узгоджується із зображенням послідовності (до-після, режим-зміна). На противагу, воно визначає постсекулярне як умову свідомого співіснування релігійного та секулярного світоглядів. Співіснування релігійного та секулярного світоглядів, релігійних і секулярних поглядів на суспільство та політику, релігійних та секулярних способів розуміння конкретного індивідуального життя створює свого роду напругу. Постсекулярність – це стан перманентної напруги.

ОСОБЛИВОСТІ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ВІЙНИ ТА МИРУ В БАПТИСТСЬКОМУ ВІРОВЧЕННІ

"Чому баптисти повчають у питаннях війни?" Питання на яке немає конкретної відповіді. Виходячи з особливостей віровчення, баптисти не прагнуть знайти універсальні відповіді для всієї етики, вони прагнуть знайти відповідь перш за все для себе, для своєї совісті, спираючись на Євангеліє. Особливість баптистського віровчення – це релігійна свобода совісті та важливість особистого переконання. "Нехай кожен за власною думкою тримається свого переконання". Апостол Павло [Біблія / Перекл. І. Огієнко. К., 1988. – До Рим. 14:5]

Одним з наслідків такої свободи є різноманітність індивідуальних думок, хоча Писання однакове для всіх. Баптистські погляди на війну є яскравим прикладом цього. З одного боку, баптистські священики, офіцери і солдати служили з відзнакою в збройних силах з часів громадянської війни у США. З іншого боку, у XX ст. баптисти були ув'язнені як дезертири, слідуючи пацифістській традиції, яку можна простежити з інтервалом з XVI ст. А в проміжку між цими двома крайностями, є багато тих, хто вважав за краще не мати яскраво виражені думки з цього питання, молитися і практикувати прості чесноти. Ці різні думки існували пліч-о-пліч.

Через велике розмаїття баптистських поглядів, виражених в протягом 400 років на війну і мир виникають три основні підходи: пієтистичний, патріотичний і пацифістичний.

Пієтистична точка зору вперше зустрілися серед анабаптистів на континентальній Європі. Вона збереглася до наших днів, де утримується в Німеччині і в Росії. Її можна знайти серед британських баптистів і серед інших євангелічних сект, зокрема, вона знайшла своє вираження в Свідків Єгови. У широкому сенсі, ця точка зору свідчить, що світ перебуває у владі злих сил, що неминуче ведуть до війни. Ця війна і страждання, які вони породжує, є ніби судом Божим над неслухняними. Правильна поведінка християнина в цьому випадку: відокремити себе від злого світу, і розвивати духовні милості в спілкуванні віруючих людей. "Моє Царство не із світу цього. Якби із цього світу було Моє Царство, то служба Моя воювала б, щоб не виданий був Я юдеям. Та тепер Моє Царство не звідси..." [Біблія / Перекл. І. Огієнко. К., 1988. – Від Івана 18:36] Таким чином, християнин не береться до зброї, не дає клятви, не судитися, не займається політикою. Це мирські заняття. Але, з іншого боку, це позиція повного невтручання і навіть певної байдужості.

У патріотичному підході ставлення до війни та миру явно відрізняється від пасивного пієтистичного. Дотримання закону та наказу короля чи держави розглядається як позитивний християнський обов'язок. Християнин має зобов'язання по відношенню до своєї країни і її уряду, при-

значені у встановленому порядку під Богом. Слова Петра можуть бути вказані в якості ключового тексту тут: "Бога бійтеся, царя поважайте" [Біблія / Перекл. І. Огієнко. К., 1988. —, 1 Петр. 2:17]. Фундатор цієї точки зору Томас Гельвіс — перший пастир баптистської общини на території Великобританії. "Марістрати — це слуги Бога для нашого багатства! Вони несуть меч марно. Вони несуть меч Божий..." [Lumpkin W. L. Baptist Confessions of Faith, 1959. — p. 122]. Ця позиція поширилась і на континентальну Європу, де впродовж століть баптистські спільноти визнавали правильність воєнних дій своєї влади, вбачаючи в цьому волю Божу.

Але зрештою у XX ст. постала дилема для тих, хто слідував даній позиції. Адже під час Першої Світової війни, у яку були вплетані майже всі європейські держави, неминуче баптисти опинилися в боротьбі зі своїми ж братами з іншого боку. При чому обидві групи мали виправдання у вбивствах один одного у світлі однієї і тієї ж баптистської традиції.

Пацифістична точка зору поширилась серед баптистів найпізніше, саме за часів Першої Світової війни після наслідків патріотичного націоналізму в світовому масштабі християнського спілкування. Слова, написані на меморіалі Едіт Кевелл — британської медсестра, яка допомагала всім пораненим незалежно від сторони: "Патріотизму не достатньо. Я не повинна відчувати ненависть чи неприязнь по відношенню до будь-кого", стали ключовими у протестантських дискусіях щодо проблем війни та миру. Пацифісти вважають, що християнин повинен приймати участь у громадянських та у світових справах, але війна — це помилка у всіх мислимих обставинах. Але пацифісти, на відміну від піетистів, не є пасивними. Вони не просто відмовляються від насилля та вбивств, а починають компанію, щоб перетворити весь християнський світ на пацифістський. Проповідники пацифістичного підходу: Вільям Кері, Чарльз Сперджен, який писав, що "завжди радий чути, що солдат став християнином, але завжди шкодую, коли християнин стає солдатом" [Lorkin H.F. BAPTIST VIEWS ON WAR AND PEACE. [Електронний ресурс]. Режим до доступу: <http://www.baptist-peace.org.uk/pdfs/Baptist%20Views%20on%20War%20and%20Peace.pdf> — p. 7], а також менш відомий баптистський діяч XIX ст. доктор Джон Сток Чатем.

Якщо говорити про сучасний стан, то переважає саме остання точка зору. Наприклад, Баптиська Генеральна Конференція (Converge, the Baptist General Conference), у свої офіційних документах детально розписує своє відношення до питання війни та миру: "Ми переконані в тому, що війна руйнує всі християнські цінності, в тому числі знищення людських життів, прав і властивостей; що руйнування світу в ядерній війні може статись у будь-який момент; що ми поділяємо слабкість і гріховність людського роду, що ми висловлюємо нашу християнську любов до всього людства, так як ми вважаємо, що Бог є любов, і що кожна людина є дорогоцінною в Його очах; що в кінцевому підсумку світ приходить тільки через прихід Князя Світу; що будь-яка тимчасова надія на вирішення проблем людського суспільства лежить через Євангеліє Ісуса Христа, яка пропонує примирення і миру з Богом, і з нашим ближнім.

Тому ми рекомендуємо, щоб члени нашої Баптистської Генеральної конференції церков: сповідували свої гріхи, просячи у Бога прощення за всі минулі невдачі, які сприяли виникненню непорозуміння і конфліктів; більше підтримували світові місії, через які Євангеліє спасіння сповіщається всім народам; молились без перерви за мир і доброї волі в усьому світі; за керівників, які прагнуть домогтися розуміння і полегшення міжнародної ворожнечі, расової несправедливості і голоду в світі; підтримували будь-які практичних програм, які намагаються скоротити озброєння, таким чином, зменшуючи напруженість, яка веде до війни" [Converge Worldwide Resolutions. [Електронний ресурс]. Режим до доступу: <https://www.converge.org/files/www/resource/document/2012-07-19-resolutions.pdf>].

Дилема залишається, хоч більшість баптистських організацій приймають резолюції, що засуджують війну, яка явно суперечить вченню Христа, і з цього питання вони однакові. Але на практиці така позиція зазнає поразки. У всьому світі, християни цілком впевнені, що війна суперечить Христу, але інстинкт, що захищає будинок і країну від зла і насильства заважає їм стати пацифістами. Світ молиться за мир. Проте в страху він продовжує озброюватися.

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

СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ ПІЗНАННЯ ЯК ПРЕДМЕТУ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ У ВЧЕННІ П.ТІЛЛІХА

В роздумах П.Тіллєха про гносеологічні проблеми сучасної йому теології поняття "екзистенціального" відіграє найголовнішу роль, виступає структурним елементом його вчення й визначає специфіку розуміння функціональної діяльності людини у процесах пізнання нею реальності та розумінні світу. Феномен "екзистенціальності" у вченні П.Тіллєха був специфічним чином пов'язаний і з феноменом "екзистенційності". Досліджуючи поняття одкровення у своїй роботі "Систематична теологія", П.Тіллєх звертав увагу на когнітивну функцію онтологічного розуму, тому що одкровення він розглядав як прояв підстав буття у людському знанні. Оскільки теологія не може створити свою власну епістемологію, то теологи звертаються до тих характеристик когнітивного розуму, які зберігають свою значимість для когнітивного характеру одкровення. Теологія, на думку П.Тіллєха, повинна надати опис когнітивного розуму в умовах існування людської спільноти. Опис суперечностей екзистенційного пізнання передбачає розуміння його онтологічної структури, оскільки біполярна структура когнітивного розуму виступає умовою виникнення таких конфліктів.

У вченні П.Тіллєха однією з переваг є його розуміння процесу пізнання як певної форми єднання й синтезу. У кожному акті пізнання, той, хто пізнає, і те, що пізнається – єдині, а прірва поміж суб'єктом і

об'єктом є прірвою уявного теоретичного процесу. В реальності суб'єкт пізнання, опановуючи певний об'єкт, пристосовує його до себе і, водночас, сам пристосовується до цього об'єкту. Щоби пізнавати, потрібно подивитися на предмет неначе збоку, а щоби подивитися на нього таким чином, потрібно триматися на дистанції. Єдність процесу пізнання ніколи не руйнується остаточно, хоча і існує певне відчуження поміж його елементами. Таким чином П.Тіллх висвітлював історико-філософське і теологічне підґрунтя епістемологічної ідеї Е.Гуссерля, спростовуючи міф щодо її унікальності.

Повноцінність процесу людського пізнання, можна було б визначити і як єдність екзистенціального кшталту. Платон, наприклад, описував пізнання у його екзистенціальній та екзистенційній цілісності, коли писав про "ерос пізнання", породжений нашим багатством, про те, що будь-яке пізнання неначе тягне нас до возз'єднання з тим, до чого належимо ми, і що зрештою належить нам. Сократ, як відзначав П.Тіллх, стверджував, що пізнання добра тягне за собою бажання робити добро. Це так просто, як і безвідповідально, стверджувати, ніби людина може пізнавати добро не роблячи його, якщо станеться можливість його робити. Таким чином, П.Тіллх, хоча і у непрямій формі, однозначно заперечив приналежність свого вчення до екзистенціалізму. Проте, сприймаючи у якості вірогідного напрямку екзистенціалістського бунту супроти технізації та дегуманізації буття, спробував відповідним чином застосувати його позитиви у своїй концепції.

Створюючи систематичну теологію П.Тіллх виходив з того, що при вимовлянні екзистенціалізмом "ні" по відношенню до світу, йому потрібно сказати і "так" по відношенню хоча б до якоїсь його частини; що він повинен або скористатися контролюючим пізнанням, або ж повернутися до одкровення. Таке "повернення до одкровення", на наше глибоке переконання, у його суттєвих характеристиках й визначило увесь процес екзистенціалізації протестантського мислення, який П.Тіллх й розпочав на американському континенті.

У наш час, як писав у своїх працях П.Тіллх, термін "пізнання" знову частково знайшов конотацію з гнозисом, тобто, з таким знанням, яке і перетворює, і зцілює людську особистість. На глибоке переконання мислителя, наприклад, глибинна психологія відновлює цілющу силу того пізнання, під яким мається на увазі не відсторонення знання психоаналітичної теорії або ж знання про чиєсь минуле у світлі цієї теорії. У цьому напрямку гуманітарних досліджень П.Тіллх побачив, що знання, здобуте у ньому може бути навіть висвітленням чийогось життєвого досвіду з усіма його стражданнями і жахами. Таке пізнання й уособлює в собі те радикальне і важке перетворення, що схоже на колишні концепти Сократа. Як зазначив він у своїх працях для більшості східних релігій і філософій подібний гнозис об'єднує і виступає перетворюючою силою існування людської істоти.

Можна зазначити, що аналіз П.Тіллхом когнітивних відносин багато у чому нагадував й подібну складову у вченні М.Бердяєва. Він відповід-

ним чином уточнює вчення М.Бердяєва щодо об'єктивації. Справжнє об'єктне відношення до людини, на думку П.Тіллїха, повинно визначатися саме елементом єднання. Елемент відстороненості має бути вторинним навіть у тому випадку, коли контролююче пізнання застосовується заради того, щоби опанувати належні рівні у тілесній, фізичній та розумовій будові людської істоти.

У міркуваннях П.Тіллїха чітко проглядається досвід М.Гайдеггера, досвід його аналітики людського існування, у якій і "Mitsein", і "In – derwelt-sein", і сила інших категорій були власне позначенням відношення спів'єдності та співпричетності індивіда до світу. Якщо у М.Гайдеггера таке відношення розглядалося в онтологічному плані, то П.Тіллїх переніс його у площину гносеологічних характеристик.

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

АНАЛІЗ ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИХ ПІДВАЛИН "СИСТЕМАТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ" П. ТІЛЛІХА

Особливо цікавим предметом дослідження є теологічно-філософська спадщина найвідомішого представника протестантизму минулого століття П.Тіллїха. Сучасні дослідники відносять його і до когорти філософів-екзистенціалістів, і до когорти теологів. П.Тіллїх був одним з найбільш освічених представників теологічного мислення у минулому сторіччі, широта його поглядів та енциклопедичність знань у гуманітарній сфері була по-справжньому вражаючою. Його рефлексія пов'язана зі створенням головної праці "Систематична теологія", як правило оперувала й ніколи не відривалася від культури західноєвропейської. П.Тіллїх ніколи не ототожнював і не змішував у своїх роздумах той чи інший культурологічний контекст, у якому виникали та формувалися різні теологічні системи. Сучасне для П.Тіллїха бачення та розуміння реальності, так само як і її філософський аналіз, розглядалися ним як відмінні від тих, що існували у дохристиянські часи. Розпочинаючи працю над "Систематичною теологією", П.Тіллїх зазначив, що ні в якому разі не мав на меті повторювати, або ж розглядати усі теми теологічної системи християнства, оскільки вони є просто безмежні. Розуміючи, що у випадку створення чогось подібного до цих історично відомих та всесвітньо визнаних теологічних трактатів, його особиста праця ризикує розростися до надзвичайно великих розмірів, він свідомо обмежився лише тими моментами, що мали значення для нього особисто та його розуміння необхідності внесення змін, корекції традиційної теологічної системи. Серед опонентів П.Тіллїха були протестанти, католики, іудаїсти, атеїсти.

Що стосується аналізу історико-релігійних засад теоретичної діяльності П.Тіллїха, то слід визнати, що однією з найголовніших засадничих

проблем його теологічно-філософських пошуків стала неспроможність європейської християнської теологічної ортодоксії та американського християнського фундаменталізму вирішити проблему узгодження поміж "віковичною істинністю християнського Провозвістя" й тимчасовою ситуацією людського існування. Фундаменталізм, як це і намагався довести американський мислитель, у цьому випадку був абсолютно безсилим у встановленні контакту з сучасною екзистенційною ситуацією зовсім не тому, що він просто не враховував її особливостей, але й тому, що він просто виходив з подій минулого часу. Кінцеве і минуше він зводив до рангу нескінченного і вічно дійсного. І у цьому відношенні – був посправжньому демонічним. Він, за словами мислителя, руйнував смиренну чесність пошуку істини, розколював свідомість своїх adeptів, перетворюючи їх на фанатиків, оскільки змушував їх придушувати в собі ті елементи істини, про які вони лише ледве здогадувалися.

У такій постановці проблеми та загальному баченні ситуації у сучасній йому теології, П.Тіллх не відкрив чогось незвичайного. Адже ще до нього протягом кількох століть представники так званих апологетичної та керигматичної теологій відчайдушно намагалися довести свій пріоритет у вірності розуміння та інтерпретації й Святого Письма, й загальної історії теологічного мислення. При цьому апологети, захищаючи тезу про існування певних "загальних основ" теологічного знання, намагалися захистити християнство від "нападів" сучасного їм гуманізму, натуралізму та історизму, а керигматики, вважаючи, що визнання "загального спільного розуміння та основ" заподіє шкоду унікальності Провозвістя, і що входження теології у історичну ситуацію вже само по собі є втратою її "основ", прагнули продемонструвати, що апологетичність у теологічній позиції – є відмовою від керигми від незмінної істини релігійного досвіду.

Для того, щоби було більш зрозуміло це "протиборство" поміж християнськими апологетами та керигматиками, нагадаємо, що співвіднесення "християнської Звістки" і "сучасного теологічного мислення" було домінуючою темою з часів занепаду класичної християнської ортодоксії. Й головним запитанням у цьому протиборстві було запитання про те, чи може християнська Звістка бути пристосована до сучасного мислення таким чином, щоби при цьому не втратити свій сутнісний і унікальний характер? Одні апелювали до авторитету Святого Письма, а інші – до особливостей сучасної для них історичної ситуації та суспільного мислення. І не зважаючи на те, що голоси теологів, які підкреслювали саме дисонанс, звучали голосніше, в теологічному середовищі поступово сформувалася іще одне, третє угруповання, яке об'єднувало тих, хто намагався синтезувати протилежні позиції керигматиків та ортодоксів. Керигматики прагнули уникнути помилок фундаменталізму за допомогою підпорядкування усієї теології критерію повсякчасної дієвості християнської Звістки. П.Тіллх у цій ситуації й спробував ствердити те, що християнська Звістка, виражена у класичній традиції християнської теології, далеко не тотожна жодній з особливих (історичних) форм цієї традиції. П.Тіллх проголосив неодмінність залежності теології керигматич-

ної від теології апологетичної, їхню історичну взаємопов'язаність й взаємозалежність.

Зрозумілою стає і його методологічна позиція, сформована після еміграції до США, у відповідності до якої, спираючись на "Протестантську теологію" К.Барта, він абсолютно категорично виступив проти огульного засудження християнської теології, яке протягом двох останніх століть і у традиційних, і в неортодоксальних колах вважалося модним, та запропонував обрати такий теологічний метод, при якому і Звістка, і ситуація співвідносилися б поміж собою у парадигмі збереження й одного, й іншого. Вірна методологія у розумінні П.Тілліха розглядалася завжди як найголовніший чинник не тільки у створенні адекватної наявній ситуації теологічної концепції, але й як запорука формування дієвого релігійного світогляду та світорозуміння людської істоти.

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

ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНОГО ТА ЕКОНОМІЧНОГО ЧИННИКІВ У СВЯЩЕННИХ КНИГАХ МУСУЛЬМАН

Утвердження ісламу як монотеїстичної релігії, відбувалося шляхом встановленої системи догм, що охоплювали всі сфери людського існування та розробленої етичної доктрини, яка перепліталася з обширною системою філософії.

Соціально-економічний розвиток арабських міст, потребував врегулювання торгівельно-економічних відносин між різними верствами населення. Таким чином основи ісламської моделі економіки, які були закладені в Корані та сунні Пророка Мухаммада, як остаточних та повних джерел морально-етичних норм, стали підґрунтям для вирішення проблем соціально-економічної діяльності не тільки громади (умми), а й загалом мусульманської держави (халіфату) вже з перших десятиліть існування ісламу.

Коран і сунна для мусульман є першоджерелами всіх положень ісламу, в тому числі всіх видів економічної діяльності. Відтак як і релігія, так і економіка водночас впорядковують сумісне життя та діяльність мусульман. Оскільки Аллах надав людині у розпорядження все суще, остільки всі її дії повинні виходити з його вищого, абсолютного авторитету. Також всі коранічні соціально-економічні приписи мають характер абсолютних, безапеляційних вимог та заборон. Причому в мусульманському віровченні етичний імператив домінує над економічними благами.

При формуванні вчення про іслам відбулося умовне розділення його на три стадії розвитку, а саме: коранічну, підґрунтя якої починалося із записаного зі слів Пророка Мухаммада Святого письма, де був викла-

дений комплекс релігійних, економічних, соціально-політичних і етичних норм та настанов.

Другий етап, характеризувався ідейними суперечками про шляхи розвитку ісламу, у ньому відбувся розкол мусульманської громади на шиїтів та сунітів. Цей період охоплює початок правління Алі та наступні чотири століття.

Охарактеризувати третю стадію розвитку ісламу можна, як взаємовплив "офіційного" ісламу з іншими культурними традиціями, при цьому у духовне життя мусульман були привнесені свої релігійно-етичні уявлення, звичаї, правові норми. Однак, не зважаючи на різноманітність шкіл і напрямків мусульманського богослов'я, права і хадисознавства, усі вони знаходилися у складному переплетінні, з'єднані загальною релігійною системою – ісламом [Хрестоматія по ісламу / под ред. С.М.Прозорова. – М. : Наука, Восточная литература, 1994, – С.8]. Таким чином для об'єктивного проведення аналізу коранічних текстів та хадисів Пророка стосовно соціально-економічного життя мусульманської громади необхідно враховувати всі етапи розвитку ісламу та його особливості.

Настанови Корану є універсальні та адресовані усьому людству, незалежно від їх соціального стану і походження. Як зазначають кораністи, віруючим вони були послані для того, щоб освітити розум, очистити душу, удосконалити моральність, об'єднати суспільство та схилити перевагу добра, справедливості і братерства над злом. У Корані стверджується, що усі людські проблеми можуть бути вирішені за допомогою Священної Книги – безпосередньо або побічно: "І низпослали Ми тобі Книгу для роз'яснення усього і як прямий шлях..." [Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. – М. : Буква, 1991. – 663 с., 16:89].

Окрему увагу заслуговує найдовша сура мединського походження "Аль-Бакара", яка складається із 286 аятів. Особливість її полягає в тому, що в ній підкреслюється важливість Корану, як керівництва, яке було послане для віруючих Аллахом. Дана сура містить головні принципи віри, а саме: про єдинобожжя та знамення Аллаха; про язичництво; про заборонену їжу; про заборонене та дозволене у повсякденному житті. Також у ній роз'яснюється про деякі морально-етичні норми такі як – благочестя, провина, милостина та ін. Одними із основних настанов висвітлених у "Аль-Бакарі", ті що стосуються соціально-економічного життя мусульман, є вказівки щодо дотримання посту та заповіту, придбання майна людей шляхом обману, боротьбі на шляху Аллаха, паломництва (хаджа), малого паломництва (умри), майсира (азартних ігор), шлюбу й розлучення, грошей, торгівлі, виплати закят, боргових розписок, лихварства, боргів та ін. Таким чином ця сура стала першим керівництвом для віруючих у багатьох релігійно-моральних та соціально-економічних питаннях, які виникали на той час у новоствореної мусульманської громади.

Загалом можна зазначити, що поряд з релігійно-моральними приписами в Корані можна виділити наступні основні "блоки", які безпосередньо стосувалися соціально-економічної проблематики. У подальшому саме вони стали основою при впровадженні механізмів функціонування

моделі ісламської економіки [Милославский Г.В. Интеграционные процессы в мусульманском мире / Г.В.Милославский. – М., 1991, – С.103]: осуд надмірного багатства [Коран, 2:102;104]; осуд лихварства [Коран, 30:38; 3:125]; заохочення торгівлі [Коран, 17:37; 6:153; 11:85–86; 55:6–8, 21–48; 83:1–3]; відносини власності (в основному медінські сури); покарання за замах на власність [Коран, 5:42]; право спадкування [Коран, 4:8–15;4–175]; майнові відносини чоловіка і жінки [Коран, 4:38]; милостиня і риба [Коран, 2:263–281]; позичковий відсоток [Коран, 4:159]; борги [Коран, 2:282– 284]; витрати накопиченого [Коран, 2:274–283]; головний вихідний постулат, що стосується відносин власності: "Аллахові належить те, що в небесах і на землі" [Коран, 2:284].

Ще одним важливим джерелом у дослідженні формування моделі ісламської економіки є сунна. Сунна Пророка конкретизує і доповнює економічні положення, які зазначені у Корані. Для кожного мусульманина обов'язковим є слідування сунні (у тому числі й в економічному житті). Одним із найавторитетніших є збірник хадисів Аль-Джамі ас-Сахіх, укладачем якого був Мухаммад аль-Бухарі. Він відібрав 7400 хадисів, які вважав найбільш достовірними. "Ас-Сахіх" визнаний мусульманами як видатний посібник з фікху (комплексу правил поведінки мусульманина). В інших збірниках хадисів інтерес укладачів був зосереджений навколо певних правил або норм, що стосувалися лише побуту мусульманина. "Сахіх" аль-Бухарі докладно роз'яснював що дозволено (мандуб), і що заборонено (макрух), як ставитися до ритуалу, їжі, одягу, взаємин між людьми, процесу укладання договорів про купівлю-продаж товарів, торгівлю рабами та ін.

Модель ісламської економіки, заснована на Корані та сунні, була конкретизована в рамках теорії мусульманського права. Кожна зі шкіл ханафітського, малікітського, шафіїтського, ханбалітського суннітського мазхабів, та джафарітська школа шиїтського мазхаба в подальшому додавала їй свої специфічні риси, а існуючі між ними розходження мали в основному індивідуальний характер.

А. Е. Ищенко, студ., ЗНУ, Запорожье
nyutaischenko@gmail.com

ФЕНОМЕН РЕИНКАРНАЦИИ

Кто я? Зачем я здесь? Что будет со мной после смерти? Эти вопросы стремительно приобретают актуальность в развивающемся обществе, так как динамика современной жизни постоянно подвергает человека множеству стрессов, тем самым заставляя его искать возможности для успокоения, уравновешенности и гармонии. Это и дает толчок к появлению разнообразных религиозных учений, философских систем и духовных практик, которые приходят в западный мир с востока и привлекают внимание человека, благодаря своему многовековому опыту.

Данные философские и религиозные системы несут в себе воззрения, которые имеют весомые отличия от сформировавшихся на западе. Одна из центральных идей в восточных философских и религиозных системах – идея об освобождении души. Освобождение достигается благодаря реинкарнации –возможности души, при каждом новом перевоплощении совершенствоваться и очищаться, что в конечном итоге приводит к выходу души из цикла перерождений и вознесению.

Представления и феномене реинкарнации имеют глубокую историю. Первые упоминания реинкарнации можно увидеть в Ведах. "Как человек, снимая старые одежды, надевает новые, так и душа входит в новые материальные тела, оставляя старые и бесполезные" [Бхагавад-Гита, Глава 2, Текст 22]. Так же вера в переселение души характерна для многих религий, среди которых индуизм и буддизм. Рассматривая мысли о реинкарнации в западной культуре в, первую очередь, следует обратиться к философии Древней Греции. Первым проявлением феномена реинкарнации можно назвать систему религиозно-философских взглядов – орфизм. По мнению приверженцев орфизма земная жизнь приравнивается к страданиям, а заключение души в тело приравнивается к отбыванию ею наказания в земной жизни. В дальнейшем эти взгляды отразились в учении Пифагора, утверждавшего переселение души. Пифагор считал, что переселение души из одного тела в другое поддерживает ее движение в круговороте, предписанном необходимостью. Еще более близким к традиционному восточному пониманию реинкарнации был Эмпедокл, считавший, что душа ссылается в воплощенный мир из высших сфер в качестве наказания за неподобающие поступки, где с помощью 30 тыс. перерождений сможет возвратиться обратно в высшую сферу. Самыми активными сторонниками реинкарнации были Сократ и Платон. Платон, как ученик Сократа развил его идею о том, что человеческая душа есть часть общей мировой души, что она не материальна и не ощутима и после смерти тела не умирает, а перевоплощается и источником познания человеческой души являются припоминания ее о полученных знаниях, этой душой, в мире идей.

В эпоху Возрождения произошла вспышка интереса к теме реинкарнации. Большую роль в этом сыграл известный итальянский философ и поэт Джордано Бруно, считавший, что после смерти человеческая душа может вернуться на Землю в новом теле и даже может идти дальше, чтобы жить в бесконечном многообразии миров за пределами Земли.

Ирландский поэт и лауреат Нобелевской премии Уильям Йейтс представил теорию реинкарнации в своём оккультном трактате "Видение". Согласно Йейтсу, реинкарнация не происходит в рамках линейного времени – все будущие и прошлые жизни индивида случаются в момент вечного настоящего, и решения, принятые в любой из этих жизней, также влияют и на все другие жизни.

В современности в некоторых странах Европы, США, Индии созданы большие исследовательские базы, в которых изучением реинкарнации занимаются десятки ученых. В США действует Ассоциация терапии

и исследования прошлых жизней, в которую входят более сотни психиатров из разных стран. Так же следует выделить Яна Стивенсона – профессора психиатрии Вирджинской медицинской школы, в США (University of Virginia Medical School) с его изучениями в данной области, которые берут свое начало еще в 60-х годах прошлого века.

На основе полученной информации можно сформулировать такое понятие реинкарнации, как процесс переселения души, после смерти одного материального тела в другое, с помощью которого душа может очиститься от накопленного негативного опыта посредством соблюдения моральных норм и установок, прогрессируя из перерождения в перерождение и в конечном итоге достигнуть освобождения.

Таким образом можно говорить о том, что феномен реинкарнации является достаточно разносторонним понятием и зарождався в лоне древних восточных учений в последствии развивается и находит отображение в разнообразных философских и религиозных учениях и теориях по всему миру. В современной западной культуре данный феномен приобретает большую популярность, по этому открытым остается вопрос о том, что конкретно привлекает человека в идеи реинкарнации, какие его потребности она может удовлетворить и почему является столь актуальной.

***Н. В. Ішук, канд. філос. наук, доц., НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ
ishuknb@mail.ru***

ОНТОЛОГІЧНІ КОНОТАЦІЇ СПІЛКУВАННЯ У ІОАННА ЗІЗІУЛАСА

Найдокладніше проблематику богослов'я спілкування виклав у двох фундаментальних працях митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас. Йдеться про його книги "Буття як спілкування. Дослідження особистості та Церкви" (1985 р.) та "Спілкування й інакшість. Подальше дослідження особистості та Церкви" (2006 р.). Початкова точка та основа всіх подальших розмірковувань митр. Іоанна – феномен спілкування, навколо якого центрується персоналістичний, а не субстанціоналістський підхід до богослов'я Трійці. Митр. Іоанн наголошує – все особистісне сотворене та несотворене суще не існує поза спілкуванням. Єдність триіпостасного Бога "виявляється через нерозривну койнонію, що існує між трьома Особами, яка вказує на те, що інакшість – це не загроза єдності, а його умова" [Зізіулас І. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – С. 6]. Теолог трактує інакшість, яка вирізняє кожну особистість та є основою етосу особистісності як такого, як необхідну логічну умову міжособистісного спілкування. Розглядаючи Особи Божественної Трійці, І. Зізіулас доходить до висновку, що вони абсолютно різні, що, відповідно, не може привести до їх змішання. Інакшість іпостасей Трійці вказує на визначення того, ким є кожна з них, через відношення до іншої. Кожна з іпостасей перебуває у

певному стосунку до іншої, і визначається через цей стосунок, реалізований у спілкуванні. "Отця ні на мить не можна уявити без Сина і Духа, те ж саме стосується і двох інших Осіб у їхньому стосунку до Отця и один до одного" [Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – С.11].

Центром етосу особистісності є свобода бути собою для іншого. Оскільки особистість – це завжди унікальна й неспівмірна з будь-якими класифікаціями одиниця, а підставою для її існування є спілкування з Іншим, свобода виявляється у вільному даруванні себе Іншому в акті любові. І. Зізіулас підкреслює цю думку: "Таким чином, свобода тотожна любові. Бог є любов, тому що Він – Трійця. Ми можемо любити лиш тоді, коли ми – особистості, тобто якщо ми дозволяємо іншому бути автентично іншим, але й водночас перебувати у спілкуванні з нами. Якщо ми любимо іншого не лише незважаючи на його чи її відмінність від нас, але *через те*, що він або вона відмінні від нас, – або, скажімо краще, *інші*, ніж ми, – тоді ми живемо в свободі як любові" [Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – С. 12]. Саме поняття особистості як певної ідентичності несе в собі конотації певного взаємовідношення та взаємодії, у світлі яких і вимальовується її лик. Розмірковуючи про субординацію Осіб Трійці, І. Зізіулас ставить риторичне запитання: "Чому б не говорити і про спілкування, тобто *perichoresis*, та про онтологічну взаємопов'язаність Трьох Осіб як про остаточну реальність буття Бога, а значить, і як про його "причину"?" [Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – С.163]. Трактуючи доробок Отців Каппадокійців, митр. Іоанн зміщує увагу з субстанціалістських суперечок про природу Божу, вказуючи на онтологічні конотації між-іпостасного богоспілкування. Чи не є діалог Отця, Сина та Святого Духа тим *способом буття*, завдяки якому ми можемо наблизитися до розуміння божественної природи? Чи не подія між-іпостасного богоспілкування є конститутивним моментом, який забезпечує неподільну єдність Трьох Осіб? Митр. Іоанн пише про те, що якщо Три особи виникають одночасно та не походять ні від кого, ні від якого Іншого, то їхню єдність слід шукати в самому "факті" їхнього виникнення та співіснування, в їхньому спілкуванні: Три є єдиним, бо вони спілкуються один з одним.

Оскільки всі божественні властивості, як катафатичні, так і апофантичні, притаманні кожній з іпостасей, розрізнити їх у такий спосіб неможливо. Так само, як і не можна викристалізувати суть кожної з іпостасей, посилаючись лише на її божественне ім'я. Оскільки іпостасі Трійці мають конотації особистісного буття, а кожна особистість унікальна і неповторна, то й визначити її, а значить, підвести до якогось спільного з кимось іншим знаменника, порівняти чи ототожнити, теж неможливо. Продовжуючи цю думку, зупинімося докладніше на понятті перихорезис (грецьк. *περιχώρησις*), яке в православному богослов'ї позначає взаємне спілкування та взаємопроникнення іпостасей Божественної Тройці. Воно спільнокореневе з грецьким "хорос", що семантично перегукується

із словами "зібрання", "сонм", "хор", "хоровод", і саме в такому значенні перихорезис – це хоровод любові Осіб Божественної Трійці [Філо-
ненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология. –
<http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>]. Трійця, що водночас є нерозді-
льною Одинцею, перебуває у взаємній єдності любові. "Кожна з Осіб
Трійці живе не для Самої Себе, а без лишку віддає Себе іншим Іпоста-
сам, залишаючись при цьому повністю відкритою для їхньої відповіді,
тож всі три співперебувають у любові одна до одної. Життя Божествен-
них Осіб – це взаємопроникнення, життя однієї Особи стає життям Ін-
шої. Так само, як грецькі Отці Церкви говорили про апофатичність пі-
знання Божественної Триєдності, ми не можемо дати позитивну якісну
оцінку характеристикам чи рисам Осіб Трійці. Більше того, якби ми
спробували це зробити, це призвело б до втрати унікальності кожної з
Осіб, перетворило б особистість на конгломерат обчислюваних власти-
востей, підвело під спільний знаменник чи категорію непорівнюване.
Однак, як зазначає І.Зізіулас, це єдиний прийнятний підхід до окресле-
ної проблеми. "І коли йдеться про Бога, і коли йдеться про людину,
ідентичність особистості визнається та стверджується ясно і недвознач-
но, але це уможливлується лише у стосунках і через стосунки... Особи-
стісна ідентичність буде повністю втрачена, якщо її ізолювати, бо ж її
онтологічні умови – це стосунки". [Зізіулас І. Общение и инаковость.
Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. –
С. 143]. Отже, у І. Зізіуласа категорія особистісного спілкування наділя-
ється онтологічними конотаціями. Спілкування виводить особистість в
царину дійсного буття, конститує її сутність. В момент автентичного
спілкування особистість як утворює своє буття ("Я є, бо мене почуто"),
так і буття свого співрозмовника. Парадоксально, але саме з відношен-
ня до іншого викристалізовується сутність та ім'я особистості.

**С. В. Качурова, канд. филос. наук,
НЮУ им. Ярослава Мудрого, Харьков**
kachurove@mail.ru

ГЕНЕТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ НОВАЦИЙ

Философия религии, в отличие от социологии религии, ставит перед собой задачу выяснения исторического генезиса определенного религи-
озного типа. Это сделать невозможно без обращения к концепции все-
мирной истории. В этой концепции должно быть опосредствовано то, из
чего в качестве данного *исходит* социология религии: как из перво-
начального единства духовного и светского рождается противоположность
религии и государства и как они, в этой противоположности, дополняют
друг друга? В ракурсе, предлагаемом философией религии, впервые
проявляется единство в самой социологии религии "линий" Вебера–
Трельча, с одной стороны, и Э. Дюркгейма – с другой. Да и сам Э. Дюрк-

гейм на протяжении всего развития своей концепции неоднозначно соотносил ее с философским знанием. Так, Жоржу Дави он пишет: "Отойдя от философии, я стремлюсь к тому, чтобы к ней вернуться, вернее, я все время возвращался к ней самой природой вопросов, с которыми сталкивался на своем пути" [Дюркгейм Э. О разделении общественного труда.— М., 1991.— С.547]. Скорее всего, эта "природа вопросов" все время приводила его к тому, чтобы понимать *противоречие* как истинную сущность предмета. Поэтому-то он от объективного противостояния процессов интеграции и процессов дифференциации постепенно переходил к вопросу о взаимоположении религии и государства. Но наиболее полно данная проблема, в этом мы согласны с Ю.В. Тихонравовым, раскрывается в системе Гегеля [Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение.— М., 1998.— С.43.]. От себя все же добавим, что у немецкого философа указанный конфликт находит не только форму, адекватно выражающую его положенность. Система Гегеля рассматривает также и варианты разрешения проблемы *взаимоотрицания* религии и государства. Это — путь исторического развития, который осуществляется как через их абсолютное единство (философии истории), так и через их различие (философии религии и философии права).

Очень важным для общей религиоведческой теории является тот факт, что в *истории* одни религии останавливают развитие своей институализации на стадии культа и секты, другие же образуют *свои собственные* суверенные государства. Это — основная идея гегелевской концепции. Вот почему его в философии истории интересуют *только* те государства и только те религии, которые достигли статуса национальных. Немецкий философ проводит тщательный отбор исторических идей на признак "всемирно-исторического". Высокого титула "всемирное" в его концепции удостоивается только то, что стало "новым" как в идеологии, так и в государстве. Здесь Гегель, задолго до Вебера и Дюркгейма, дифференцирует религию по степени институализации. Но, в отличие от них, он в качестве заключительной стадии данного оформления указывает на *всемирно-историческое государство*. "В общем, религия и основа государства — одно и то же: они тождественны в себе и для себя. Государство есть лишь свобода в мире, в действительности" [Гегель Г. Философия религии.— М., 1976.— С.400.], — таков его вывод. Вот почему государство, у которого отсутствует *только ему* (государству) присущая религия, для него есть нечто *выходящее* за пределы научного рассмотрения. Ю.В. Тихонравов констатирует, что "в основе гегелевской концепции лежит положение о гармонии религии и права, причем определяющую роль в этой гармонии играет религия" [Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение.— М., 1998.— С.43.]. Но в какой мере применима эта концепция к современной ситуации? Здесь мы не наблюдаем исходной "гармонии" между *одним* государством и *одной* религией. Наоборот, в действительности современного светского государства обитает целых клубок конфликтов различных религий, формально уравненных в правах друг с другом.

Почему же Гегель не рассмотрел случай полного противопоставления светского и духовного, религиозного и государственного? Ответ следует из исторического времени: потому, что реально данный феномен сложился уже после его умозрительных опытов. Западная социология религии считает светское государство, с одной стороны, и религиозный плюрализм – с другой, эмпирически данным фактом. Ю.В. Тихонравов, выдвигая на передний план вопрос о судебном религиозоведении и о религиозоведческой экспертизе новых религиозных движений, тоже исходит из их данности. Это позволяет ему при рассмотрении специальных вопросов произвольно принимать то позицию объективности, то нормативности. Поэтому его предложение создать новую научную дисциплину под названием "Судебное религиозоведение" представляется то либеральным, то антикультистским.

В концепции Гегеля вопрос о происхождении тесно связан с вопросом о сущности исследуемых предметов. В XX веке проявила себя совершенно необычная для всей предшествующей истории форма отношения государства и религии. Своей окончательной определенности она достигла *после* опыта немецкой классической философии. Но, может быть, диалектическая методология позволит конкретнее понять ее *генезис*? Иначе, откуда же мог взяться феномен светского государства, с одной стороны, и религиозный плюрализм – с другой, как не *из* исторического соотношения религии и государства? Что же такого произошло во всемирной истории к началу XIX века, что заставило Гегеля осторожнее отнестись к своему собственному тезису о гармонии между религией и государством и заговорить о диссонансе? [Гегель Г. Философия религии.– М., 1976.– С.332] Только одно: на всем протяжении развития и религия, и государство достигали лишь частичного, особенного синтеза. Поэтому каждый культ и секта, становясь церковью и "обрастая" собственным государством, образовав даже *историческую традицию*, рано или поздно изнутри "разрывались" новой религиозной идеей (возникающей, естественно, на базе предыдущей). И этой идее предстоял свой собственный исторический путь к созданию "родной" исторической традиции. Кому-то это удавалось, а кому-то – нет. Но особенные формы познания абсолютной истины, реализованные в виде религиозных традиций, должны достичь своей всеобщности. Что же это за форма? В философии Гегеля есть ответ и на этот вопрос: "Это – наука".

Религия также *по понятию* завершена. Это значит, что она в форме своих традиционных модификаций будет развиваться еще бесконечно долго, но само существование каждой из этих особенностей в качестве единственно истинной, ущемляющей права на это же других, не может быть абсолютным. Теперь ценности *религиозоведческого знания* приобрели функции логического контроля над любыми особенностями своего предмета.

ХРИСТИЯНСЬКА ПЕРЕДІСТОРІЯ РЕНЕСАНСУ У ПРАЦІ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША "ЛЮДСЬКИЙ ЦИКЛ"

У праці "Людський цикл" індійський мислитель Шрі Ауробіндо змальовує наявність в історії етичної та естетичної парадигм людського світовідчуття. Він стверджує, що може існувати як переважно або винятково етична культура так і винятково естетична культура. Ці одночасно створені два конфліктуючих ідеали природно мають стояти супроти один одного, споглядаючи одне одного з недовірою і навіть осудом. Завважимо, що Ауробіндо стверджує: обидва ідеали виникають одночасно, вони навіть ніби живляться з цієї дихотомії взаємного розвитку і борні.

Шрі Ауробіндо, провівши спочатку послідовно дихотомію етичної та естетичної людини, звертається до маніфестації цих двох домінант у всесвітній історії, здійснюючи щось подібне до гегелівського переходу від Суб'єктивного до Об'єктивного духу, які як для німецького так і для індійського мислителя були логічно та історично пов'язані. Людство в цілому, говорячи словами Шрі Ауробіндо, теж має проекспериментувати крайнощі, щоб зрозуміти діапазон своїх можливостей. Перш за все, Шрі Ауробіндо намічає етапи розвитку етичного начала у Ветхозавітній релігії – говорячи його словами це: 1. епоха Мойсеевого закону з його суворими приписами, далі 2. підйом на неспростовні висоти морального вивищення у епоху пророків і нарешті 3. прекрасна квітка християнської духовності.

Ці три етапи є, попри свою різницю, етапами розвитку саме етичної домінанти. У кінці 40-х років Шрі Ауробіндо робить додаток до книги "Людський цикл", говорячи про перехід до європейського християнства. З точки зору Шрі Ауробіндо європейське християнство запропонувало нову, зовсім іншу моральну парадигму. На жаль, Шрі Ауробіндо не розвинув своєї думки і не дав історичної та порівняльної характеристики Латинізованого, Грекоізованого, Кельтизованого, за його термінологією, християнства. Але в його пізній вставці всі вони скоріше за все протиставляються Тевтонському християнству, або протестантизму, яке він оцінює як грубу імітацію стародавнього (тобто ветхозавітного О.К.) людства. Звичайно, протестантизм Шрі Ауробіндо вважає моралістичною релігійністю, тут треба згадати його опис пуританина як людини виразно релігійно-етичної. Отже, з одного боку Шрі Ауробіндо бачить ветхозавітну єврейську релігію з її зайнятістю землею та етичною праведністю і обіцяними винагородами правильного поклоніння та правильної поведінки при невіданні в цілому науки та філософії, при байдужості до краси, а з іншого – імітацію такої ж установки у Тевтонському християнстві взагалі та пуританстві зокрема.

Латинізоване, Грекоізоване, Кельтизоване християнство, на думку Шрі Ауробіндо, очевидно складають Тевтонському протестантизму певну опозицію, яка актуалізувала саме пізнавальний та естетичний бік

людської культури. Цю лінію Шрі Ауробіндо не розвинув, лише відмічаючи відразу за цим [Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. Пер. с англ. А.Шевченко. – СПб., 1999., с.121] особливості європейської еллінізованої свідомості, яка була широко поглинута любов'ю до гри розуму заради нього самого, але ще сильніше – високим відчуттям краси, ясною естетичною чуттєвістю і поклонінням красі у всілякій активності, у будь-якому творінні, у думці, у мистецтві, у житті, у релігії.

Звичайно, тут мова йде перш за все про язичницький еллінізм та культуру, але ця особливість еллінського генія навряд чи могла не вплинути на власне Грекоізоване християнство, візантійсько-православне, з його церковним мистецтвом, піснеспівами, архітектурою, іконописом, самим урочистим чином грецької літургії і разом з тим з тонким діалектизмом грецької патристики і з православним культом Св.Софії Премудрості.

Ще одним пасажом, який підкріплює таке потрактування Шрі Ауробіндо естетико-пізнавального акцентування європейського християнства є його опис Італії Відродження. Адже Ренесансна Італія, з її відміченим Шрі Ауробіндо переважно пантеїстичним імпульсом була, безумовно, дочкою Латинізованої християнської культури, а почасти й Грекоізованої. Тим більше, що сам Шрі Ауробіндо підкреслює [Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. Пер. с англ. А.Шевченко. – СПб., 1999., с.124] що релігійний імпульс визначає всі інші суб'єктивні тенденції, а для Італії епохи Ренесансу цей самовизначальний релігійний імпульс – це перш за все римський католицизм. Якщо тримати у пам'яті цю логічну залежність, визнану і самим Шрі Ауробіндо, культурних процесів від релігійного імпульсу, можна піддати сумніву тезу Шрі Ауробіндо про те, що саме в Італії естетична культура була відчуженою найбільшим чином від етичного імпульсу, а часом й була навіть антиетичною. Звичайно, в Італії дуже яскраво було проявлене те, що О.Лосев називав оборотним боком ренесансного титанізму – насилля, розпуста, імморалізм, але й той же Лосев, присвятивши у "Естетиці Відродження" багато сторінок опису цього оборотного боку, багато писав і про духовно-моральні грані саме естетичних поглядів багатьох діячів Ренесансу, про його християнську та неоплатонічну основу, про феномен Савонароли та церковно-ортодоксальну позицію таких яскравих творців Ренесансної естетики як Микола Кузанський та Марсиліо Фічіно, про есхатологію францисканця Данте. Але при цьому при всьому саме у полеміці з Ренесансною Італією, з точки зору Шрі Ауробіндо, виник феномен Реформаційного бунту етично схильних тевтонських націй проти релігійних відступів ренесансної епохи. [Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. Пер. с англ. А.Шевченко. – СПб., 1999., с.129].

Л.В. Компанієць, докт. філос. наук, доц.,

ХНУ імені В.Н. Каразіна, Харків

polk@i.ua

І.В. Бредун, канд. філос. наук, доц., ХНУБіА, Харків

bredun@i.ua

ЕСХАТОЛОГІЧНІ ІДЕЇ : ХРИСТИЯНСЬКА КАРТИНА СВІТУ

Протягом історії кожна культура знаходилась у стані пошуку "відповідей" на "виклики" сучасних їй часів, духовного "ядра" (у вигляді певної містичної системи, релігійної ідеології), презентувала свій погляд на релігійні феномени як історичне підґрунтя світоглядних основ людства, сенсожиттєві установки, ідеали, на яких розцвітали релігійні і світські культури. Передові уми всіх часів зверталися до релігійних, філософських, наукових ідей з метою закласти духовний фундамент культур, забезпечити "м'яку посадку" людині в світі, прогрес цивілізацій. Сучасна епоха кризових явищ виключенням не є. Реалії сьогодення у контексті "кризовості буття" дедалі поглинають цивілізовані культури. На рівні індивідуального існування значущим стає феномен віри як внутрішній стан особистості, яку охоплює усвідомлення мінливості поцейбічного світу, хвилює спектр питань щодо сенсу релігійних ідей. Отже, актуалізується стан світоглядного пошуку (на індивідуальному та загальному – соціокультурному рівні): з боку наукових співтовариств право запропонувати свій ракурс, нову інтерпретацію релігійних ідей (перш за все у межах есхатологічної проблематики), переосмислити смислові контури останньої та її світоглядне значення; під кутом зору права людини на індивідуальний вибір (на вільний світоглядний вибір, тобто осмислення різних світоглядних, релігійних парадигм) у контексті сучасного розвитку людської цивілізації (демократичних цінностей). Окреслене зберігає свою актуальність і дотепер.

Незважаючи на численний корпус релігієзнавчої, теологічної та християнської літератури, текстів, які пронизують ключові ідеї релігійних культур, актуальною, не достатньо вивченою залишається проблема їх смислотворення, а саме виявлення, обґрунтування та експлікацій, авторських інтерпретацій. Осмислення релігійних ідей (есхатологічного спрямування) має ключове значення для прояснення та розуміння історіогенезу релігійної свідомості людства (не тільки християнської, але й всезагальної), містичних учень та течій, позбавлених у світській та релігійній свідомості історичних і смислових нюансів та коренів. Глибинне розуміння останніх долає демаркаційні лінії культур, може сприяти культивуванню толерантності, поза конфліктності, налагодженню діалогу між релігійним та світським дискурсом, різними конфесіями, релігійними культурами.

Метою наших міркувань є розкриття кола есхатологічних ідей, вибудовування та обґрунтування "простору релігійних констант" на прикладі теми перевтілення, "воскресіння" вписаних в есхатологічні системи людства у контексті християнської концепції воскресіння мертвих, догматів віросповідання, богословського дискурсу. Тут ми йдемо за дослід-

никами, які займаються розробкою релігійних констант вітчизняної культури [Компаниец Л. В. Идея реинкарнации в мировой культуре : монография / Л. В. Компаниец. – К. : УАР, 2014. – 312].

На зорі християнства, в першому столітті тема воскресіння мертвих була поширена в релігійній свідомості ранніх отців церкви. Саме з того часу починається її широке обговорення у вигляді ідеї божественного втілення (Христа та ангелів), воскресіння мертвих, "польоту" духів. Інакше кажучи, смислове ядро ідеї перевтілення поступово впливається в богословський дискурс, отримує різні модуси свого існування в поглядах стародавніх апологетів. Як писав Е. Ренан, у ті часи була поширена думка, що, з волі Бога, Слово проявиться в світі, прийме людський образ. Отже, тема божественного втілення була "в смаку часу" [Ренан Э. Христианская церковь / Эрнест Ренан ; пер. с фр. В.А Обручева. – СПб. : Репринтное воспроизведение издания Н. Глаголева "ТЕРРА" – "TERRA", 1991. – 303 с., с. 43-44]. Подібні релігійні теми та ідеї знайшли своє відображення в християнсько-богословському дискурсі, були осмислені апологетами. Так, Св. Іустин представив теорію "Слова" і Духа, Яке прийняло видимий образ, зробилося людиною і нарекли Ісусом Христом [Иустин Философ. Творения / Иустин Философ. – М. : Паломник, 1995. – 484 с.]. Євсевій писав, що Боже Слово уготувало собі організм, як всесвятий храм, мешкало в ньому, піддалося пристрастям, зберігаючи при цьому свою божественність. Мотиви божественного втілення кружляли у філософії Філона Олександрійського. Так, його "Параклет" був заступником Логосу, місце якого у християн зайняв Ісус. Логос (євр. "dadar" означає "слово" або халдейське тетера "розум") являв собою божественне в світі, – це Бог втілений. У Арістіда (співвітчизника автора IV Євангелія) у проповіді лунав той же мотив стосовно богині Афіні. Вона мислилася як така, що живе в своєму Отці, яка дихає в Ньому. При необхідності виходить від Нього, мислиться верховною виконавицею Його повелінь. Історичні долі теми божественного втілення ми зустрічаємо протягом усього становлення християнського дискурсу, у поглядах отців церкви, представників ранньої та пізньої патристики [8]. Так, Августин Блаженний міркував на тему божественного втілення Христа. Він зазначав, що людська природа Христа була праведною, а не грішною. Він прийняв на себе душу і тіло людини, щоб люди могли через нього прийти до Того, Хто далекий від них [Августин Бл. О граде Божиим / Бл. Августин. – Минск : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с., с. 487, 496, 497]. У свою чергу Григорій Богослов писав, що Бог, втілюючись, приходив на землю. При цьому він розрізняв, що Отець є Батько великий, який нічого не зазнав з земного народження. Перш всіх сущих Він був, укладав у собі все. Потім породив Батько Слово Боже, Сина Єдинородного, рівного силою і божественністю Отцю, який втілювся заради спасіння [Григорий Богослов. Догматические поэмы / Григорий Богослов ; [пер. Т.Г. Сидаш]. – СПб. : Нестор-История, 2012. – 180 с., с. 8]. Іоанн Дамаскін розмірковував про Бога як причину, від якої стався Син. Бо не Отець від Сина, але Син від Отця. Заради людини Він втіли-

вся, щоб звершити спасіння [4, с. 36, 64]. М. Кузанський відзначав, що в матері через Святого Духа здійснилося зачаття Сина, який зійшов з небосхилу в незаймане лоно [Кузанский Н. Сочинения в 2 томах / Н. Кузанский. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – 488 с., с. 157, 159]. Фома Аквінський писав про божественну Мудрість, що облеклася плоттю, щоб явити істину [Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский ; [пер. Т. Ю. Бородай]. – М. : Вестком, 2000. – Кн. 1. – 463 с., 11]. Інакше кажучи, поступове занурення в богословську думку розгортає смислові виміри, історичні долі релігійних ідей (втілення, воскресіння та ін.). Додаткову лінію нашої теми продовжує тема божественних втілень (богів, духів в тіла), яка частково торкається есхатологічного вектора нашого дослідження, а саме концепту "доля" (у контексті Земного та божественного, потойбічного світу). Роздуми над нею прокладають мости між двома берегами свідомості древніх апологетів та ідеєю перевтілення [Сочинения древних христианских апологетов. – М. : Благовест, 1999. – 946 с., с. 163].

Відтак, нами були виокремлені смислові виміри розповсюдження релігійних ідей (втілення, перевтілення) у межах есхатологічних світоглядних моделей християнської свідомості в наступних контекстах: християнської концепції воскресіння мертвих в кінці часів (як "результату" феноменів воскресіння мертвих Христом, апостолами; дискурсу отців церкви про тіла, в яких відбудеться воскресіння (духовних, тілесних, перетворених); догматів віросповідання (втілення Христа, Другого Пришестя Спасителя, втіленні Святого Духа), Святого Письма. Встановлено, що смислове ядро есхатологічних систем складають ідеї втілення, воскресіння, перевтілення, які є джерелом, основою розгортання християнської картини світу.

Д. О. Косенко, студ., НМУ імені О.О. Богомольця, Київ
dany.kosenko@gmail.com

ВТЕЧА ВІД СЕБЕ ЯК ШЛЯХ ДО БУДДИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

Вчення будь-якої релігії пов'язані з обмеженням свобод: особистісних, фізичних. Це мотивується необхідністю дотримання правил, обрядів і догматів релігій. Так догмати християнства вимагають суворого дотримання Символу віри. Натомість кожна з релігій обіцяє свободу і порятунк. Не є в цьому винятком і буддизм.

Буддизм дуже давня релігія, вона старше християнства на 5 сторіч, а ісламу на цілих 12. У своїй першій проповіді Будда говорив про дві "крайнощі" в поведінці людей, які заважають їм стати на шлях релігійного порятунку: "Є, о брати, дві крайнощі, яких повинен уникати той, хто віддалився від світу. Які ці дві крайнощі? Одна крайність припускає життя, занурену в бажання, пов'язане з мирськими насолодами, це життя низьке, темне, пересічне, неблагоє, даремне. Інша крайність припус-

кає життя в самокатуванні; це життя, сповнене страждання, неблаге, даремне. " [Щербаковський Ф. Избранные труды по буддизму – Москва: Наука, 1988. – С. 54-56].

Пролог до свого вчення Будда починав з " Чотирьох благородних істин " : життя людини – це страждання; причиною страждань – є бажання; позбавитись від страждань можна лише позбавившись від бажань; щоб позбавитись від бажань, необхідно слідувати восьмирічним шляхом спасіння.

Як і інші релігії, буддизм обіцяє людям порятунк від найбільш тяжких сторін людського існування – страждань, негараздів, пристрастей, страху смерті. Однак, не визнаючи безсмертя душі, не вважаючи її чимось вічним і незмінним, буддизм не бачить сенсу в прагненні до вічного життя на небесах, оскільки вічне життя з точки зору буддизму та інших індійських релігій – це лише нескінченна низка перевтілень, зміна тілесних оболонок . В буддизмі для її позначення прийнятий термін "сансара".

Буддизм вчить, що сутність людини незмінна; під впливом її вчинків змінюється лише буття людини і сприйняття світу. Поступаючи погано, вона пожинає хвороби, бідність, приниження. Поступаючи добре, втішається радістю і умиротворенням. Коло сансари включає в себе 5 ступенів, звільнитися від пут Круга, можна лише досягнувши просвітління. Лише досягнувши нірвани, ти можеш знайти свободу від земних страждань. Вчення Будди вчить, як досягти цієї свободи. Четверта благородна істина передбачає такий шлях, який називають серединним шляхом дозволяє уникнути двох крайнощів: потурання плотських задоволень і катуванні плоті. Це вчення називають восьмирічним шляхом порятунку, тому що воно вказує вісім станів, оволодівши якими людина може досягти очищення розуму, спокою і інтуїції.

Перші два ступені означають досягнення мудрості або праджня. Наступні три – моральну поведінку – шила. І нарешті, останні три – дисципліна розуму або самадхі [Дандарон Д. Письма о буддийской этике – Москва: Алетейя, 1997. – С. 38-40].

Однак ці стани не можна розуміти як сходинки, яку людина освоює поступово. Тут все взаємопов'язане. Моральна поведінка необхідна для досягнення мудрості, а без дисципліни розуму ми не зможемо розвинути моральну поведінку. Мудрий той, хто поступає співчутливо; щедрий той, хто чинить мудро. Така поведінка неможлива без дисципліни розуму. В буддизмі свобода полягає в позбавленні від бажань і як наслідок від страждання.

Згідно з Е. Фроммом можна виділити позитивну і негативну свободу. Позитивна свобода це можливість спонтанно пов'язати себе зі світом через любов і працю, через прояв своїх справжніх чуттєвих, інтелектуальних і емоційних здібностей. Негативна свобода виникає в разі відокремлення самостійної особистості від цілісного світу залишаючи її тим самим один на один з самим собою, в даному випадку свобода стає нестерпним тягарем на плечах людини. Вона хоче позбавити тягаря своє існування, повністю позбувшись своєї особистості. У своїй праці

"Втеча від свободи" Еріх Фромм виділяє три механізми втечі від свободи: авторитаризм; руйнівність; автоматизуючий конформізм [Фромм Э. Бегство от свободы – Москва: АСТ, 2004. – С. 201-247].

Всі ці механізми призводять до руйнування особистості і втрати своєї свободи. Так і в буддизмі позбавляючись від земних страждань і досягаючи свободи, людина ризикує втратити свою особистість. Таким чином, досягаючи свободи за допомогою просвітлення, людина знаходить уявну свободу і втрачає зв'язок з цілісним світом.

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

ПОСМЕРТНЕ СПАСІННЯ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ: ІНФЕРНОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Якщо в питаннях великої есхатології – в її інфернально-ретрибутивному вимірі – головні християнські конфесії виявляють погодженість, то в дискурсі есхатології індивідуальної й у доктринах посереднього стану спостерігаються вагомі розбіжності.

Православна церква навчає, що одразу по смерті – або після відносно нетривалого часового проміжку, протягом якого душа лишається біля тіла на землі – людина відсилається на приватний суд, на якому визначається місце та характер її існування до часів воскресіння [Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: ПСТГУ, 2013. – С. 579].

На відміну від протестантизму, в східно-християнській традиції побутує судження, що до великого суду посмертна доля душі може бути змінена внаслідок заступництва церкви – у цьому питанні православ'я солідаризується з католицизмом. При тому відкидається теза ніби існує якась середня категорія між спасеними й нечестивцями, представники котрої розміщені у відповідному особному місці. Практика заупокійних молитов за померлих впливає із переконання, що до Страшного суду їх доля ще остаточно не визначена. Таким чином, у деяких випадках можливе спасіння навіть із пекла (принаймні полегшення страждань), натомість у західному християнстві визволення власне із пекла – хоч би й до універсального суду – заперчується.

У вченні про заступництво між східною та західною гілками християнства є істотні подібності. Так, у православ'ї визнається, що заступництво насамперед здійснюється щодо тих, котрі померли з вірою, але не встигли принести достойних покаяння плодів [Филарет Московский, свт. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви. – М.: Сибирская Благовозвонница, 2013. – С. 96]. Літургічні та аскетичні дієства, здійснені живими, такі як служби Божі, молитви, милостині, різні духовні подвиги, пости, що приносяться із свідомим наміром за душу небіжчика та звертання до благодатних святих зара-

джують повному або частковому звільненню від покари. Як роз'яснюється в одному з символічних текстів православ'я, від тих, хто приступає до тайства покаяння вимагається, аби вони не тільки сповідували перед Богом свої гріхи, але потім принесли плоди покаяння. Ті, котрі вмирають невдовзі після покаяння, не встигають здійснити потрібні вчинки, тож не очищаються у повній мірі, наслідком чого є покарання. Відтак церква "доповнює" відсутні своїми молитвами (*Послання патріархів східно-кафолічної Церкви про православну віру*, чл. 18).

Як бачимо, спільність тут у твердженні про недостатність для спасіння лише самого розкаяння, переміни вольового напрямку. Для спокутування потрібна наявність певних заслуг, котрі можуть бути надані церквою або окремими святими тому, хто сам не спромігся їх здобути [Із "Жития Василия Нового". Хождение Феодоры по воздушным митарствам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5134>]. Однак у офіційному православному тлумаченні ці заслуги радше сприяють духовній трансформації самого грішника, аніж є засобом сплати боргу. Ще одна відмінність: заступництво церкви зовсім не гарантує неодмінного спасіння. Також не характерно для Сходу і поняття про точно визначену кількісну співвідносність таких заслуг, пропорційність цих актів сотеріологічному поступу. Втім, сучасному католицькому розумінню чистилища також властивий нахил до санкціфікаційної моделі, що можливо сприятиме екуменічному зближенню церков у цьому питанні.

Належить відзначити також, що ідея чистилища отримала – попри офіційне заперечення його з боку православ'я – певне розповсюдження в українському сакральному мистецтві та в народній культурі [Паславський І. Уявлення про потойбічний світ і формування поняття чистилища в українській середньовічній народній культурі // Записки НТШ: Праці Історично-філософської секції. – Львів, 1994. – Т. 228. – С. 343–356].

Утвердженню чистилища в просторі східнохристиянського віровчення завадили, як на нас, три фактора. По-перше, властивий східній патристиці консервативний догматичний спосіб мислення з приматом віри над розумом відкидав ідею чистилища як таку, що не мала явного підтвердження в канонізованих писаннях і творах отців. По-друге, для греків уявлення про дочасне загробне очищення було знеславлене своєю приналежністю до "єретичної" теорії апокатастасису. Третій фактор – це тривале домінування в східнохристиянській релігійності презирства до земного світу, зведення нанівець його аксіологічного значення, що жилося ригористичною чернечею духовністю. На противагу посмертному очищенню латинян, греко-православні апологети акцентували на земному "чистилищі" – покірливому перетерплюванні різних випробувань, скорбот, утриманні від спокус тощо. Аби досягти достатнього для входження в Божественну присутність ступеню чистоти християнину належить завершити своє спокутування тут на землі, а відтак – терпіти й страждати. Коли ж хто проходить сьогосвітній шлях без поневірянь, такий не зможе очиститися й досягти царства небесного. Це аскетичне

світосприйняття вирізняється опозиційною бінарністю (праведник – грішник), що не сприймає посередню категорію й тричасний модус земного та потойбічного буття. Навпаки, на католицькому Заході ідея посмертного очищення затверджується й далі отримує масове сприйняття в епоху повернення до поцейбічної сторони існування.

Таким чином, у найбільш загальній формі тематика дочасних очисних мук була артикульована і в греко-православній традиції, що вказує на імпліцитне прагнення вийти за межі суто дуалістичної есхатосотеріологічної схеми. У якості прикладів можна назвати властиве східній церкві вірування про імовірність визволення із пекла до загального суду та окремі пункти вчення про митарства. Деякі уявлення – часто доволі розпливчасті – про чистилище або його аналоги зустрічаються також у народній релігійності. Однак, внаслідок дії конкретних факторів, названі тенденції не отримали повної реалізації.

В. Ю. Куценко, соискатель, ОНУ имени И.И. Мечникова, Одесса

"ЧЕЛОВЕК ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ". НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ "НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА" (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Картина современных философских поисков весьма разнообразна. Все более расширяющийся, особенно в нашей стране, тренд философских размышлений связан с попытками найти новые основания и аргументы для союза с теологией [Чорноморець Ю.П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу // Філософська думка-Sententiae. Спецвипуск. III. – 2012. Християнська теологія і сучасна філософія. ВНТУ Вінниця. 2013. – С. 8-15]. В связи с поиском новых способов взаимоотношения философии и теологии, науки и теологии в условиях постсекулярной культуры становится актуальным обозначить специфику философско-богословского диалога на почве антропологии. Данная специфика рассмотрена на материале работ представителей неопатристики – архимандрита Киприана (Керна), протопресвитера Иоанна Мейендорфа, митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа).

Неопатристика – это проект модернизации православной мысли при сохранении православной духовной и интеллектуальной идентичности. Главное устремление неопатристики – возродить патристическое богословие, изложить учение святых Отцов Церкви с помощью современного богословского и философского языка. Пересмотру подвергается сам язык православного богословия. Главным образом он наполняется экзистенциальными категориями. Большое внимание уделяется антропологическому смыслу христианской догматики и апологетики, проблемам теодицеи и антроподицеи. При этом теоретизирование ставится на службу более целостному видению человека и его отношения к Богу.

В русле этого направления современного православного богословия получил развитие концепт "человек евхаристический", дающий в свою очередь смысловое наполнение "евхаристическому богословию". Указанный концепт восходит к homo liturgus, сформулированному П.А. Флоренским в "Философии культа". Здесь усматриваются следующие антропологические идеи. Во-первых, способность культа конституировать человека, так как здесь преодолевается раздробленность человеческой природы и человек обретает единство тела и души, бесконечного и конечного. Культ – это та деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком: "деятельность литургическая центральна, как средоточное зерно деятельности целокупной – она есть деятельность, прямо выражающая человека в сокровенности, его бытия, деятельность-собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть homo liturgus. А все другие деятельности будут деятельностями побочными, выражают природу человека односторонне, с меньшею явностью" [Флоренский П.А. Философия культа // <https://profilib.com/chtenie/103616/pavel-florenskiy-pavel-florenskiy-filosofiya-kulta-13.php>]

Во-вторых, осмысление Евхаристии в качестве центрального таинства христианства. По замечанию Н.К. Гаврюшина, для Флоренского Евхаристия была прежде всего чудом, изменяющим, можно сказать, самую структуру мироздания [Н.К.Гаврюшин. "Борьба за любезную мне непонятность...": священник Павел Флоренский // <http://bogomysl.narod.ru/Florensky.pdf>]. Для него Евхаристия – это процесс испытания себя, где мое "я" соприкасается с "Божией правдой": "только она одна может приводить в равновесие противоборствующие ипостась и усилию человеческого распавшегося, распадающегося существа, только она есть условие равновесия титанического начала в человечестве" [Флоренский П.А. там же].

Архимандрит Киприан (Керн), дополняя Флоренского, вводит представление о "евхаристическом сознании" [Киприан (Керн), архим. Евхаристия//https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/evharistija/], которое основывается на следующих принципах: не символ, а действие (участие в жизни Церкви означает участие всей жизнью, всем существом, а не символически); евхаристическое сознание (Евхаристия помогает осуществиться полноте сознания избавляя его от фрагментарности, разорванности. Сознание приобретает точку опоры вокруг которой выстраивается вся личность); соборность сознания ("Я" выходит из пространства своей приватности в пространство Другого, пространство Христа); преодоление индивидуальной самозамкнутости (Евхаристия как чудо церковного собрания, общения); причастие (рождение и преобразование человека в таинстве Евхаристии).

Таким образом, концепт "человека евхаристического" вносит вклад в развитие христианской антропологии. Здесь конкретизируется ее практическая направленность, религиозная деятельность представлена как реализация ее личностного потенциала (онтологической цельности, онтологического телеологизма и динамизма, онтологической свободы,

открытости в мета-антропологический (эсхатологический) горизонт). Христианский антропологизм в формате евхаристического богословия утверждает экзистенциальное единство богословия. Тезис о том, что "богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым" [Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 95-260, с. 98] проясняется в концепте "человека литургического".

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

ХРЕСТ ЯК ЕЛЕМЕНТ ХРИСТΙΑНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ

Символ – це форма виразу і передачі духовного змісту культури через певні матеріальні предмети чи спеціально створювані образи та дії, що виступають як знаки цього змісту. Образний символ втілює також алегорію свого змісту. На ранній сходинці розвитку людського мислення символ виникав стихійно як вияв прагнення людини до пізнання дійсності. [Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 578-579 с.]

Хрест – графічний знак, що являє собою дві або більше прямі лінії, що перетинаються, та має символічне значення в багатьох культурних традиціях. У християнстві він символізує вічне життя через спасительну жертву Ісуса Христа; символ Божої слави, явленої через страждання Сина Божого, Його воскресіння і вознесіння. Р. Генон вважає, що "смерть Христа на хресті обумовлена символічним значенням, притаманному хресту...таким чином, ні в чому не применшуючи історичного значення хреста можна розглядати його як похідне від самого цього символічного сенсу". [Генон Р. Символика креста; – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.]

Ті форми хреста, які є нині у вжитку, з'явилися у християнстві не відразу. Хрест в очах язичника був знаряддям ганебної страти, і тому шанування його християнами викликало глузування та осуд, їх називали хрестошанувальниками, припускаючи, що християни поклоняються хресту як фетишу або ідолу.

У тій чи іншій формі та оточенні, наприкінці IV ст. хрест був уже повсюдно вживаний у Римській імперії. Костянтин поклав золотий хрест на гробницю апостола Петра в Римі. Хрест викарбовано на монетах імператорів Валентиніана та Проба. У V ст. імператор Валентиніан III та його дружина мали хрести на своїх коронах. У тому ж столітті почали розміщувати хрест на дипломах та інших офіційних документах.

Існує велика кількість варіантів накреслення хреста за всю історію християнства. Серед них такі: чотирираменний, вписаний у коло; Таухрест, або хрест Антонія (срux commissa); чотирикінцевий, або латинський, довгий (срux immissa); грецький (срux quadrata); семикінцевий; восьмикінцевий; хрест святого Андрія, або косий (срux decussate), бургундсь-

кий; "квітучий" (*cruх florida*); єрусалимський; подвійний (*cruх gemina*), пізніше патріарший на сході, лоренський на заході; якірний; анх; хрест "Голгофа"; кельтський; хрест із листям конюшини; хрест коптів; розп'яття; гамма-хрест, або гаммадіон; хрест із дорожечок (cruх *gemmata*); хрест святого Петра; папський; шестикінцевий, або російський-православний; хрест "терновий вінок"; хрест "виноградна лоза" та інші.

Ранніми зображеннями вважаються зображення молодого людини з хрестом, прикрашеним дорожечками каменями, який символізував перемогу, з ягням під або над хрестом. Ще раніше мала місце тенденція зображувати хрест (зазвичай чотирикінцевий) на ягнятті; потім виникли зображення ягняти біля або над хрестом, іноді в групі інших 12 ягнят (апостолів). До початку VI ст. агнець зображується під хрестом, на вітарі, неначе готовий до заклання. Трохи пізніше він зображується на троні, під пишним хрестом, з його пробитих грудей і з чотирьох ніг плететься кров. Нарешті, агнець став зображуватися на самому хресті посередині, наче розп'ятим. Одночасно із цими зображеннями, або дещо пізніше, було у вжитку зображення Ісуса Христа із розпростертими руками, але без хреста.

Із V ст. зустрічаються хрести із зображенням на них Ісуса Христа, але ще не розп'ятого. Зображення хреста з розп'ятим на ньому Ісусом Христом на думку одних науковців отримало початок в останній чверті VI ст., на думку інших – у період часу від VII до IX ст. На даний час найдавнішим зображенням розп'яття визнано те, що знаходиться на дверях Сабіни в Римі, що належить до V-VI ст.

Особливість перших за часом розп'ять полягає в тому, що на них Ісус Христос зображується здебільшого з відкритими очима, з обличчям спокійним і величним. Не раніше, ніж в епоху Відродження, вираз обличчя стає страждальницьким. На Сході розп'ятий зображується завжди з невеликою темною бородою, з довгим волоссям; на Заході, до готичного періоду, здебільшого без бороди, а пізніше з бородою (як символ страждання). Починаючи із 586 р. і протягом усіх середніх віків Христос зображується в довгому одязі з рукавами або в античній туніці, іноді – в пурпуровій мантиї, що покриває все тіло, рідко – підперезаний на стегнах. Останній спосіб зображення стає переважаючим із епохи Відродження.

У багатьох розп'яттях, замість підніжжя, під ногами Христа знаходяться різні символи, наприклад чаша, в яку падають краплі крові, Адам, що встає із землі, з-під хреста, череп Адама, голова з яблуком у роті або зі змієм, який обвивається навколо неї. Дошки із написанням провини в найдавніших розп'яттях зовсім немає. Починаючи з V ст. розп'яття зображується з повним або неповним його оточенням, про котре йдеться в Євангелії.

Отже, у християнстві хрест – найважливіший об'єкт пошанування, тому займає центральне місце у храмах. Знак хреста супроводжує християнські богослужіння і молитви. Натільний хрест слугує вираженням особистої віри, а надмогильний – символом майбутнього воскресіння плоті й вічного життя. Хрест став не тільки невід'ємною частиною церко-

вної обрядності, а також головним символом у мистецтві, архітектурі та багатьох інших галузях.

М. В. Лубська, докт. філос. наук, проф., апарат ВР України, Київ
marylu77@ukr.net

КАЛАМ ЯК НАПРЯМ АРАБО-МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Калам – одна з провідних течій духовного життя середньовічного мусульманського Сходу. Адекватне розуміння релігійно-філософських поглядів мутакалімів як представників каламу є необхідним, насамперед, для правильного розуміння їх місця в духовному житті з усім розмаїттям його складових ідейних течій і шкіл. Адже врахування і поєднання мудрості Сходу і Заходу дає можливість для плідної співпраці різних конфесій, подолання існуючих протиріч, створення бази для мирного співіснування та розвитку різних культур.

Більшість європейських дослідників виникнення каламу пов'язують з початком обговорення теологічних питань (насамперед, проблеми свободи волі й передвизначення, божественних атрибутів і сотворення Корану), які обумовлені різного роду зовнішніми впливами. Значний внесок у дослідження каламістської філософії вніс Г. Вольфсон. Його капітальна праця "Філософія каламу" [Wolfson, H. A. The Philosophy of the Kalam. – Harvard University Press, 1976. – 810 p.] відображає майже всі питання середньовічного каламу, як в історичному, так і у філософському плані. У дисертаційному дослідженні С. Ахмедова [Ахмедов, С. Философия калама в современном исламе : автореф. дис. на соискание ученой степени докт. философ. наук, специальность 09.00.03. – Душанбе, 2005. – 39 с.] відображена трансформація філософії каламу в сучасному ісламі. У навчальному посібнику, присвяченому середньовічній арабській філософії, М. Вольф [Вольф, М.Н. Становление философии калама в рамках спекулятивной теологии ислама // Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: учеб. пособие. – Новосибирск, 2005. – С.6-19.] розглядається становлення каламу в межах спекулятивної теології ісламу.

У каламі можна виокремити такі його етапи як ранній, мутазилітський (від араб. *му'тазилаа* – "ті, що відокремлися"), пізній, ашаритський калам, на ім'я свого засновника, Абу аль-Хасана аль-Аш'арі. На сучасному етапі калам не тільки зберіг свої позиції в системі ісламських релігійних наук, а й активізував свій вплив на весь релігійний комплекс, стаючи провідним напрямом філософії ісламу.

Виникнення і розвиток каламу припадає на період появи і поширення ісламу, який переживав два впливи: виникнення єдиної системи віровчення на основі Корану і під'юм еретичних напрямків. Іслам тільки на початку свого розвитку являв собою єдине вчення, а після смерті Пророка Мухаммада в ісламі відбувся головний (сунітсько-шіїтський) роз-

кол. Доцільно визначити такі основні напрями розколу, який відбувався в ісламі з таких п'яти ключових проблем.

Перша з них – проблема верховної влади. Тут існують три основні напрямки в ісламі:

- хариджити (араб. "вийшли, обурилися"), які відстоюють загальний характер влади й безумовну виборність очільника громади (імам-халіф);

- шиїти (араб. "прихильники", "послідовники"), які визнають божествену природу влади, зумовлену родом Алі, двоюрідного брата і зятя Мухаммада (в т.ч. рафідіти – представники ранньої шиїтської думки, не згодні з переходом халіфату до халіфів Абу Бакра і Омара);

- суніти (від "сунна"), що займають серединну позицію, вважають, що лідер (халіф) має обиратися серед людей, які мають великий авторитет у громаді, тобто з її релігійно-політичної верхівки.

Друга проблема – проблема віри (*аль-іман*), у тому числі питання ставлення до людини, яка вчинила тяжкий гріх (*аль-кабір*). Це хариджити, які стверджували, що така людина перестає бути мусульманином; мурджіти, які вчили, що мусульманином залишається той, хто зберігає в серці чистоту віри, навіть якщо вчинив тяжкий гріх; мутазиліти, які розробили вчення про "середній стан" між "правовірним" і "невірним"; пізніше – ханбаліти.

Третя проблема – це передвизначення (абсолютної влади Аллаха над людиною та її діями) і свобода волі (*аль-кадар*). Це такі напрями як джабріти, які заперечували свободу волі і стверджували зумовленість людської долі в силу безмежної влади Аллаха; кадарити, які спиралися на ідею свободи волі людини у виборі своїх дій; мурджіти і мутазиліти, які прагнули раціоналістичними методами розробити теорію, яка погоджує вчення про приречення і свободу волі людини; ашарити, які стали основною школою каламу.

Четверта з проблем стосується суперечностей щодо сутності Аллаха та його атрибутів. Тут виникають такі течії:

- 1) захірити і ханбаліти, які вимагали буквального розуміння відповідних місць у Корані й сліпої віри у все, про що говориться в "небесній Книзі";

- 2) мутазиліти, які стверджували духовність Бога і заперечували божественні атрибути, створені людськими уявленнями;

- 3) хашвіти, які були прибічниками переказу (*асхаб ал-хадіс*) і допускали антропоморфічні вирази, одночасно визнаючи одвічність букви Корану и божественне передвизначення; пізніше виокремлюються і, джахміти (джабріти), ашарити;

- 4) умовно тут можна також назвати і суфіїв, які вчили містичному шляху пізнання Бога і злиттю з ним.

П'ята проблема – це мусульманське право (*аль-фікх*): ханафіти, ханбаліти, шафіїти, малікіти, а пізніше також зейдіти, ісмаїліти і джафарити.

ТРАНСФОРМАЦИЯ АНИМИЗМА И КУЛЬТА ПРЕДКОВ КАК ОСНОВА РЕЛИГИОЗНОГО И СОЦИАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Забвенный ныне вопрос об истоках религии, мы пытаемся осветить. Погружаясь в глубины веков, пред нами предстают тысячи текстов и интерпретаций, однако, мы считаем, что истоки верования в трансцендентное (для Западного мира) и Духовное единство (для Восточного мира) следует искать в первобытных религиозных воззрениях, известных каждому со школьной скамьи. Оперировать мы пытаемся лишь двумя терминами, так же устоявшимися.

1. Определение "Анимизм" было введено английским антропологом Тайлором и символизировало верование в душу и духов, напрямую влияющих на жизни людей. Интересным кажется замечание "анимизм, бывший вначале философией человеческой жизни, распространился и расширился до размеров философии природы вообще" [Тайлор Э. Б. Первобытная культура Т96 Первобытная культура: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989.-С.357]. В последствии, стоит заметить, что идея Тайлора была перекручена его последователями, которые сводили религиозные воззрения к попытке объяснить явления внешнего мира и повлиять на его явления, то есть последующие философы религии поменяли местами субъект и предикат, окончательно запутав следы генеалогии религии.

2. Определение "Культ предков" тесно взаимосвязано с Анимизмом и обозначает, вкратце, обожествление умерших предков. Заметим, что данный вид сакрального поклонения растворился во многих религиях, сохраняя себя и по сей день. Древнеримские *manes*, древнегреческие боги подземного царства, китайский культ предков существующий по сей день, паломничество в Мекку, а затем и обожествление мертвого Христа. Култ предков включает в себя религиозные верования и практики, состоящие из молитв и предложений к духам умерших родственников.

Смерть не является единственным критерием, благодаря которому умершему поклоняются как предку. Человек должен был жить нравственной жизнью и иметь высокое положение в обществе, чтобы достичь этого статуса. Предки, как полагают, влияют на жизнь последующих поколений, благословляя или проклиная их, в сущности, действуя как боги. Так молятся им, представляя подарки и подношения, которые делаются, чтобы успокоить их и извлечь пользу.

Мы можем признать, что первобытный человек считал, что именно может находиться за пределами обычного, как трансцендентное, и у него есть понятие порядка в природе, как экстра-естественное или сверхъестественное. Но давайте задумаемся на минуту, как он мог считать это сакральным внезапно, без сложной системы божеств и

богов? Но давайте продолжим с теорией мистера Герберта Спенсера, который заключает, что божество может быть просто отдаленным предком, которого помнят как основателя племени; он может быть прославленным в силе и храбрости; он может быть знахарем с большой репутацией; он может быть изобретателем чего-то нового; либо, вместо того, чтобы быть членом племени, он может быть превосходящим в знаниях незнакомцем, дарующим искусства и ремесла; или он может быть представителем высшей расы, пришедшей путем завоевания. Будучи сначала одним из тех, к кому относились с трепетом при жизни, он почитается повышенным страхом после смерти. Изучая поклонения предку, поклонения в самом широком смысле, мы заключаем, что предок поклонения является корнем всякой религии.

Хочется отметить, что культ предков, как таковой, обретает свое становление в период смены матриархата патриархатом. Почитание женщины-родительницы (живой) сменяется почитанием умерших мужчин-предков, а власть вождя переходит в руки потомка самого уважаемого рода. Так же интересно, что само слово "культ" (cultus) означает возделывать, наделять семенем, что является обязанностью мужского начала в процессе зарождения новой жизни. Подобные воззрения зародились у земледельческих племен, однако именно они, земледельцы, начали вести оседлый образ жизни, породивший первые цивилизации. Таким образом, мужчины стабилизировали свое положение в верхушке общества и сакрализировали власть, как представители (последователи) умерших, ставших духами. Власть, ведущая свое начало от трансцендентного – бесспорная для народа власть, что подчеркивал еще Флоренский в своих лекциях по философии культа. Таким образом, представители древних культур начали считать своих правителей божественными посланниками на земле. Религия же, как ведущая свое начало именно от анимизма и культа предков видоизменилась в сугубо патриархальную форму доминирования "В действительности культ предков представляет собой неуниверсальное и, что очень важно, далеко не первобытное явление. Оно свойственно сравнительно поздней стадии исторического развития – стадии патриархально-родового строя" [Токарев С.А. – Ранние формы религии / Ранние формы религии и их развитие / Глава 9. Патриархальный семейно-родовой культ предков С.254]

Культ предков, таким образом, выступает как активная, многогранная общественная установка, действующая на разных уровнях (индивидуальном, внутреннем / семья, община, дворец), чьи отличительные черты характера зависят от контекста, в котором она употребляется. Напряженность, но и взаимное влияние пронизывает все эти сферы, тем самым делая культ предков динамичным проявлением социальных ценностей, политических практик и религиозных верований

Если вспомнить Евангелие от Матфея, то начинается оно непосредственно с перечисления всех предков Иисуса, точнее, предков его приемного отца, Иосифа, это перечисление ведет нас от колена Авраама ко временам Римской империи. Христос, один из первых шаманов,

решающих изменить привычный ход вещей религиозной некрофилии, произнося свои знаменитые слова "Пусть мертвые хоронят своих мертвецов" (Мф 8:21-22, ср. Лк 9:59-60), однако участь обожещенного мертвеца не прошла мимо и него самого. Ретроспективность и ригидность мышления человека заставило его проносить сквозь время песок костей умерших.

**О. В. Мороз, канд. філос. наук, КОГПА імені Тараса Шевченка,
Кременець, Тернопільська область**
lena_lisova@ukr.net

ВИТОКИ ХРИСТІЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ В СУЧАСНІЙ СВІТОВІЙ ФІЛОСОФІЇ

Питання гуманістичного характеру християнського віровчення, з'ясування його сутності та концептуальних модусів становлять інтерес для гуманістів, релігієзнавців, філософів, богословів, тематика досліджень яких розгортається у координатах від визнання спорідненості гуманістичного вчення із засадничими положеннями християнства до повного заперечення цього зв'язку. Розгляд окресленої проблематики варто розпочати з виокремлення провідних філософських напрямків, що складають ядро християнського гуманізму, – екзистенціальні, неотомістські, філософсько-антропологічні модуси осмислення людини, створеної Богом за Його образом і подобою.

У творчості представників екзистенціалізму аспекти християнського гуманізму пов'язані з витлумаченням людської сутності, свободи особи не шляхом самозаглиблення у внутрішній світ, а, навпаки, "розкриттям", самостворенням людини у процесі реалізації життєвого кредо: "Людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може врятувати її від себе самої, навіть достовірний доказ існування Бога" [Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319-344]. Людина як найдосконаліше Боже творіння творить себе з нічого, постійно долаючи саму себе.

Особливої уваги у контексті досліджуваної проблеми заслуговують роботи К. Ясперса, який у праці "Філософська віра" наголошує на важливості, навіть необхідності Божої присутності у світі: "Важко миритися в порожнечі світу з тим, що Бог там не існує, як існує будь-що у світі. Лише в цій важкій ситуації людина залишається вільною, щоб почути Бога, якщо Бог говорить, залишається готовою до цього, навіть якщо Бог ніколи не буде говорити, залишається відкритою дійсності, яка стає для неї історичним явищем" [Ясперс К. Философская вера; [предисл. П. С. Гуревича] / К. Ясперс. – М. : ИНИОН. – С. 116]. Тобто людина зобов'язана не сама собі, а трансцендентному (Богу), до якого вона наближається у "пограничній ситуації".

Екзистенція неповторної індивідуальності людини проходить три стадії свого існування: естетичну, етичну та релігійну. Зокрема, в останній стадії людина, за словами С. К'єркегора, усвідомлюючи свою гріховність та вину перед Богом, вступає у діалог з Богом, оскільки вона без Бога не зможе витримати суперечностей та страждань: "Той, хто любить себе самого, стає великим сам по собі; хто любить інших людей, стає великим своєю відданістю, але той, хто любить Бога, буде звеличений вище всіх" [К'єркегор С. Страх и трепет; [пер. и комм. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева] / С. К'єркегор. — М. : Республика, 1993. — С.132]. Таким чином, людська екзистенція розглядається як нерозривний зв'язок з Богом. При цьому, головна увага акцентується саме на індивідуальному (не груповому) контакті з Богом: людина жертвує індивідуальним заради особистих взаємин з Божественною сутністю. Отже, гуманістичні витоки християнського гуманізму в контексті екзистенціальних інтенцій пов'язані з наголосом на індивідуальних установках конкретної людини. Релігійний аспект кристалізується через буття цінностей у конкретному "Я", яке з його свободою й морально-етичними імперативами завжди перебуває під "проникливим поглядом Бога", а, відтак, формує відповідальність за те, яким бути.

Яскравого вираження витоки християнського гуманізму знаходять в неомізімі. К. Войтила, Ж. Марітен сутність людини трактували з позиції християнської антропології. Так, Ж. Марітен вказував на нерозривний зв'язок людини з трансцендентним Богом: "Особа не існує в своїй основі інакше, як у покорі і рятується лише божественною особою, тому що Бог — це особистість, яка дає, а наша особа — це особа дана" [Марітен Ж. Знание и мудрость; [пер. с франц. Л. Степачева] / Ж. Марітен. — М. : Научный мир, 1999. — С. 78]. Людська сутність пов'язана з Божественною силою, де у координатах відношення "людина — Бог" реалізуються сурядні (існування людської й Божественної сутності) й підрядні (людина підкоряється Богу) зв'язки. Неомісти насамперед акцентують увагу на зв'язку людини з трансцендентним Богом, оскільки вона є дитям Божим, створеним за Його образом і подобою, замах на людину — замах на Божу сутність. Це визначальна основа християнського гуманізму.

Осмислення людини як носія моральних цінностей простежується у контексті праць представників філософської антропології. Зокрема, розуміння людини як унікального явища Всесвіту, носія цінностей відображено у працях філософа М. Шелера. Він зауважує, що тільки людина здатна до найвищого вияву любові — любові до Бога і любові до інших суб'єктів буття як носіїв гуманістично-моральних установок [Шелер М. Избранные произведения [пер. с нем. А. В. Денежкина, А. П. Малинкина, А. Ф. Филлипова; под ред. А. В. Денежкина] / М. Шелер. — М. : Гнозис, 1994. — С.354]. Головною особливістю людини є спрямованість до Бога як Вселенської Духовної Сутності й Найвищої Моральної Цінності. Саме це визначає сенс людського життя.

Інший представник філософської антропології М. Бубер розглядає буття як діалог між людиною і Богом. Увага філософа прикута не до

розгляду "людини в собі", "світу в собі", а до аналізу діалогічних відносин між людиною й створеною Богом навколишньою дійсністю. У книзі "Я і Ти" Бубер розрізняє дві форми: "Я – Ти" і "Я – Воно" як відносини людини з іншими людьми й навколишнім світом. При цьому, відношення "Я – Ти" характеризується рівністю, взаємністю, на відміну від відношення "Я – Воно". Відтак, філософ приходить до висновку, що розгляд буття людини є можливим у контексті відношення "Я – Ти", де пізнання Бога як вічного "Ти" відбувається через взаємодію людини з природою, тваринами, творами мистецтва тощо [Бубер М. Я и Ты; [пер. В. В. Рынкевича] / М. Бубер // Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С.36].

Інтенції християнського гуманізму тісно пов'язані із провідними ідеями представників екзистенціалізму, філософської антропології, модуси якої реалізуються у контексті положень про постійну спрямованість людини до Бога, прилучення до сакрального, що складає головну мету людського існування.

Є. В. Нетецька, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
Jenja_Hilko@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ТЛУМАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ СИМВОЛІВ О.Ф. ЛОСЄВИМ

Проблема тлумачення релігійних символів завжди була актуальною у зв'язку з тим, що вони є знаками, які не можливо тлумачити дослівно. Пов'язуючи сакральний і профанний світи, релігійний символ наділяється таємничим онтологічним змістом.

В своїх працях О.Ф. Лосєв зробив спробу визначити універсальну структуру символу, обґрунтовуючи його відмінність від суміжних наукових, естетичних і семіотичних категорій. Виділяючи символ як самостійну комунікативну категорію, дослідник наголошує на тому, що тільки символізм стоїть на заваді сліпого обоження матерії.

Досліджуючи етимологію терміну "символ", Лосєв визначає, що він походить від грецьких слів "symbolon", "symbollo". Дослідник підкреслює, що символ має значення "не сам по собі, але як арена зустрічі відомих конструкцій свідомості з тим або іншим можливим предметом цієї свідомості". Визначаючи структурно-семантичну характеристику символу зазначимо, що кожен символ речі є, перш за все, її відображенням. Важливим є те, що не всяке відображення речі є її символом. Символ вказує на предмет, що виходить за межі його безпосереднього змісту. Наприклад хрест у християнстві не вказує сам на себе або матеріал, з якого він зроблений, але вказує на спасіння людства від диявола, спокутувальну жертву Ісуса Христа. О.Ф. Лосєв наголошував на тому, що символ є функцією дійсності й дозволяючи зрозуміти "її в уже розчленованому і творчо перетвореному вигляді", володіє "величезною пізнава-

льною силою"[Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Лосев. – М., 1976. – С.13-15].

Особливістю символів є те, що в них є ідейна і образна сторона, які поєднуються і символ стає неподільним. Тобто позначуване і те, що позначаються є різними, але стають неподільними, коли свідомість наділить знак смислом. У символі важливою є його пізнавальна функція. Чуттєві відчуття є основою пізнання людини, але вони носять відображаючий характер і тільки за допомогою символу можна переробити дійсність.

В релігійних символах свідомість надає смисл знакам, які пов'язані з тяжінням до трансцендентного. Таким чином, раціональні засоби досягнення світу не спрацьовують. Виняткова значимість релігійного символу пов'язана з її специфічними характеристиками і функціональними якостями. Оскільки символи сприймаються чуттєво, вони дають можливість надчуттєвого сприйняття.

В релігійних символах наявними є міфологічні образи. Міф є розумовою конструкцією, яка може залишитися в межах людського суб'єкта. До такого роду конструкцій можна віднести Символи віри та священні книги. Саме релігійний міф є відповідною організацією життя, він завжди магічний і містеріальний. О.Ф. Лосев наводить приклад символів елевсинських містерій в Греції. Він веде мову про те, що ці містерії, пов'язані з міфологією Діоніса і викраденням Персефони, відбувалися у вигляді драматичних вистав, що згодом перетворилося на культ. Стародавні греки вважали, що під час містерій вони долучаються до вічного життя. Таким же чином філософ і визначає значення релігійних символів, в основі яких віра людини у її долучені до трансцендентного. Символи є посередниками між трансцендентним і іманентним. Визнання реальності символічних смислів веде до єднання з Абсолютом [Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Лосев. – М., 1976. – С.179].

Яскравим прикладом релігійного символізму є середньовічні ікони, які не можна відносити виключно до художнього мистецтва. Символічність ікони О.Ф. Лосев пов'язує з устроєм людського життя і тяжінням до нескінченного [Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Лосев. – М., 1976. – С.160].]. Виходячи з цього, догмат віри постає абсолютизованим міфом, який має символічне навантаження і має відповідні культи. Але існують випадки, коли ікона стає виключно витвором мистецтва – коли митці починають зображувати Богородицю з усміхненим обличчям. В такому випадку символічність ікони не втрачається, але змінюється методологія – з релігійної вона стає художньою, ікона стає світським портретом. Особливістю релігійного символізму є те, що в символах "зашифрований" реальний трансцендентний світ, в основі якого віра. Адепти певної релігії впевнені у своїх ідеях, вони не є для них абстрактними поняттями. Віра в трансцендентне і прагнення до єднання з ним складають основу релігійних символів і, певним чином, перероблюють дійсність.

Згідно з О.Ф. Лосевим місце, де відбувається символічне спілкування з Богом – це церква. Символічний світ являє собою сферу енергетичної

взаємодії Бога і створеним ним світом. Сенсом релігійного символу є повідомлення. В цей світ філософ включає знамення, ікону, таїнство, обряд, догмат, міф, одкровення, містерію, порятунок, молитву та ін. Ці всі поняття є, в першу чергу, символічними формами, які визначаються першотетрактидною діалектикою. У зв'язку з цим можна виділити чотири типи символу: 1) чиста символіка всередині тетрактиди А, здійснювана поза і до створеного світу; 2) пряме символічне Богоспілкування, при якому людина максимально зближується з Божественними енергіями і на вищих містичних ступенях якого може сприймати саму внутрішньобожественну символіку; 3) особлива сфера, як би прикордонна між божественною і тварною символікою, де людина здійснює "переклад" того сенсу, який дається в символічному Богоспілкуванні, на створену мову. Відповідно до концепції О.Ф. Лосєва при "перекладі" сенсу символічного Богоспілкування повне ототожнення Бога і тварі не є можливим; 4) тварні символи – наявність своєї ідеї і своєї матерії, що не зводиться до божественної області – окремі чуттєві символи [Гогтишвили Л. Платонизм в Зазеркальє ХХ века, или вниз по лестнице, ведущей вверх / Л. Гогтишвили // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М. – 1993. – С. 925].

Аналізуючи символічну теорію Лосєва, варто наголосити на тому, що символ постає універсальним інструментом пізнання світу [Лосев А. Логика символа / А. Лосев // Философия. Мифология. Культура. – М. – 1991. – С. 47]. Аналізуючи тлумачення символів, можна прийти до висновку, що їх смислове навантаження завжди відображає людське світосприйняття. В роботі "Проблема символу і реалістичне мистецтво" О.Ф. Лосєв підкреслює, що сконструйований символ об'єкту є чимось тільки у відповідності до того, як ми сприймаємо об'єкт. Символи стають релігійними тільки коли свідомість тяжіє до єднання з Абсолютом. Теорія символу О.Ф. Лосєва є дієвою тільки при прийнятті тези про онтологічне укорінення символу. А оскільки буття і мислення ототожнюються, не можна не погодитися з тим, що при тлумаченні символу необхідно зважати на особливості мислення, адже основною тезою в цій теорії є символ як відображення особливостей людського світосприйняття.

О. Ю. Новенченко, студ., КНУТШ, Київ
novenchenko_o94@mail.ru

ОСОБЛИВОСТІ ХАСИДСЬКОЇ МОЛИТОВНОЇ ПРАКТИКИ

За хасидськими уявленнями, найдієвішим засобом впливу людини на Бога слід визнати екстатичну молитву, молитву в стані екстатичного пориву – "хітла хавут". "Бог – це молитва", – постійно повторював рабі Пінхас з Кореця. Можна простежити в цих словах певну трансформацію в розумінні дієвості молитви. Бешт повчав, що молитва як ефективний засіб спілкування з Господом є доступною всім без винятку людям, од-

нак, Дов Бер з Межиріча, більш відомий серед хасидів як Великий Магід, у своїх проповідях висловлював сумнів щодо ефективності молитви, проголошеної пересічним віруючим. Служіння Богові молитвою – одна з основ хасидизму. Його першовідкривач – ребе Баал Шем Тов вчив, що так само, як єврей зобов'язаний вивчати Тору і суворо виконувати заповіді, так його обов'язком є самовіддано служити Всевишньому своєю молитвою, виливаючи душу перед Творцем Всесвіту [Дубнов С. Возникновение хасидизма: жизнь и деятельность Израиля Бешта / Симон Дубнов // Евреи в Российской Империи XVIII XIX веков. – М.: Еврейский университет в Москве, 1995. – С. 37]. З тих пір хасид, який сидить в куточку синагоги і душею підноситься до вищих духовних світів, є яскравим прикладом того, що молитва це не просто те, чого потрібно дотримуватися, це відпочинок, насамперед, для душі хасида.

Безліч форм має хасидська молитва: крик, бурхливий вилив почуттів, ледве чутний шепіт, неквапливе і осмислене проголошення кожного слова, в поєднанні з роздумами про велич Творця і кваплива скоромовка, для того, щоб в думку не встигло проникнути нічого стороннього. Однак, всі ці форми об'єднує одна і та ж ідея – перетворення молитви на "сходи", що стоять на землі, в той час як верх їхній досягає Неба" [Сафир Й. Хасидизм и терапевтический парадокс. – Возрождение. – 1990. – С. 46].

Так як хасидизм змінив внутрішній сенс молитви, він змінив і її зовнішнє вираження: її нусах, тобто варіант тексту. Раніше в Східній Європі панував нусах ашкеназі – стиль, властивий європейським євреям, вихідцям з Німеччини. Баал-Шем-Тов і його учні ввели новий тип молитовної практики, яка отримала назву "нусах сфарад" – стиль вихідців з Іспанії. Головна відмінність молитов типу нусах ашкеназі від молитовника типу нусах сфарад полягає в тому, що другий явно виконує вказівки Кабали взагалі і вченню найбільшого кабаліста останніх століть ребе Іцхака Лурії (Арізала) [Каббала (еврейская мистика) // Многообразие и единство: опыт еврейской хрестоматии для современного читателя. – Иерусалим. – 1995. – С. 83].

З моменту виникнення хасидизму пройшло більше п'ятидесяти років, перш ніж його вожді почали випускати у світ свої варіанти збірників молитов. Протягом цього тривалого часу хасиди користувалися різними молитовниками – в тому числі й тими, які були укладеними згідно з вказівками Арізала його учнями і забезпеченими кабалістичними коментарями. Деякі з них являли собою дивне поєднання нусах ашкеназі і приміток до молитви, заснованих на словах Арізала. Цей модернізм викликав справедливі нарікання як рабинів, так і благочестивих євреїв, які бажали єдності між євреями в служінні Всевишньому молитвою. Зазначалося, що молитовники повні помилок, допущених укладачами, що виставлені в них наголоси нерідко не відповідають елементарним нормам граматики. Це особливо неприпустимо, оскільки призводить до того, що, навіть, посланник громади ("хазан") промовляє слова молитви перекрученими, часто молиться за іншим нусах, ніж члени його ж громади.

Взагалі, історично склалося кілька різних нусах-варіантів тексту молитов. Слід зазначити, що всі розбіжності між варіантами стосуються деталей, а загальний порядок і основні моменти молитви у всіх нусах однакові. Основними нусах вважаються: "ашкеназ" – нусах євреїв-вихідців з Німеччини, Литви, Білорусії і нехасидських громад Польщі, України та Росії; "сфарді", він же "нусах едот мізрах", або варіант молитви східних громад – поширений в Ізраїлі серед сефардських євреїв (вихідців з мусульманських країн); "сфарад" – нусах, прийнятий сьогодні більшістю хасидських громад. Важливо відзначити, що це нусах ашкеназських, а не сефардських євреїв (самі сефардські євреї називають його "нусах хасидим"). Назва цього нусах пов'язана з тим, що він розроблений на основі ідей Арізала (ребе Іцхака Лурії). Арізал молився сефардським нусах. "Сфарад" є сьогодні найпоширенішим нусах в синагогах ашкеназських євреїв в Ізраїлі, а також в ашкеназських хасидських громадах США та в інших країнах. Нусах сфарад є молитовним канonom, який був прийнятий хасидським релігійним рухом в східній Європі. Незважаючи на назву, сфарад не є молитовним канonom сефардських євреїв, а, навпаки, є одним з двох головних канонів ашкеназських євреїв. Дослідники хасидизму як релігійної течії, вважають за краще називати сфарад канonom хасидів для того, щоб відрізнити його від молитовного канону сефардів і громад Сходу.

При виникненні хасидського руху, його засновники прагнули молитися за сфарадським молитовним канonom богослова XVI століття Іцхака Лурії (Арізала). Тим не менш, не бажаючи залишати прийнятого в громадах звичаю, вони не замінили ашкеназський канон повністю сфарадським, а створили, ніби, суміш сфарадського і ашкеназського канонів читання молитов. Саме з урахуванням спадщини Арізала і був складений новий молитовник, варіант нусах сфарад, який отримав назву "нусах Арізал". Його специфіку роз'яснив ребе Дов Бер, Межирицький Магід, в своєму висловлюванні: "... І ось божественний Арізал, якому були відомі всі шляхи Неба, навчив тих з народу, хто не знає, до якого із ізраїльських колін він відноситься, і встановив порядок слів у молитвах, обраних з кількох нусах ... в наш час, коли не знають свого коліна ... нехай кожен йде шляхом Арізала" [Каббала (еврейская мистика) // Многообразие и единство: опыт еврейской хрестоматии для современного читателя. – Иерусалим. – 1995. – С. 89].

Важливим є не тільки зміст молитви, а й почуття і те натхнення, які викликані нею. Тому під час молитви і читання Святого Письма треба бути в піднесеному настрої, злитися воедино з предметом вивчення, зі священними знаками, літерами і підноситися разом з ними до джерела розуму та пізнання. Хасиди вірять, що молитва допомагає людині впливати на Бога і через нього – на весь світ.

КРИЗА ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ПЕРСОНАЛІЗМІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ

Серед різних сумних особливостей світу і людства наших днів можна побачити глибокі і болючі поділи у суспільстві. Хоч би як не турбували ці поділи при першому погляді на них, витоки їх можна визначити лише після уважного розгляду, і вони – в тій рані, що несе на собі потаємна частина людської особистості. У світлі віри ми називаємо її гріхом: від первородного гріха, успадкованого нами при народженні від наших прабабків, до того гріха, котрий кожний з нас чинить, коли ми негідно використовуємо свою свободу [Іоан Павел II. "Постсинодальное обращение Reconcilia et Poenitentia о примирении и покаянии в миссии Церкви сегодня" / Иоан Павел II, Москва: Издательство Францисканцев – 1998. – 30 с.]. Плодом цих поділів постають сумні факти, які вказують на серйозність цих соціальних феноменів.

Зневаження прав людської особистості, зазіхання на свободу окремих людей, спільнот, різні форми дискримінації, насилля й тероризм, застосування тортур, гонка озброєнь, несправедливий розподіл світових ресурсів та благ цивілізації – є наслідком невгамовних низьких пристрастей, нестримного прагнення людини до панування. Одурманена досягненнями науково-технічного прогресу та зачарована постійним бажанням зрівнятися з Богом, вона відштовхує Його, поклоняючись різним ідолам, пропагуючи гуманізм позбавлений Бога. Наслідком є секуляризація суспільства, яка призвела до приземлення метафізичного прагнення людини до ідеалу. Людина отримала соціальний досвід, вписаний в історію кров'ю, пролитою в ім'я ідеологій, політичних режимів, будівництва "нового людства" без Бога.

Людину опановує світ речей, опановує бажання "більше мати", ніж "більше бути", вона стає об'єктом різноманітних маніпуляцій за посередництва тиску засобів споживачької цивілізації, втрачає здатність гідно реалізовувати свою свободу. Будучи істотою духовно-тілесною, людина переживає велику драму – її сумління затемнене і зранене гріхом. Вона втрачає почуття гріха, яке тісно пов'язане з моральною свідомістю, з пошуком істини, з бажанням відповідально користуватися свободою, що веде до послаблення совісті та затемнення почуття Бога.

Кароль Войтила зазначає, що таке затемнення або послаблення стається з декількох причин: через відмову будь-якого співвідношення із трансцендентним в ім'я прагнення окремої людини до особистої незалежності; через прийняття етичних моделей, нав'язаних загальноприйнятими судженнями та відповідною поведінкою, навіть за умов їх засудження сумлінням конкретної людини; через тяжкі соціальні та економічні умови, які пригнічують велику частину людства, породжуючи схильність дивитися на помилки й недоліки лише в контексті суспільства;

нарешті – і особливо – через затемнення суті поняття про батьківство Бога і Його волю у людському житті. Осмислюючи "благу звістку", дану людям, Іван Павло II пише: "Євангелія життя – не самі тільки роздуми, хай оригінальні та глибокі, над людським життям; воно не є також тільки заповіддю сумлінню – стати чутливішим, і не є тільки заповіддю суспільству – прийти до глибоких змін. Тим більше не є воно ілюзорною обітницею кращого майбутнього. Євангелія життя – це конкретна й особова дійсність, що полягає в об'явленні особи самого Ісуса. Звертаючись до апостола Томи, а через нього до кожної людини, Ісус так говорить про себе: "Я – шлях, істина і життя!" [Іван Павло II "Євангеліє життя" / пер. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич / ред. д-р теології о.Софрон Мудрий, ЧСБВ. – Львів : Місіонер, 2005. – с.5].

"Людина запитує не так про правила, які слід виконувати, – скоріше йдеться про те, як досягнути повний сенс життя. Запитати про добро по суті означає повернутися до Бога, повноти Добра" [Іван Павло II. "Сяйво істини" / пер. з англ. Д. Сов'як, / ред. Г. Кришталь, П. Гусак. – Львів: Місіонер. – п.9]. "Тільки Бог може відповісти на питання про добро, тому що Він є Добром. Однак Бог уже відповів на це питання, коли створив людину та у своїй мудрості й любові спрямував її до остаточної цілі через закон, вписаний у її серце (Рм. 2, 15), – "природний закон". Це не що інше, як світло розуму, влите в нас від Бога, завдяки якому пізнаємо, що треба робити й чого слід уникати" [Іван Павло II. "Сяйво істини" / пер. з англ. Д. Сов'як / ред. Г. Кришталь, П. Гусак. – Львів : Місіонер. – п.12].

Заповіді, що їх Ісус нагадає у Євангелії, оберігають "доброту" особи, образ Божий, захищають її блага. "Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідчи кривоприсяжно" – це моральні правила, сформовані у вигляді заборони. Негативний спосіб викладу з особливою силою наголошує на потребі оберігати людське життя, єдність подружжя, приватне майно, честь і добре ім'я людини.

Таким чином, Заповіді представляють основні умови любові до ближнього й водночас є підтвердженням цієї любові. Вони є першим, необхідним етапом на шляху до свободи, її вихідною точкою. "Початок свободи, – пише св. Августин, – це свобода від злочинів [...] таких, як убивство, перелюб, злодійство, обман, святотатство та ін. Коли хтось звільняється від такого зла (а кожен християнин повинен бути вільним від цього), тоді він починає підіймати голову до свободи. Але це лише початок свободи, а не досконала свобода..." [Іван Павло II. "Сяйво істини" / пер. з англ. Д. Сов'як, / ред. Г. Кришталь, П. Гусак. – Львів: Місіонер. – п.13]. У своїй подорожі до Бога, "єдиного, хто є Добрим", людина повинна вільно чинити добро й уникати зла. Однак для цього їй слід уміти відрізняти добро від зла.

Бог є абсолютним Духом – "Бог-Дух", Він є присутній у світі, а до певної міри, "іманентний", що проникає й оживляє його із середини. Це особливо стосується людини: Бог перебуває в людині як думка, совість, серце, є психологічною та онтологічною присутністю. Будучи створеною за образом і подобою Бога, людина отримує від Нього, як дар, здатність

спілкування з Ним як "я" і "ти". Людина отримує від Бога дар "Духа", який "досліджує все, навіть глибини самого Бога". Отож "Дух" від початку знає "таємниці людини" і тільки Він єдиний може допомогти здолати гріх, який є коренем усіх інших гріхів і, водночас, негасаючим вогнищем гріховності людини на землі.

Євангельське "переконування у грісі" під впливом Духа Істини не може здійснитись у людині іншим шляхом, як тільки шляхом сумління. Плодом правого сумління є передусім називати справжніми іменами добро й зло. Переконуватися у гріху, означає виявити зло, яке в ньому вміщується.

На жаль, наближення й присутність Бога в людині й у світі, натрапляє в нашій людській дійсності на опір і протиставлення. Опір стає конфліктом, бунтом на етичному ґрунті, через той гріх, який опановує серце людини, коли "тіло пожадає проти духа, а дух пожадає проти тіла" як було сказано, Дух Святий має "переконати світ" про цей гріх [Іван Павло II. "Господа Животворящего" – Львів: Місіонер, 2008. – с.68].

Кароль Войтила зазначає, що визнання свого гріха, і, що важливо, після глибокого розгляду своєї особистості – визнання себе грішником, здатним і схильним грішити, є першим основоположним кроком на шляху повернення до Бога. Дух приходить до людини для примирення з Богом, яке передбачає та включає в себе свідоме і рішуче відкинення гріха, в який впала людина. Покаяння є шляхом повернення людини до свого Отця. Плодом цього справжнього покаяння має бути єдність, взаємне прощення, братерські стосунки, діалог, молитва і повне прийняття дії Святого Духа в правді та істині. Примирення між людьми може бути тільки як результат відкупительної місії Христа, Котрий помер і воскрес, щоб перемогти царство гріха, відновити завіт із Богом, руйнуючи, таким чином, стіну поділів, котру гріх спорудив між людьми. Примирення тісно пов'язане з наверненням серця, що є єдиним шляхом до порозуміння між людьми [Іоан Павел II. "Постсинодальное обращение Reconcilia et Poenitentia o примирении и покаянии в миссии Церкви сегодня" / Иоан Павел II, Москва: Издательство Францисканцев – 1998. – с.6].

В. В. Подескуєва, студ., НМУ імені О.О. Богомольця, Київ
vikulya.krasina@mail.ru

БУДДИЗМ АБО ШЛЯХ ДЛЯ ОДНОГО: ФІЛОСОФІЯ ХІНАЯНИ

Якщо ви хочете стати на шлях буддизму, необхідно зрозуміти що означає ця філософія. Буддизм як і більшість релігій це досягнення психологічної і духовної цілісності, взаємодія між собою, з іншими людьми і вищою матерією.

Не слід підходити до буддизму тільки емоційно, або тільки через розум, або лише за допомогою медитації, або тільки активно-практично, – слід підходити до нього усіма цими способами. Наша природа включає

в себе всі ці аспекти – ми відчуваємо, думаємо, діємо, а іноді сидимо спокійно, – а тому слід підходити до буддизму через кожен з цих аспектів. Іншими словами, треба підходити до буддизму всім своїм єством.

Вчення або традиція, що нині зветься на Заході буддизмом, походить від переживання Просвітлення, досягнутого Буддою під деревом бодхі дві з половиною тисячі років тому. Саме він був першим, хто пройшов шляхом Хінаяна і розпочав її філософію.

Вчення буддизму викладено в ряді канонічних збірників, центральне місце серед яких займає палійській канон "Ти- питака" або "Трипітака", що означає "три кошики". Буддійські тексти спочатку записувалися на пальмових листках, які складали в кошики. Канон записаний на мові палі. Будда використовував мову образів, поезії, міфів і легенд. Деякі, однак, вважають, що буддизм висловлюється тільки мовою розуму.

"Ми повинні взаємодіяти зі своєю тінню – спостерігати за нею, розпізнавати її, приймати, а потім перетворювати в те, що тантрична традиція називає охоронцем, або захисником.

Ми повинні викликати матір-землю, що в поняттях аналітичної психології означає ставати обличчям до обличчя з анімою, а потім звільнити себе від неї, якщо мова йде про чоловіка: він повинен підняти в собі свою несвідому жіночність і органічно включити її в своє. Жінці ж необхідно виявити своє підсвідоме чоловіче і з'єднатись з ним.

Ми повинні вчитися у мудрого старця – іноді це буквально означає сидіти біля ніг учителя або хоча б мати перед собою якийсь ідеальний образ, якому потрібно слідувати. Кожному необхідно породити в собі молодого героя, або, іншими словами, створити ядро нового "Я", нового істоти ... У традиційному буддійському розумінні це означає породити себе як Будду або буддизм в собі [Сангхаракшита. Буддизм. Основы пути. – М.: Ясный свет, 1998. – С. 61].

В буддизмі вважають, що прихильності до наших власних вірувань і переконань – нездорові явища. Це не означає, що ви не повинні мати ніяких переконань, але не слід бути прив'язаним до них. Прихильність – ось ті кайдани, які приковують нас до колеса народження і смерті. У більшості випадків ми реагуємо на приємні відчуття палкою жагою: ми чіпляємося за них, хочемо зберегти їх назавжди і не бажаємо їх втрачати. Наша природна відповідь на приємне переживання – спроба повторити його. Це та згубна помилка, яку ми завжди робимо. Ми ніколи не згодні, щоб відчуття вільно спадало і йшло. Якщо ж відчуття неприємні, тоді інстинктивно і, можна навіть сказати, мимоволі ми намагаємося відштовхнути їх подалі від себе і не хочемо, щоб вони були при нас, намагаємося вислизнути від них.

Існують два шляхи влаштувати так, щоб слідом за відчуттям не з'являлося бажання і щоб колесо життя не вчинила свого чергового повороту. Є "раптовий шлях", коли колесо раптом одним махом розбивається на друзки, і є також "поступовий шлях", коли обертання колеса уповільнюють, приводячи його до повної зупинки [Кочетов А.Н. Буддизм. – М: Политиздат, 1968. – С. 84].

Більш вірним є поступовий шлях, коли ми бачимо свій повсякденний досвід в такому світлі, починаємо усуватися від нього. Ми відокремлюємо себе від нього і перестаємо занадто сильно про нього дбати. Ми починаємо розуміти: має бути щось більше. Ми замислюємося про духовне. Зрештою ми все більше і більше віддаємо наші серця необумовленому, духовному і позамежному, віддаляючись від своїх щоденних переживань.

Буддійське уявлення про свободу зовсім інше, відмінне від того, до чого звикли ми в межах нашого світогляду.

По-перше, є (сетовімумкі) – свобода розуму, що означає повну свободу від всіх суб'єктивних, емоційних або психологічних перекосів.

По-друге, є (панавімумкі) – свобода мудрості, що означає свободу від усіх невірних поглядів, будь-якого невідання, усією хибною філософією, всіх думок.

Саме ця тотальна духовна свобода – свобода розуму і серця на всій площині власного існування – і є мета буддизму.

A.I. Рома, студ., КНУТШ, Київ
romandri_anna@mail.ru

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ СВІТОГЛЯДНІЙ ДОКТРИНІ

Світ, в якому ми живемо, сповнений протиріч та неоднозначностей. Функціонуючи в ньому, спостерігаючи за життям інших та аналізуючи своє, кожен, відповідно до певних критеріїв, вимальовує власну картину світу, в якій завжди знаходиться місце для таких понять як добро і зло. Насправді, ці, на перший погляд, універсальні категорії – добро і зло – можна проінтерпретувати у будь-який спосіб. Як правило, вони вважаються абсолютними та сприймаються опозиційно: добро має суто позитивне забарвлення, а зло – негативне. В буденній свідомості ми сприймаємо добро – як щось блага, радісне, дещо, що приносить щастя, відповідно, зло – як щось неприємне та болісне, таке, що несе за собою страждання. Якщо проводити аналіз з точки зору християнської етики, то варто сказати, що, напевно, кожен віруючий християнин має надію, що все у світі впорядковано і гармонійно, добро завжди перемагає зло, адже за цим стоїть Всемиловитий Господь. Однак дивлячись на життєві реалії, нерідко виникає відчуття, що таке протистояння далеко не завжди закінчується тріумфом добра. Адже, попри красу природи, теплоту та щирість людських стосунків, всепереможної любові та добра, світ водночас сповнений болю, нещастя, несправедливості, пригнічення і беззаконня, тобто, зла. І логічно постає питання: якщо світ підпорядкований Всеблагому і Всемогутньому Господу, то як пояснити наявність у ньому зла та страждань? У 1710 р. у своїй роботі "Розвідок про Теодицею та Благо Боже, свободу людини і походження зла" Г.В.Ляйбніц

вводить поняття теодицеї. Теодицея (від грец. theos – Бог та dike – справедливість) – це "спроба примирити існування зла та недосконалості у світі з благом, премудрістю, всемогутністю та правосуддям Творця" [Валяева Г.В. Проблема теодицеї в руской религиозной философии конца XIX – начала XX вв.], так би мовити, виправдання Бога. Її особливість полягає в тому, що усі дослідження представлені через категорії "добро", "зло", "Бог". Проблема теодицеї порушує не лише співвіднесення добра і зла, але й такі одвічні запити, як сенс людських страждань, проблема гріха та його спокутування, справедливого покарання та винагороди, свободи волі та свободи вибору, міри відповідальності людини за власні вчинки та шляхи протистояння злу.

Вагомий внесок у спроби розв'язання проблеми теодицеї внесли релігійні філософи Російської імперії XIX-XX ст. В. Соловйов, Н. Бердяєв, Н. Лосський, Е. Трубецькой, І. Ільїн та П. Флоренський. Характерною спільною рисою для цих мислителів є заперечення онтологічного статусу у зла, на відміну від добра. Тобто, зло, на їхню думку, – це або "недостатність" добра, або відсутність, або ж його інша сторона. В такому випадку, якщо зло само по собі не існує, воно має мати певне джерело або вмістилище. Бердяєв називає основною причиною зла хибне самоствердження творіння, духовну гордість, яка вбачає джерело життя не в Бозі, а в самоті, в самому собі [Бердяєв Н. А. Философия свободы – М., 2007]. Ільїн говорить про те, що злом є "живуще в нашій душі пристрасне тяжіння до розгнужданості, до розгулу дурних страстей, що веде до духовного розпаду особистості, розпаду її духовного "кістяка"" [Ільїн І. А. О сопротивлении злу силой – М.: Республика, 1995]. На думку Соловйова "зло означає страждання живих істот і порушення ними моральнісного порядку" [Соловйов В. С. Оправдание добра: нравственная философия – М.: Академический проект, 2010]. Зло можна класифікувати так: фізичне (біль, страждання), природне з (природні катаклізми), метафізичне (як активно діюче начало, яке виражається у несправедливості світового порядку) та духовне або моральне (гріх). Можна припустити, що кожна з цих категорій експлікує причинно-наслідковий зв'язок з іншими. Наприклад, моральне зло існує внаслідок того, що існує зло метафізичне, або ж духовне зло є причиною зла фізичного та природного. Однак в будь-якому випадку здається, що сама наявність зла заперечує всемогутність Творця, адже, якщо Він є Всемиловитим, то чому нехтується справедливість, страждають добрі люди, а злі залишаються непокараними? Розуміння моральної відплати за зло – річ досить релятивна, адже, по-перше, кожен має суб'єктивне сприйняття справедливості, по-друге, людське життя є доволі коротким, і не завжди ми можемо прослідкувати правило "що сіємо, то й жнемо" на дії миттєво, по-третє, для християнської доктрини досить вагому роль у формуванні долі відіграє концепція родової відплати, тобто, за гріхи батьків можуть розплачуватись діти, або навіть нащадки декількох наступних поколінь. Лосський припускає,

що, маючи справу зі складними механізмами та процесами життя, дуже легко помилитися й не розгледіти зла, замаскованого під добро, і так само не помітити добра, непомітного недоволіків. "Що робило би твоє добро, якщо б не існувало зла?" – питання булгаківського Воланда є доволі доречним, адже зло може слугувати каталізатором для усвідомлення того, чим насправді є добро. Щоб уникнути непорозуміння, Лосський пропонує утвердити абсолютну міру добра, якою є Бог: "Бог є саме Добро у всеосяжному значенні цього слова: Він є сама Істина сама Краса, Моральнісне Добро, Життя..." [Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994].

Однак ми можемо припустити, що добро і зло – не опозиції, а полюси єдиного цілого. Можливо, світ навколо нас і досконалий, але недосконала сама людина. І в силу своєї природи вона чомусь не може дійти певних висновків, не пройшовши життєвих випробувань. Страждання даються людині не для того, аби вона перетворилася на безвольну рабу власних страждань, а для того, щоб вона замислилась, адже саме душевний біль спонукає до каяття та духовних пошуків. Шляхом страждання відбувається очищення. В християнській доктрині головним завданням людини є збереження своєї душі, яке реалізується шляхом протистояння злому, щирої любові, милосердя, всепрощення та культивування добродійностей. Через страждання Господь призиває людину до Себе та спонукає замислитись. "Якщо б не було зла, що вражає наш світ, то людство задовольнялось би природним світом. Природний світ, вільний від всякого зла та страждань, став би єдиним божеством для людини. Якщо б не було зла і породженого ним горя, то не було б й потреби позбавлення" [Бердяев Н. А. Философия свободы – М., 2007]. Православна енциклопедія трактує зло як характеристику падшого світу, яка пов'язана зі здатністю розумних істот, наділених свободою волі, ухилятися від Бога. Ключовий момент полягає у свободі волі, коли людина сама має зробити вибір на користь певного вчинку. Достоевський говорить, що джерелом зла може бути лише вільна у своєму виборі особистість. Це, до речі, вдало вписується в концепцію Божественного провидіння: існує Божий замисел стосовно місця людини в цьому світі, і Господь її веде по життю, при цьому людина завжди має вибір вчинити так або інакше, однак, не залежно від цього, своє призначення вона вже отримала. Завдання людини полягає в тому, щоб інтуїтивно відчувати цей поклик, і в такому разі воля самої людини співпадатиме з Божим промислом. Проте з певних причин люди не можуть або не хочуть відчувати його, нерідко навіть всіляко йому противляться, і в такому випадку життя складається всупереч очікуванням, що є причиною розчарування.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ П. ТІЛЛІХА

Ім'я Пауля Йоханнеса Тілліха входить в список найвідоміших теологів ХХ століття. Це – німецько-американський протестантський теолог і філософ-екзистенціаліст, представник діалектичної теології, який прагнув створити "теологію культури". Як теолог він найбільш відомий своєю головною тритомною працею "Систематична теологія" (1951-1953), що розкриває "метод кореляції", за допомогою якого Тілліх прагнув витлумачити християнські символи одкровення як відповіді на питання про людське буття, порушених ще екзистенціалістами [Tillich, Paul Johannes Oskar. The Concise Oxford Dictionary of World Religions // Ed. John Bowker. – Oxford University Press, 2000. – Р. 335]. Під час викладання в університеті Марбурга (1924-1925) можливо, що він особисто спілкувався з М. Гайдеггером. Глибинні питання людського існування, пошук сенсу, протест проти сприйняття людини як всього лише частини всеосяжної механістичної реальності – всі ці теми не просто близькі Тілліху, а становлять суть його богослов'я.

Тілліх виділяє одне питання, яке, на його думку, знаходиться в центрі уваги як філософії, так і богослов'я. Питання "що є буття?", яке народжується у сучасної людини через тривоги перед обличчям небуття, смерті, неіснування. Питання про буття – як онтологічне, так і екзистенціальне. Це питання може задати тільки людина, тому що тільки вона може трансцендувати реальність, тобто вийти за її межі. "Бути людиною – означає ставити питання про власне існування" [Тілліх П. Систематичная теология / Тиллих П. – Т. 1. – М., СПб., 2000. – С. 65]. Міркуючи про буття і небуття, людина приходить до усвідомлення своєї кінцівки, до почуття відчуження від світу і себе самої.

Проблема небуття виникає неминуче, тому що всі люди підпорядковані категоріям існування, тобто часу, простору, причинності, сутності. Значення первородного гріха для Тілліха полягає не в передачі гріха і провини від Адама всім людям, а в тому, що всі люди підпорядковані відчуженню. Людина, яка не бачить цієї проблеми, обманює сама себе.

Природно, що людина намагається подолати відчуження, загрозу небуття і кінцівки. Тілліх говорить про шість способів самопорятунку: законницький (людина намагається виконувати якісь приписи), аскетичний (людина намагається заперечувати кінцеву реальність), містичний (людина намагається виконувати тілесні і душевні вправи), сакраментальний (людина вірить, що спасеться через таїнства), доктринальний (людина вірить, що спасеться через правильне вчення) і емоційний (людина намагається пробудити в собі "правильні почуття"). Але всі ці спроби марні; вони не приносять єдності з Богом. Вони не дають задовільної відповіді на головне питання.

На питання Тілліха "що є буття?" є теологічна відповідь: Сам Бог. "Бог – це відповідь на питання, ... закладена в бутті". Тілліх переконаний, що якщо починати не з питання про людину, а прямо з Бога, тоді це поняття – "Бог" – не буде зрозуміле сучасним людям. Тільки усвідомивши свою кінцівку і загрозу небуття, людина може зрозуміти, що означає Бог і для чого Він потрібен [Тиллих П. Систематичная теология / Тиллих П. – Т. 1. – М., СПб., 2000. – С. 65]. Богословська відповідь полягає в тому, що Бог є сила буття, яка протистоїть небуттю. Бог є підстава буття, з якого виходить і в якому бере участь всяке буття. Сам же Бог не є просто "якесь" буття, відмінне від інших. Він не є також "найбільше" або "найдосконаліше" буття. Це б поставило Його в ряд з іншими істотами. Бути "чимось", бути "особистістю", бути "індивідуальністю" – значить бути кінцевим. Але Бог нескінченний. Тому Тілліх вважає, що Бога краще назвати само-буттям.

На думку Тілліха, якщо хтось говорить, що Бог існує, або тим більше намагається довести це, він суперечить сам собі. На думку Тілліха, "Бог не існує ... Доводити, що Бог існує, – значить заперечувати його" [Тиллих П. Систематичная теология / Тиллих П. – Т. 1. – М., СПб., 2000. – С. 203]. Тілліх має на увазі, що Бог якісно абсолютно відрізняється від будь-якого буття, всякого творіння, будь-якого існування. Він – Абсолютно Інший.

Тілліх намагається зберегти як можливість говорити про Бога (через символи), так і Його радикальну трансцендентність. Суть відомої фрази "Бог над Богом теїзму" полягає саме в тому, що Бог теїзму (Особистісний Бог) – лише символ Бога-Абсолюту [Бинцаровский Д. История современного богословия. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016. – С. 238].

Оскільки Бог є підстава буття, то все людство (і взагалі все існуюче) бере участь онтологічно у Бозі, об'єктивно, просто в силу свого існування, хочуть цього люди або не хочуть, знають про це або не знають.

Тілліх вважає, що богослов'я може дати відповідь на екзистенціальне питання людини саме тоді, коли пояснить Євангеліє як звістку про "Нове Буття" [Тиллих П. Систематичная теология / Тиллих П. – Т. 1. – М., СПб., 2000. – С. 53]. Тілліх говорить про Ісуса як Христа, підкреслюючи таким чином, що Христос (Месія) – це не ім'я, а титул. Хоча Ісус як Христос є реальність Нового Буття, це не означає, що Він не підпорядкований умовам існування. Як і всі люди, Він "відчуває на собі всі наслідки екзистенціального відчуження" повинен відчути тривогу Своєю кінцівки і померти [Тиллих П. Систематичная теология / Тиллих П. – Т. 2. – М., СПб., 2000. – С. 406]. І в той же час Він долає відчуження. У цьому парадокс християнства: Христос є і жертва, і переможець екзистенціального відчуження. Символом Його підпорядкування існуванню є хрест, а символом Його подолання існування є воскресіння.

На питання як саме проблеми людини – відчуження, конфлікт, саморуйнування – подолані в Ісусі як Христі Тілліх стверджує, що "подолання екзистенційного відчуження ... не скасовує кінцівки і тривоги". Вони просто включаються в єдність з Богом. Нове Буття – це відновлена єдність

людини і Бога [Бинцаровский Д. История современного богословия. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016. – С. 267].

Таким чином, П. Тіллх вважає, що теологія повинна використовувати великий і глибокий матеріал екзистенціального аналізу в усіх сферах культури. Але теологія не може використовувати його шляхом простого прийняття. Теологія повинна зіставити його з тією відповіддю, яка укладена в християнській вісті. Зіставлення екзистенціального аналізу з символом, в якому християнство висловило свій граничний інтерес, і є метод, що відповідає вісті Ісуса як Христа, і трагічного стану людини який відкривається сучасній культурі.

Є. Д. Сороченко, студ., КНУТШ, Київ
soroka721@mail.ru

ФЕНОМЕН АСКЕТИЗМУ У РЕЛІГІЙНИХ СИСТЕМАХ ІНДІЇ

В сучасному поліконфесійному світі, актуальність теми дослідження розкривається в тому, що аскетизм, відіграє та відігравав важливу роль у релігійних системах як Сучасної так і Стародавньої Індії. Феномен аскетизму не тільки відкриває шляхи для глибшого пізнання релігійно-філософських систем різних релігій та філософських напрямів індії, а й дає змогу порівняти релігії Індії з іншими світовими та національними релігіями, на основі наявності в них феномену аскези.

Для західних людей чисто аскетична практика як і раніше залишається екзотикою, на відміну від йоги, що отримала широке розповсюдження в західному світі. Нині, відношення соціуму до аскетизму варіюється від прийняття та розуміння з одного боку, до повного відторгнення та огиди з іншого(наприклад дігамбари).

Аскетизм – це складова релігійних систем Індії, таких як: брахманізм, індуїзм, джайнізм і буддизм. Особливістю є те, що кожна із релігійних систем має свою особливу інтерпретацію цього елементу, від тапасу до вседозволеності. Головний сенс цього стану – неприв'язаність до речей, місця, часу і т.п., словом відсутність зовнішньої точки опори і повне зосередження на своєму внутрішньому "я". Зародження індійського аскетизму можна простежити до Вед, хоча сама ведійська релігія – цілком земна і прагматична.

Функціональна специфіка аскетизму закладається у тому, що він відіграє роль тривалої індивідуальної практики звільнення від кармічного впливу, що бере свою основу з філософії релігійної системи. Ця практика є індивідуальною, проте деякий період часу аскет може жити у соціумі, в залежності від релігійної системи. Ще однією з головних функцій аскези є диференціація на її основі віруючих. Від виду аскези варіюється сан і відношення інших як аскетів, так і звичайних людей. В Індії аскетизм був не просто деякою альтернативою звичайної релігійності (мир-

ської релігійності), але найважливішим і практично єдиним джерелом ідеалів і норм всього релігійного життя цього субконтиненту.

Далеко не всі великі релігії мали так чи інакше інституалізувати традицію аскези (наприклад, ні шиїти, ні суніти не бачать ніякої потреби в спеціальній аскетичній практиці, оскільки їх звичайне життя і так досить регламентована), а в тих, в яких вона в тій чи іншій формі присутня (християнство, суфізм, іудаїзм), її розглядають швидше як опцію в рамках панівної церкви (православ'я, католицизму).

В Індії аскетизм був не просто деякою альтернативою звичайної релігійності (мирської релігійності), але найважливішим і практично єдиним джерелом ідеалів і норм всього релігійного життя цього субконтиненту. У жодній іншій релігійній традиції аскетизм не грав такої важливої парадигмальної ролі і не приймав такого масового і систематичного характеру. Основні релігійно-філософські напрямки зародилися і розвивалися саме в середовищі аскетів, хоча в ході своєї історії і виходили за його межі.

Аскетами були Махавіра, засновник джайнізму, Макххалі Госала, засновник адживікі, Будда Шак'ямуні, засновник буддизму, мислителі упанішад, які створили моністичну доктрину тотожності індивідуальної та світової душі (Атмана і Брахмана), а в більш пізні часи – багато хто з авторитетних мислителів, засновників релігійно-філософських шкіл: Шанкара, Рамануджа, Сурешвара, Мадхусудана Сарасваті, а також більшість буддистських і джайніських авторів, про життя яких нам відомо не так багато. Незаперечною умовою аскетизму в Індії, як і в релігійних традиціях інших регіонів, був радикальний розрив з суспільством, відмова від соціальних, релігійних та особистих зобов'язань і культивованих в суспільстві цінностей і готовність цілком присвятити себе пошукам ідеального внутрішнього стану, який робив аскета невразливим в щодо всіх можливих опозицій: спеки та холоду, голоду і спраги, задоволення і страждання, бажання і відрази, багатства і бідності, а в релігійному плані – виводив за межі протилежностей чистого і нечистого, праведного і неправедного, належного і не належного, добра і зла.

На відміну від інших традицій, в яких переважна більшість, тих хто практикував аскезу, відмовилися від світу, жили в монастирях або у відокремлених притулках, в Індії відлюдники більшу частину року вели бродячий спосіб життя і тільки в період мусонів оселялися в якомусь певному місці, не обов'язково в групах або в одному і тому ж місці. Шлях відлюдника був перш за все шляхом одинаки-індивідуаліста, який покладался на самого себе і прагне, як правило, не дуже залежати від сторонньої допомоги (відносини вчителя-учня існували і в середовищі аскетів, але вони відрізнялися більшою лояльністю, ніж в традиційному брахманізмі). Навіть коли відлюдники об'єднувалися в громади – це було лише тимчасове об'єднання одинаків. Розподіливши між собою різного роду обов'язки, вони могли зосередитися на своєму особистому самовдосконаленні. Судячи з того, що статuti аскетичних громад Індії містили величезну кількість правил і регламентацій, притирання одина-

ків один до одного і їх пристосування до аскетичного способу життя було справою нелегкою.

В очах мирян аскети були героями умертвіння плоті і перемоги духу над обмеженістю матеріальних умов. Їх присутність була свого роду гарантійним знаком духовної чистоти не тільки тієї чи іншої релігійної доктрини, а й релігійного укладу як такого. І цей стан речей залишалося незмінним протягом багатьох століть. Не випадково Ганді зумів привести Індію до її незалежності саме як аскет. Для індійської культури образ традиційного аскета (садху) був і залишається свого роду фігурою уніфікації – поверх кастових, расових, національних, релігійних, майнових та інших бар'єрів.

С. Д. Стефанов, асп., КНУТШ, Київ
takagero69@ukr.net

СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ II ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Період після Другої світової війни був ознаменований інтернаціоналізацією католицького соціального вчення. Документи, що з'явилися в цей час, свідчать про організацію міжнародного співтовариства, про винесення вимог соціальної справедливості на міжнародний рівень і про моральні питання щодо війни і ядерної зброї. Перша енцикліка Іоанна XXIII, *Mater et magistra* (1961), звертає суспільну увагу на збільшення прірви між багатими і бідними. Енцикліка підкреслює соціальні функції приватної власності і закликає до реконструкції суспільних відносин. *Racem in terries* (1963), енцикліка Іоанна XXIII про мир, була закликом, до всіх людей доброї волі. Папа закликав заборонити ядерну зброю, підкреслюючи відповідальність кожної людини у справі захисту життя.

Соціальне вчення II Ватиканського собору було відображено в двох документах, що з'явилися в 1965 році. Душпастирська конституція *Gaudium et spes* розглядала варіанти соціальної справедливості як частину місії церкви. Декларація про релігійну свободу *Dignitatis humanae* була одним з найбільш спірних документів собору. Її першоваріант написав Джон Кортні Мюррей, американський єзуїт, якому Рим в 1950 році заборонив публічні виступи, але який був запрошений на другу сесію собору за наполяганням кардинала Френсіса Спелмана з Нью-Йорку [Timothy G. McCarthy, *The Catholic Tradition: Before and After Vatican II*, Chicago: Loyola University Press, 1994, 251].

"Справедливість у світі" 1971 року, документ III Асамблеї Синоду єпископів, об'єднав євангелізацію із зобов'язанням перетворення світу. У цьому документі дії в інтересах справедливості і участь в перетворенні світу цілком і повністю представляються істотною частиною проповіді Євангелія. З 1971 року і до цього дня триває період розвитку католицького соціального вчення. Даний період в першу чергу має

справу з дедалі більшою прірвою між багатими і бідними, з проблемами, пов'язаними з науково-технічним прогресом, перегонами озброєнь, пригніченням одних людей іншими, а також включає в себе критику як комунізму, так і капіталізму.

Octogesima adveniens 1971 року, послання Павла VI кардиналу Морісу Руа, голові Папської ради "Справедливість і мир", присвячене проблемам які з'являються внаслідок виникнення урбанізації, і включає питання про становище молоді, жінок та бідноти. Грегорі Баум відзначає в папському посланні три важливих пункти. По-перше, воно визнає соціалізм можливою для католика позицією. По-друге, в ньому обирається більш тонкий підхід до марксизму, який відкидається як цілісна філософська система і як політична форма правління, яку асоціюють з диктатурою, але визнається доцільною в якості форми соціального аналізу, хоча і повинен застосовуватися вкрай обережно. І нарешті, по-третє, енцикліка приймає і схвалює критичну функцію "утопії", яка може стати причиною зародження нового бачення альтернативного суспільства (це запозичення у марксистського філософа-ревізіоніста Ернста Блоха)[Gregory Baum, Faith and Liberation: Development Since Vatican II, Gerald M. Fagin, ed., Vatican II: Open Questions and New Horizons, Wilmington: Glazier, 1984, 90-93].

Апостольське звернення Папи Павла VI про євангелізацію, *Evangelii nuntiandi* (1975) підкреслює, що євангелізація має і соціальний додаток, так само, як особисте. Перше включає в себе захист прав людини, сімейного життя, миру, справедливості, всебічного розвитку і звільнення. Папа пише про нерозривний зв'язок між євангелізацією і звільненням, так як особистість, яка є об'єктом євангелізації – це не абстрактна істота, а людина, підвласна соціальним і економічним умовам. Він зауважує, що хоча деякі з світських спільнот жорстко критикують церкву і її ієрархію, інші спонукають церкву до зростання і цілком можуть бути полем для євангелізації. Євангелізація – це саме серце місії церкви. Відповідальність за неї лежить на помісних церквах в тій же мірі, як і на вселенській Церкві. Всі християни повинні відігравати важливу роль в євангелізації.

Від початку собору ряд національних та регіональних єпископських конференцій випустили важливі документи і пастирські послання з соціальних питань. Навіть якщо ці документи і не є частиною офіційного магістеріуму, вони вже зіграли важливу роль у розвитку суспільної свідомості католиків[Sean McDonagh, *The Greening of the Church*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990, 175]. Перше післясоборне засідання Конференції єпископів Латинської Америки (CELAM II) відбулося у Медельїні (Колумбія) у 1968 році. Зустріч стала поворотним пунктом для церкви Латинської Америки, так як єпископи почали думати про життя своїх країн в світлі рішень собору, про соціальне вчення церкви, яке пізніше стало відомо під назвою: богослов'я звільнення. Шістнадцять документів конференції в Медельїні відзначили основні проблеми Латинської Америки, які полягають не в економічній відсталості а у ситуації соціа-

льної несправедливості, яку можна назвати "інституційним насильством". Єпископи вимагали солідарності церкви з бідними – істинної солідарності, яка буде включати в себе перерозподіл благ – і пробудження свідомості з боку самих бідних, щоб вони починали нести відповідальність за власне життя.

Систематичний огляд католицького соціального вчення виділяє такі основні принципи: *гідність людської особистості, важливе значення спільноти, загальне благо, справедливий розподіл благ, пріоритет праці над капіталом, право на участь, принцип субсидіарності, обмежене право на приватну власність, обов'язки по відношенню до бідних*. [Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Пер. с англ. (Серия "Современное богословие"). – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – с. 220-222].

Для католиків є данністю переконання, що Бог говорить через церкву, хоча і не виключно через неї. У ситуації, коли людина не може у згоді із своєю совістю прийняти що-небудь з вчення церкви, після достатнього часу, проведеного у молитві, вона повинна послідувати за голосом совісті. Але сьогодні необхідно зазначити і право церкви на вчителювання, і обов'язок католиків визнавати її вчення. Якщо магістеріум повинен сприйматися як вірний, щоб бути ефективним у житті церкви, то єпископи церкви, які формулюють вчителювання, повинні відігравати важливу роль, через поширення Євангелія впливаючи на вирішення питань, що постають перед церквою у сучасному світі.

А.Ю. Стрелкова, канд. філос. наук, ІФ ім. Г.Сковороди НАНУ, Київ
anastasia3141@gmail.com

НІЦШЕ І БУДДИЗМ

Яке місце посідав буддизм у філософії Ніцше? Ніцше буддистом не був. Більше того, він був зятим супротивником "великих релігій", в ряду яких поруч з християнством стояв для нього і буддизм. Однак, ставлення Ніцше до буддизму було принципово неоднозначним. В "Антихристі", в одному з найбільш розлогих уривків у творах Ніцше, який присвячено безпосередньо буддизму, зіставляючи буддизм з християнством, він говорить (№ 20): "Обидві [релігії – християнство і буддизм – А.С.] належать до нігілістичних релігій, як релігії *décadence*, й обидві напролюд несхожі одна на одну. ... Буддизм у сто разів реальніше за християнство, – він являє собою спадок об'єктивної й холодної постановки проблеми, він з'являється після філософського руху, що тривав сотні років; з поняттям "Бог" вже було покінчено, коли він з'явився. Буддизм є єдиною істинно позитивістською релігією, що трапляється в історії..." [Ніцше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ніцше Ф. Сочинения в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 645] (український переклад з

німецької див.: [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. — Київ: Дніпро, Київ: Основи, 1993. — С. 347–346]).

Отже, в межах одного абзацу Ніцше висловлює дві протилежні думки: з одного боку, буддизм, разом з християнством, належить до "нігілістичних" релігій, а з іншого боку, він є "єдиною істинно позитивістською" релігією в історії людства. У першому випадку ставлення Ніцше до буддизму є виразно негативним, у другому ж, цілком навпаки, надзвичайно позитивним. Чим же пояснюється така неоднозначність і яким було справжнє ставлення Ніцше до буддизму?

Європа часів Ніцше (1844–1900) лише починала знайомитися з буддизмом. Сам Ніцше дізнавався про буддизм у 70–80 рр. XIX ст., читаючи праці таких дослідників, як П. Дойсен та Г. Ольденберг, а також, значною мірою, завдяки інтересу до буддизму з боку Шопенгауера, під впливом і крізь призму ідей котрого Ніцше зацікавився східною думкою. До того ж, як вважають дослідники, Ніцше, цілком імовірно, міг знати санскрит, яким він міг оволодіти у 1865–1868 роках під час навчання у Ляйпцизі у першого вчителя М. Мюллера (1823–1900) Германа Брокгауза (1806–1877), і бути, таким чином, чи не найобізнанішим у царині буддизму представником тогочасної Європи [Benjamin A. E. Nietzsche and Buddhism // Journal of the History of Ideas. — 1983. — Vol. 44. — No. 4. — P. 673].

Утім, ознайомлення Ніцше з буддизмом обмежувалося раннім буддизмом [Braak A. Zen and Zarathustra Self-Overcoming without a Self // Journal of Nietzsche Studies. — 2015. — Vol. 46. — No. 1. — P. 2] й до того ж у його нігілістичній інтерпретації, яка отримала у науковій історіографії характерну назву "культу ніщо" — це була історичною перша спроба інтерпретації вчення буддизму у західній науці, і саме вона була панівною за часів Ніцше. Тож невидовижу, що у його творах терміни "буддизм", "ніщо", "нігілізм" і "нірвана", яка є вищою метою буддизму, згадуються майже весь час у парі, формуючи в нашій уяві образ суто нігілістичної релігії, метою якої є розчинення у таємничому, потойбічному, неживому Ніщо.

Однак нігілістична інтерпретація буддизму європейськими вченими була помилковою й була зумовлена неправильним розумінням центральної філософії буддизму — філософії "порожнечі" (*шуньята*), яку спочатку витлумачували як повне знищення, анігіляцію, буквально "ніщо" ("nothing", "nothingness"), отожднюючи з ним також буддійську нірвану. Подальші дослідження вказали на цю помилку і виправили її. Однак це відбулося вже після смерті Ніцше.

Згадки про Будду чи буддизм ми подибуємо у більшості праць Ніцше. Особливо багато їх у таких працях, як: "До генеалогії моралі" (10 випадків), "Антихрист" (16 випадків), у книзі "Жадання влади" (50 випадків). Це беззаперечно свідчить, про те, що Ніцше, не будучи буддологом, тим не менш надзвичайно серйозно цікавився буддизмом — як філософ. І хоча згадки про буддизм, як правило, є побіжними, промовистим є сам факт внутрішньої потреби, що її відчував Ніцше, у постійному зверненні до ідей буддизму.

Перевагами буддизму з точки зору Ніцше є: найвищий пріоритет пізнання істини, здоровий глузд, плекання ясності розуму і навичок логічного мислення, відсутність Бога, ідея страждання як онтологічної (а не моральної) категорії, практичне спрямування до самотрансформації людини, адогматичність та ін.

Паралелі у філософії Ніцше і буддизму можна простежити між: "вічним поверненням" і круговертю сансари, Заратустрою та ідеалом бодгісаттви в буддизмі магаяни, переоцінкою всіх цінностей та *шунья-вадою* ("вченням про порожнечу") Наґарджуни, негативним ставленням Ніцше до уявлення про душу та буддійським вченням про *анатман* ("відсутність я"), трьома стадіями трансформації людського духу (верблюд – лев – дитина) у "Так казав Заратустра" і трьома рівнями буддійської філософії порожнечі (речей, понять та свідомості), "надлюдиною" та буддою тощо. Особливо яскраво простежуються паралелі з дзенбуддизмом: відсутність остаточної мети в дзен і постійне самоперевершення у Ніцше, можливість досягнення найвищої мети (просвітлення) не виходячи за межі звичайного феноменального світу, наголос на практиці, відкидання авторитетів, принцип неприв'язаності, неприпустимість страху та зупинки тощо.

Отже, ми можемо стверджувати, що вплив буддизму на Ніцше є беззаперечним і значним. Більше того, саме тут шукав Ніцше свій ідеал. Причому не маючи у своєму розпорядженні достатніх відомостей для формування адекватного уявлення про буддійську філософію, Ніцше тим не менш "передчував" майбутні відкриття буддологів, виходячи з сутності цього вчення, яку він талановито вхопив за допомогою свого "транс'європейського ока". Цим, власне, і пояснюється суперечливість висловлювань Ніцше про буддизм, з якою ми стикаємося у його працях.

Мабуть, найкраще характеризують ставлення Ніцше до буддизму його ж власні слова (афоризм №44 зі збірки "Böse Weisheit: Aphorismen und Sprüche"): "... я міг би стати Буддою Європи: що, звісно, було б антиподом індійського" [Ніцше Ф. Злая мудрість. Афоризми и изречения // Ніцше Ф. Сочинения. – Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 728].

І.О. Усачова, Київ
ivana92@ukr.net

ВНУТРІШНІЙ ПОГЛЯД ЛЮДИНИ ЗА С.ФРАНКОМ І АРХІЄПІСКОПОМ ЛУКОЮ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИМ)

*"Коли люди втрачають віру в Бога,
вони починають вірити в усе інше"*
(Г.К.Честерон)

Напевно кожна людина так чи інакше задає собі таке питання : "У що і як я вірю?", "Яка суть в цьому?", "Який смисл в цьому житті?" Проте всі ці питання є ніби другорядні. А є ще одне важливе питання: "Що таке людина?", "Яке місце займає в цьому житті?"

Людина – як С.Франк в своїй книзі "Реальность и человек" відзначає – це певна незначна частина "об'єктивної дійсності" і незначна підпорядкована частина "світу", в якому і із якого вона народжується, в якому перебуває, в деякій мірі пасивно визначається спадковістю, вихованням, середовищем і всіма процесами та подіями цього оточуючого світу, при цьому активно змінюючи його.

Людина, як ми знаємо, поєднує в собі дві частини: природну і Божественну, які перетинаються і доповнюють одна одну. Тобто, людина, з одної сторони, маючи природний початок, входить до складу так званої "об'єктивної реальності", а іншої – оскільки для людини своє самобуття є реальність для самої себе, входить і до "світу реальності".

Проте, людина не просто складається з двох складових, це істота двоєдина: співіснування протидіє цих двох начал поєднуються з деякою гармонією, і ця єдність повинна бути врахована, як і подвійність. Співучасть в об'єктивній дійсності, що належить до світу, що визначає нашу душевно-тілесну природу, і одночасно виходить з Вищого світу, духовного нашого життя і вже в меншій мірі може знаходитися під контролем нашого внутрішнього, Божественного існування.

Отож, структура нашого буття дуже складна, антиномічна, і при будь-якому спрощенні його схематизація порушується.

Тим людина і виокремлюється від тварин, що має свій "внутрішній світ", може міркувати і давати оцінку, бути розсудливою, може абстрагуватися від усього, що оточує. Людина, знаходячись в цьому світі, оцінює і робить його таким, яким вона його бачить, підлаштовуючи його під себе. Але насамперед, щоб оцінити щось, людина ніби "пропускає" все через себе, через своє серце. І тут серце виступає як свідомість людини.

Сутність людини полягає в тому, що у всякий момент пізнання самого себе людина ніби "трансцендентує" за межі цього світу, включаючи в своє буття інший сенс. Це смисл є актом самопізнання, який пояснює усю тайну людини як особистості. А в акті самопізнання людина лише сама може дивитися на себе з середини і давати оцінку. Тут людина одночасно і пізнає себе, і є пізнаваною, себе оцінює і дає оцінку, для себе є суддя і судить інших.

"За будь-якою дією стоїть духовна мета, духовний смисл – видимий іншим чи ні, усвідомлений чи ні, але – стоїть." [Глушченков В.А. Панагия и белая мантия. Святитель Лука – взгляд в будущее. – М.: Издательство Московской Патриархии " ТРОИЦКОЕ СЛОВО", 2001. – С.150].

Святитель Лука в своїй книзі "Дух, душа і тіло" відзначає, що людина складається з трьох сфер: духа, душі і тіла. Тіло – це те, що поєднує людину з природою, душа – з тваринним світом, і лише дух – є те, що відрізняє людину від тварин. Дух безсмертний і передбачає появу людини. Дух тісно пов'язаний з процесом пізнання, тому що дух і душа при житті людини нерозривно і тісно пов'язані між собою. "Між тілом і духом існує постійний зв'язок і взаємодія. Все, що відбувається в душі людини протягом її життя, має значення і необхідне лише тому, що будь-яке життя нашого тіла і душі, усі думки, почуття, вольові акти, що мають початок в сенсорних

сприйняттях, тісно пов'язано з життям духа. В душі відбиваються, його формують, в ньому зберігається усі акти душі і тіла. Під їх формуючим впливом розвивається життя духу і його спрямованість в сторону добра чи зла"[Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). ДУХ,ДУША,ТЕЛО. У.: Свято-Покровский Голосеевский монастырь,2012. – С. 121]

Людина по своїй суті конкретною сферою реальності, тим, що ми називаємо своїм "Я". Уся повнота живої реальності, яку людина не бачить ззовні, а має в собі – є так називаний внутрішній погляд, "внутрішнє життя" людини. С.Франк розрізняє "душевне" і "духовне" життя людини. "Душевне життя" – є прояв внутрішнього переживання спрямований на зовнішній світ. Якщо казати, наприклад, про наші фізичні болі, радощі, пристрасті – все це прояв зовнішнього характеру і є переживання периферичного типу. Це переживання, які виникають самі по собі і стають для людини "об'єктивною" дійсністю, яку людина споглядає. Проте "духовне життя", внутрішня реальність – це не лише зовнішні якісь переживання. Це переживання, які не можна передати словами. Тут людина лише сама може відчувати те, що в її серці.

Проте не треба виокремлювати "душевне" і "духовне" життя як щось зовсім протилежне одне одному. Натомість, ця відмінність є не стільки в "об'єктивному" змісті, скільки в самому переживанні. Один і той же прояв людини, тобто певне переживання, є як об'єктивно-внутрішнє, так і глибоко-внутрішнє.

"Духовне життя" – це взагалі сфера, що виходить за межі об'єктивної дійсності, і яка належить до тої внутрішньої, саморозкриваючої, само собі даної реальності, що не належить зовнішньому спогляданню.

Більшість людей в світі розуміє своє відчуття і переживання, і з чим все пов'язано, але оскільки вся їхня увага направлена на зовнішній світ, то і приписують все об'єктивним причинам і переживанням, що утворює для них якусь зовнішню тінь, яка супроводжує їхньому внутрішньому життю. Для таких людей їхня самосвідомість буде розділятися на: "Я", "самість", "первинна реальність". Проте як би все не розділяли "Я" є і буде носієм деякої самотутнього, прихованого від інших "Вищого світу реальності".

Життя людини – це нескінченна боротьба, це нескінченна рівновага між світом фактичним і світом ідеально-верховним, яка то порушується, то відновлюється.

Дивлячись на погляди С.Франка і Св.Луки, то можна відзначити, що вони дуже співпадають між собою. С.Франк значну частину своєї наукової діяльності приділяє проблемі метафізиці всеєдинства та Боголюдини. Розглядає ідею Бога, як першопочаток реальності і вища абсолютна цінність.

Так і Св.Лука, будучи лікарем-хірургом, і в той же час священнослужителем велику увагу приділяв людині, а саме внутрішньому погляду людини, говорячи про "дух", "душу" і "тіло" як щось одне ціле і нерозривно пов'язане між собою.

Отже, як для С.Франка, так і для Св.Луки людина, як Боже створіння, повинна весь час розвивати свій внутрішній світ, що направлений до Бога.

Отож, "душа" людини, її внутрішнє життя є важливішою за усі багатства цього світу. Адже все зовнішнє і об'єктивне існує для людини, доступне людині і має значення лише до цього зовнішнього світу – буття, яке безпосередньо має значення до самої людини в цьому світі. Але це не внутрішній світ, не внутрішнє буття, а лише зовнішні прояви. Проте наше "справжнє" буття безпосередньо розкриває повну реальність внутрішнього життя особистості. І тому зовнішнє буття підпорядковується безпосередній реальності. А там де відсутня усяка свідомість, усяке усвідомлення внутрішньої реальності, там ми маємо справу зі знеособленою особистістю.

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

ТЕОЛОГІЧНА СПАДЩИНА А. ЛУАЗІ: НОВИЙ ПОГЛЯД НА ВІРУ, ДОГМАТИ І ЦЕРКВУ

Серед католицьких модерністських авторів особливу увагу слід приділити Альфреду Луазі (1857-1940), французькому екзегету, прихильнику історико-критичного підходу до Біблії та нової ісагогіки, його вважають одним із найбільших "деміфологізаторів" у католицькій традиції [Кирилова О. Сто років католицькому модернізму: від луазистів до журнаменто / О. Кирилова // Католицизм: традиція і сучасність: Матеріали VIII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. Л. Д. Владиченко, В.Л. Хромець ; Молодіжна асоціація релігієзнавців. – Київ : Б.в., 2010. – с. 153]. А. Луазі отримав широке визнання як інтелектуальний лідер модерністського руху в католицькій церкві, а також як один з провідних біблеїстів свого покоління. Свої погляди А. Луазі відобразив у низці праць, де обґрунтовував необхідність застосовування до вивчення Писання і християнської історії наукових методів: "Історія канону Старого Завіту", "Критична історія тексту і версій Старого Завіту", "Вавилонські міфи і перші розділи Книги Буття", "Релігія Ізраїлю", і особливо "Євангеліє і Церква", яка "позначила початок модерністської кризи в римському католицизмі" [Метель О. Концепция происхождения христианства Альфреда Луазы / О. Метель // "Белые пятна" российской и мировой истории. – Вып. 5-6. -2012. – с. 29]. Книга, де остаточно відкидається консервативний богословський підхід, стала сенсацією і викликала значні суперечки в католицькому середовищі. У своїй праці А. Луазі змістовно розділяє – Євангеліє Ісуса та віру в Ісуса, що набула своєї соціальної оформленості в церкві [Loisy A. L'Evangile et L'Eglise [Електронний ресурс] / A. Loisy. – Paris, 1903. – 400 p. – Режим доступу : <https://archive.org/details/lvangileetlg00loisuoft> – Назва з екрану]. При

цьому у християнській традиції зберігається "Христос віри", образ, що зберігся завдяки євангельським оповідям та церковному переданню.

Полемізуючи з А. фон Гарнаком на сторінках своєї книги "Євангеліє і Церква" щодо витоків і природи християнства, А. Луазі відкидає припущення протестантського теолога про те, що існує радикальний розрив між Ісусом і Церквою, однак більш поблажливо він ставився до поглядів А. фон Гарнака щодо походження християнства та необхідності застосування критичних підходів до дослідження Писання та тлумачення Євангелій.

Багато уваги А. Луазі присвячує осмисленню поняття догми в історії християнства та її значенню в теологічному ракурсі. Він аргументує необхідність переосмислення євангельської звітки базуючись на тлумаченні догми. Католицький мислитель описує догматику церкви з історичної точки зору, тобто вона може змінюватись під впливом історії. Також і розуміння віри змінюється. Осмислюючи розвиток догматики в християнській вірі, А. Луазі наполягає на тому, що вона є змінною і гнучкою, оскільки її витoki походять від знання і завжди знаходяться під впливом історії. Формування догматики у християнстві базувалось на запозиченнях з філософії, що надавало особливого значення християнському вченню. Відтак догми як інтерпретації релігійних вірувань є змінними. Ця змінність догматики забезпечує можливості проявити Істину в різні часи і за різних історичних обставин. Істина є незмінною, а форми, в яких вона проявляється, і елементи, які її визначають, піддаються плину часу. Як справедливо підсумовує В. Долгов, для А. Луазі характерним є розуміння догми в еволюційному ключі, вона позбавлена надприродного походження і обумовлена історичним і культурним контекстом, а також характеризується постійним динамізмом, тобто оновлюється. Це робить значення догмату не є абсолютним, але відносним [Долгов В.Б. Католический модернизм: часть западного модерна или особая реакция на него / В.Б. Долгов // Грамота. – 2012. – № 12 (26): в 3-х ч. Ч. I. – с. 96]. В цьому положенні А. Луазі дуже близький до поглядів інших католицьких модерністів, таких як Е. Леруа, Л. Лабертоньер, М. Блондель та Д. Тіррел. А. Луазі описував християнство як живу віру, яка була змінена під впливом історії та зростання знань.

Для А. Луазі традиції є ключем до Євангелія, тому що єдиний спосіб пізнати Ісуса і інтерпретувати Царство Небесне – це є історія. Таким чином, при втраті будь-якої частини традиції втрачається і сутність Євангеліє. Католицький мислитель вбачає у розвитку церкви доказ місії Ісуса працювати над Царством Небесним, і воскресіння Христа робить це можливим. Євангеліє повинно змінитися під впливом історії і розвитку знань, оскільки змінюється людина.

А. Луазі не ставить собі за мету спростовування поглядів А. фон Гарнака, він чітко вказує, що основним для нього є з точки зору історії визначити взаємозв'язок і те, що об'єднує, Євангеліє Ісуса і католицизм. І для А. фон Гарнака і для А. Луазі сутність Євангелія Ісуса полягає у вірі в Бога Отця, яка проявляється через Ісуса Христа. Католицький

теолог підтримує протестантського в його спробі примирити християнську віру з наукою. Проте, він не згоден з науковим підходом А. фон Гарнака до екзегези Євангелія, оскільки вбачає небезпеки у такому тлумаченні. І натомість пропонує розглядати Євангеліє в історичному контексті, що передбачає знати Христа в тогочасній традиції. Суть християнства, для А. Луазі, проявилася в розвитку християнства.

І.В. Шавріна, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
Shavrina_irina@ukr.net

ПРОБЛЕМА ВДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДИНИ В ПРАВОСЛАВНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Однією зі складових сучасної кризи людства, яка має назву "глобальної", є криза уявлень про людину в цілому, про досконалу людину, зокрема. Духовна ситуація в сьогоденні безпосередньо пов'язана з проблемою людини, з питаннями про смисл та роль традицій. Відмова від загальнолюдських цінностей звужує обрії думок людини, а відхід від традиції призводить до втрати людиною відчуття власної цілісності. Сучасний світ абсолютизує цю розірваність людини, затверджує її як неминучість та даність, як свого роду атрибут людської природи. Не випадковим є те, що з'явилися філософські напрями і течії, що наголошують на відмові від індивідуальності, свободи та самостійності людини, від індивідуального пошуку цінностей та орієнтацій. Вочевидь, прояв інтересу до проблеми досконалої людини є закономірним та обґрунтованим.

Дослідницяка увага до проблеми людини передбачає, перш за все, звертання до праць таких представників філософської антропології, як Е.Агацці, А.Гелен, Г.Плеснер, А.Портман, Г.П.Рікман, М.Шелер, Р.М. Цанер та ін.. Цих авторів цікавлять такі питання, як природа людини, її походження, місце в світі та співвіднесеність зі світом тваринним. Інший акцент на розгляді проблеми людини можна побачити в працях представників релігійної антропології – М.Бубера, Г.-Е.Генстенберга, О.Дерісі, Л.Фарре та ін.. Представники цього напрямку в більшій мірі орієнтовані на проблеми істинності особистості, взаємовідносини між людьми, взаємовідносини Бога і людини, інші питання екзистенціально-го характеру.

Щодо богословських джерел, в яких аналізується проблема людини, то сьогодні актуалізація богословського матеріалу відбувається, головним чином, у сфері історії, культурології або соціальної філософії (В.Бібіхін, Б.Ємельянов, Л.Кришталева, В.Лісовий, М.Мусхелішвілі). Само по собі недостатнє введення у філософію богословського матеріалу пов'язано з низкою особливостей самого православного богослов'я.

Християнські інтуїції щодо природи людини в свій час зробили переворот у свідомості багатьох людей. Ідеї рівності всіх перед Богом, принципової спільності людей, унікальності та цінності кожної людини, мож-

ливості внутрішніх змін, можливості для особистого спілкування з Богом, любові Бога до людини, любові як ґрунту людських взаємовідносин і ціла низка інших положень християнської релігії не тільки кардинально змінили язичницькі уявлення про людину, але й постали основою як для західноєвропейської культури, так і для східноєвропейської. Ментальність людини Західної й Східної Європи ґрунтується на цих ідеях, вони, навіть, виявляються нормами життя.

В зв'язку з цим, необхідно звернути увагу на релігійні ідеї щодо проблеми людини. Релігія завжди оперує таким поняттям, як "абсолютні цінності", виступає як сфера функціонування цих цінностей. Сьогодення активно підштовхує нас до осмислення й цих релігійних позицій, а не тільки суто світських. Необхідність осмислення релігійної концепції людини підкреслював засновник філософської антропології М.Шелер [Шелер М. Особое метафизическое положение человека/ М.Шелер. // Топос : философско-культурологический журнал. – 2004. – № 1 (8). – С. 43–57]. На його думку, важливим є поєднання філософського, наукового (природничого) і релігійного кола ідей про людину, саме це й дозволить побудувати цілісну концепцію. Усі форми буття пов'язані з буттям людини і, в такий спосіб, дослідження людини постає дослідженням усього сущого. Таким чином, питання про людину підіймається до онтологічного рівня.

Проблема людини завжди була і залишається головною і для православ'я. Людина – це не тільки тварна істота, але й таємниця світу, який осягається нею духовно. Людина містить у собі не тільки світоустрій, але й Бога, за своєю Богоподібністю. Слід наголосити, що такий підхід виділяє антропологію у православній релігії й вона постає не тільки центром, але й началом всіякого процесу пізнання.

Проблема людини повинна містити у собі декілька рівнів дослідження. По-перше, необхідно виходити із взаємопов'язаності родового й індивідуального в людині, актуалізуючи її індивідуальність. По-друге, враховувати особливості процесу життєдіяльності людини. І останнє – усвідомлювати багатовимірність людини.

У західноєвропейській антропології кожна людина – це певний набір протиріч, її сутність неможливо охопити в кожному конкретному моменті, миттєвостях її життя. Людина визначається духом, вона сама є точкою зіткнення життя і духу. Дух робить життя людини ексцентричним і людина прагне вирватися з цієї ексцентричності. Православна ж антропологія розміщує людину на межі двох світів, саме людина поєднує ці світи і є приналежною до вічного життя. Тільки людина є надією на звільнення всього тварного світу від тління. Метою еволюції всього світоустрою є об'єднання всього тварного світу в Богові. Така ідеальна основа світу, на відміну від "духу" західноєвропейської філософської антропології, має етичне забарвлення. Щодо глибини та гостроти переживання проблеми протиріччя людського буття, подвійності природи буття, то близькими є православна й західна антропологія, тому що обидві чітко уявляють розірваність буття людини у світі. Але, якщо представники західної теології сприймають таку розірваність як даність від початку, то

представники православ'я наполягають на тому, що така розірваність виникла внаслідок гріхопадіння.

Для того, щоб уявити людину як цілісну істоту, необхідно побачити її в перспективі вічності. Ця думка існувала й в західній антропології, але не мала достатнього розвитку. Виникає зв'язок "тут-і-тепер" (тимчасове існування) з "ніде-ніколи" (вічність). "Тут-і-тепер" людини будується з озиранням на "ніде-ніколи" і водночас положення людини в "ніде-ніколи" визначається результатом конкретного "тут-і-тепер". В такий спосіб, проблема смерті стає головною проблемою антропології. З точки зору православної релігії, смерть розриває подвійну природу людини, водночас – вона завершення індивідуального біологічного існування, але не існування духовного. Подвійність природи – це родова ознака людини. Ще однією всезагальною характеристикою людини є її особистісна характеристика. Особистість – це те, що відрізняє людину від тварини, робить людину неповторною та унікальною. В зв'язку з поняттям "особистість" використовується поняття "душа". Душа як така не є тотожною духу або особистості. Душа усвідомлюється в православній і західній антропології як внутрішнє існування особистості, як така сутність, яка відчуває та переживає.

Для пізнання людини, її ставлення до віри, до релігії, до права, культури та ін., філософія повинна звертатися і до зовнішнього світу об'єктів, і до внутрішнього життя людини – із цих, відмінних один від одного, але єдиних у своїй вкоріненості, джерел, отримувати свої знання про людину, про відносно постійні, інваріантні й конкретно-історичні основи та прояви її "природи", її духовності.

О. Н. Шарапа, студ., ДНУ ім. Олеса Гончара, Дніпро
hey.olko28@gmail.com

ВОПЛОЩЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ ПУСТОТЫ (НА МАТЕРИАЛЕ В. ПЕЛЕВИНА "ЧАПАЕВ И ПУСТОТА")

Одной из основных концепций, которые лежат основе творчества В. Пелевина, является буддистская концепция пустоты. Шуньята (пустота) – неотъемлемая часть познания нирваны. Термин "шуньята" переводится как "отсутствие, не-существование, ничто" [Shi Huifeng 2008, 9; Духовная культура Китая... 2006, 287]. "Реализация шуньяты сознанием адепта считается оптимальным способом познания "вещей как они есть"". [Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.] Кроме того, пустота передает относительность мира, взаимосвязанность явлений и отсутствие в них самости и необусловленной сущности, что свидетельствует о том, что объекты не существуют реально, и от них остались лишь названия. Три составляющих понятия пустоты соответствуют трём поворотам колеса Дхармы и воплощаются в пустоте вещей, пустоте понятий и пустоте сознания.

В романе "Чапаев и Пустота" по словам самого автора "действия происходят в абсолютной пустоте". Главный герой Пётр живет временно в двух измерениях и не осознаёт, какое из них существует в реальности. Иллюзорность миров в тексте воплощается в мотиве сна, который является немаловажным в буддистской философии. Виджнянавадины использовали феномен сна для доказательства иллюзорности объекта познания: на самом деле в опыте даны лишь представления об объектах, подобно тому, как это происходит во сне. Поэтому, переходя из одного сна в другой, Пётр Пустота сомневается в реальности бытия и своём месте в нём.

Концепция пустоты в романе "Чапаев и Пустота" воплощается в триаде "кто", "где", "когда". Пустотность "я" заключается в том, что психическая личность – это совокупность привычек, опыта, знаний и т. д. Все эти качества принадлежат личности, которая является ничем иным, как совокупностью совокупностей. Таким образом от субъекта остается лишь одно название, его существование обусловлено и иллюзорно. Для понимания пустотности "где" В. Пелевин обращается к субъективному идеализму и утверждает, что "всё, что мы видим, находится в нашем сознании" [ЭКСМО: "Чапаев и Пустота". – В. Пелевин, 2010, 67]. Понятие места и есть одной из категорий сознания. Но парадокс заключается в том, что попытка найти место этой категории приводит обратно к сознанию, которому объективно негде существовать, кроме как в себе самом. Если взять за основу то, что мир и субъект одновременно порождают друг друга, то определить место, категорию "где" невозможно, поскольку для этого необходим субъект, в чьем сознании они могли бы возникнуть. Пустотность "когда" состоит в невозможности субъекта к созерцанию и рефлексии в настоящем. Такое понятие, как "сейчас" теряет свою сущность и самобытность, поскольку сознание не может воспринимать само себя в настоящем мгновении. Согласно с точкой зрения школы Прасангика Мадхьямика ум может осознать своё настоящее через прошлый момент. [Геше Джампа Тинлей "Ум и пустота" – М.: Издательство "Цонкапа", 2002, 48] Следовательно, понятие времени или "когда" не имеет абсолютного существования и существует только в концепции, а концепция является ничем иным, как образом, созданным умом.

Таким образом, мы можем наблюдать воплощение буддистской концепции пустоты, которая есть истинной сущностью субъектов и объектов материального мира. В основе таких понятий, как "личность", "место" и "время" заложено ничто, а попытка охарактеризовать их происходит в сознании субъекта, который в свою очередь также не самобытен по своей природе.

ПОГЛЯДИ ПРП. ІОАННА ВИШЕНСЬКОГО НА "ЗОВНІШНІ" ТА "ВНУТРІШНІ" ЗНАННЯ

Преподобний Іоанн Вишенський (1550-і – 1620-і рр.) був одним з видатних подвижників на горі Афон, які зіграли важливу роль у відродженні Православ'я в Україні у XVII столітті. При житті, сучасники преподобного, говорили про нього із великою повагою: "великий старець Іоанн Вишенський святогорець". [Цитата із листа інок Манявського скита Леонтія члену Львівського братства Н. Золоторуцькому від 9 вересня 1633 р. // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. К., 1898. Т. 2. Прил. С. 35.] Життя та діяльність преподобного Іоанна співпала з трагічними подіями гонінь на Православ'я в Речі Посполитої. Він виражав ряд суттєвих рис світогляду (і, частково громадянської позиції) тієї частини православних, які не йшли ні на які компроміси у питанні унії. Ставлення преподобного до католицизму, після подій Брестської унії, було вкрай негативним. Маючи дар живого слова та нахили до творчої діяльності, преп. Іоанн пише ряд богословсько-полемічних творів на захист православної віри. Цими творами у XIX-XX ст. захоплювалась творча інтелігенція. Один із них, Іван Франко, в свою чергу, написав цілу монографію по творчості преподобного, письменник говорив про духовне надбання святого Іоанна: "Небагато у нас у давнину було людей, котрі посміли б і зуміли б так близько доторкатися до насутих духових потреб нашого народу і виявляти ті потреби та долегливості його життя таким гарячим і ярким словом". [Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1980. Т.28. С.273]

Оскільки, преподобний довгий час перебував на горі Афон, його світогляд проникнутий ісіхазмом, котрий був у той час головною традицією поміж монахами гори. [Ісіхазм (від грец. ἡσυχία – спокій, тиша) давньосхідна християнська містична традиція духовної практики, яка складає основу православного аскетизму у центрі якого стоїть духовне мистецтво внутрішнього споглядання непереривного читання Ісусової молитви (через внутрішнє самозанурення розуму в серце і через нього виходу в сферу духу), спрямованих на богопізнання і обоження. Нерідко поєднувалася зі складним комплексом дихальних психо-фізичних вправ. Одним з центрів ісіхазму здавна були монастирі Афона. Ісіхастський світогляд являє собою особливу систему цінностей, яка розкрита в окремому богословсько-філософському напрямку. Найбільш відомі теоретики візантійського ісіхазму – прп. Іоанн Ліствичник, прп. Симеон Новий Богослов, прп. Григорій Синаїт, свт. Григорій Палама.] На це, проф. Ю. Пелешенко стверджує, що преподобний Іоанн Вишенський не просто слідував практиці ісіхазму, але й ідею пустинного подвижництва втілював життя своїм власним прикладом. [Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система

жанрів. Духовні інтенції. К., 2004. С. 226-227.] Тому, не можна старатися зрозуміти творчість преподобного поза контексту епохи, у котрій він жив, та ісіхастсько-святоотцівської спадщини. Оскільки, існує помилкова думка, щодо поглядів преподобного Іоанна на те, що він ніби категорично виступав проти науки і освіти та відстоював необхідність залишатися неосвіченими людьми. Таке трактування думок преподобного, показує не розуміння світогляду письменника-полеміста. На це звернув увагу Іван Франко: "Не треба думати, що Вишенський так і хотів лишити своїх земляків у темноті та відгородити від решти світу... Вишенський, будши з Афону на Русі в початку XVII в., і вже потому писав, що не виступає загалом проти шкіл, але треба тільки пильнувати, аби в них не пропало православ'я". [Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1980. Т.28. С.271]. Це важливий аспект, тому що у Середньовіччі та в деякий період Нового Часу культура була тісно пов'язана із релігійним життям. Тому, погляди преподобного Іоанна Вишенського цілком відбивали поширені в ті часи консервативні релігійні уявлення та світогляд.

Преподобний Іоанн не тільки не заперечує науку, а й закликає до поширення православної освіти "писанием, наукою, друкованием книг, училищи и довольствы от избытков наших". [Іван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерёмина. М.-Л., 1955. С. 134.] Також преподобний говорить, що зовнішні знання та науки корисні лише тоді, коли вони не стають для людини самоціллю, а духовно розвивають. Через це він переконаний, щоб перш ніж приступати до зовнішніх наук потрібно пройти внутрішню науку, яка досягається через пізнання Бога і духовне споглядання: "утвердивши сумнения вѣры благочестивыми догматы, тогда внѣшних хитростей для вѣдомости касатися не возбраняти" и "будет волно и свое книги читати и еретических книг касатися" [Іван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерёмина. М.-Л., 1955. С. 164, 182.] Преподобний продовжує, говорячи, що зовнішні знання не дають: "яким способом имѣет боголюбец предспѣти до истиннаго разума и которыми образы, дѣлы, труды и подвиги, и которые знаменія послѣдовати имѣют в совлечение вѣтхаго челоувѣка приходящому изобразили, и гдѣ есть конец, то есть достигшому в предѣл безстрастія, ознаямили, таже, достигши оного безстрастнаго пристанища, ожидати повеления от Бога на дѣло службы его, а не самому без помощи Божия высказовати на герц, остерегли. Бо если бы хто что начинати хотѣл альбо и начинал, а без Бога, глаголят святыи, таковый не толко ни чтож не успѣет, але еще в прелесть и ересь самозаконную впадет". [Іван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерёмина. М.-Л., 1955. С. 162.] Через це багато святих отців, продовжує преподобний: "аще и внѣшнее учение изучиша, но ничтоже о истиннѣ от философского кичения навикнути Христогоша, дондеже сие обезчестиша и тѣснаго пути слѣдом разума Христова поидоша; его же обрѣтше, тогда истинну навыкоша, смирение достигоша и наставници слѣпым и невѣдущим Бога и пути спасения быша" [Іван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерёмина. М.-Л., 1955. С. 124-125.] Тим, що надіяються лише на

зовнішню науку, цураючись істиної науки богопізнання, він говорить: "бѣдници, простоты, смирения и беззлбия николи же навькнути не могут" [Иван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерѣмина. М.-Л., 1955. С. 123.] Не заперечуючи навчання світським наукам, преподобний Іоанн Вишенський перш за все закликав до внутрішнього пошуку безсмертної правди, [Иван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерѣмина. М.-Л., 1955. С. 124.] "врата, которые до разума духовнаго отверзаются" и "слѣдом разума Христова поидоша; его же обрѣтше, тогда истинну навькоша... и пути спасения быша". [Иван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерѣмина. М.-Л., 1955. С. 123. 124-125] Тільки так, на думку преподобного, можна "власное науки Духа Святаго зажити" [Иван Вишенский. Сочинения / Под ред. И. П. Ерѣмина. М.-Л., 1955. С. 166.]

Тому, можна сказати, що преподобний Іоанн Вишенський добре відкивав про зовнішні знання, тобто світські науки, в тому випадку, коли вони не стають самоціллю, а сприяють до розвитку внутрішніх знань Істини, тобто пізнання Бога.

Я.В. Ювсечко, канд. філос. наук, ХНУ, Хмельницький
yuvix@ukr.net

СУЧАСНА РЕЛІГІЙНІСТЬ В УМОВАХ КРИЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ

Сучасне суспільство переживає процес зламу традиційних світоглядних цінностей і переходу до нового типу духовності. З новою силою постає для сучасної віруючої людини проблема пошуку власної ідентичності. Цей пошук характеризується зламом традиційних світоглядних цінностей, фрагментарністю та еkleктичністю, часто навіть егоцентризмом, зверненням до новітніх духовних практик, що відповідають запитам сьогодення. Взаємовідносини між людиною та надприродними силами в сучасному постмодерному суспільстві стають надто особистісними, в результаті чого формуються нові форми ідентичності, спрямовані на пошук смислу, суті буття, які, до того ж, не суперечили б світоглядним засадам сучасної секуляризованої особистості.

В процесі постмодерних трансформацій, за яких стало можливим формування нового типу релігійності, відбуваються значні зміни у сприйнятті віруючою людиною доби постмодерну надприродної реальності та ідеї Бога загалом. Найпоширенішою все ж залишається трансформація ідеї Бога на ґрунті біблійного віровчення. Проте, відбувається розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними, а з іншого – існує концепція про співпричетність Бога до всіх процесів на землі і про людину як його співвиконавця. Якщо традиційні релігії підкреслюють трансцендентність, незмінність Бога та його всемогутність, то нова постмодерна релігійна модель підкреслює іманентність Бога, його динамічність та можливість співпрацювати із людиною. Відбувається також часткова десакралізація священних книг: вони поста-

ють скоріш як культурно-історичні пам'ятки, а не як святині, у яких міститься божественна істина [Християнство доби постмодерну: колективна монографія. / За ред. Колодного А.М. – К., 2005. – с. 53].

Нова постмодерна модель віри підкреслює динамічність Бога відповідно до запитів сучасної людини, Він здатен швидко змінюватися й навіть залучати до партнерства саму людину. У нових синтетичних релігіях заперечується вроджений гріх та вважається, що ми не несемо відповідальності за нього. Неорелігійна модель віровчення вказує, що основною проблемою є незнання – ми просто не знаємо, як сильно Бог любить нас, і саме цього знання ми й можемо досягти через посередництво новітніх релігій. Ми навіть можемо дозволити собі сказати, що ця теологія часом перетворює Бога в доброго, веселого психотерапевта, який завжди прийде на допомогу, якщо тільки ми знатимемо вірний шлях до нього [Вэйз Дж. Э. Времена постмодерна. – Фонд "Лютеранское наследие", 2002. – с. 86].

Можна стверджувати, що на даному етапі виникає абсолютно інший спосіб сприйняття релігії – важливим є не те, що істинне, а те, що подобається конкретній людині. Взаємовідносини між людиною та надприродними силами в сучасному постмодерному суспільстві стають надто особистісними, адже мова перш за все іде про конкретну людину, із її особистісними проблемами і потребами.

У сьогодиншній різноманітності інформаційних потоків як релігійного, так і позарелігійного змісту, людина часто губиться та у пошуках власної ідентичності сама починає будувати, поєднувати найрізноманітніші ідеї, намагаючись дійти до певної істини. У свою чергу, творці неорелігійних концепцій поступово намагаються систематизувати, розтлумачити усе те, що людині хочеться знати, або ж прагнуть "навчити" її розуміти наскільки дійсність "правильно".

Часто в результаті таких побудов зникає власне пошук смислу, суті буття. Більше того, людина сама для себе стає об'єктом дослідження та вдосконалення. Сьогодні людина особисто прагне посісти місце посередника між Божественним та людським, стати межею природного та надприродного, дійовим творцем нової реальності, мірилом істини.

Пошук нових життєвих пріоритетів у різних релігійних системах, посилений в умовах розширення світового інформаційного простору, виводить релігійну свідомість за межі певної конфесії, робить її універсальною, синкретичною. Сучасний віруючий – практичний, раціоналізований, інтелектуалізований – для задоволення власного духовного попиту трансформує існуючі релігійні системи або ж навіть творить свої власні.

Релігійність в Україні в нових умовах також підвладна зазначеним впливам, вона теж досить часто набуває рис позаконфесійності (адже значна кількість людей вважає себе "просто віруючими"), позацерковності (оскільки немає часу для відвідування тривалих богослужінь, вникання в мову проповіді тощо), фрагментарності та еклектичності (поєднання у свідомості елементів різних релігійних цінностей, ідей, досягнень науки тощо) [Филипович Л.О. Неохристиянська релігійність в умо-

вах конфлікту ідентичностей // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – № 9. – К., 2005].

Подані характеристики можна окреслити як релігійний постмодернізм, основними ознаками якого, якщо його розглядати з емпіричних позицій віруючої людини, є: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючого, що проявляється в еклектичному синтезі догматів різних віровчень (як власне неорелігійних, так і певних традиційних); втрата віруючим чіткої орієнтації стосовно мети свого духовного розвитку; соціальна індиферентність; періодична зміна віровчень і, відповідно, релігійних організацій, або участь в діяльності одразу кількох церков та релігійних рухів [Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // СОЦИС. – 2001. – № 1. – с. 88].

Отже, на сучасному постмодерному етапі розвитку, суспільство переживає процес зламу традиційних світоглядних цінностей і переходу до іншого типу духовності, заснованого на возз'єднанні індивідуального й універсального, земного й космічного, сакрального та секулярного. Вибір тих чи інших релігійних уявлень стає актом вільного рішення індивіда, який обирає те, що йому видається найбільш зручним і комфортним, при цьому не боячись змінювати релігійні організації по мірі зміни власних уподобань. Свідомість сучасного віруючого, таким чином, синкретизує усі набуті релігійні та позарелігійні знання, чим часто й створює свою власну особливу теорію, проте не заперечує інші, оскільки крайній плюралізм є суттєвою ознакою постмодерністського світогляду.

Секція 15

"ПРАКТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ І ТУРИЗМУ"

*М. І. Анікєєва, студ., ДонНТУ м. Покровськ
mari-anikeeva@yandex.ru*

ІСЛАМ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ПРОЦЕСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізаційні метаморфози сучасного плинного світу детермінують зміну уявлень про релігійні (етнорелігійні) системи, які перероджуються на якісно новій основі в релігійно-цивілізаційні утворення. Початок нового тисячоліття ознаменувався новим контуром нової релігійної моделі – цивілізаційної. На задній план суспільного буття поступово відходять національно-етнічні й культури його складові. Під впливом цих процесів якісно перетворюються інтернаціоналізовані відтворювальні цикли релігійної складової, яка за цих умов демонструє новий рівень своєї функціональності, зрощуючись з економікою і політикою. Відтак, світ знаходиться на порозі формування модифікованих організаційно-функціональних структур з чітко вираженою релігійною ознакою [Зінько С. Іслам у світових геополітичних і геоекономічних процесах // Людина і політика. – 2004. – №1. – С. 91 – 100. ; с.95].

Водночас ці процеси спричинили велику концентрацію протиріч і напруг у тих регіонах світового співтовариства, де етнонаціональна, етнокультурна й етнорелігійна палітра найбільш яскрава. Таким чином, на рубежі століть була порушена рівновага в організації людської спільноти. Одним із чинників гармонізації порушеного може бути релігія в новому, модифікованому цивілізаційному варіанті. Перебрати на себе виконання функції цієї суспільної гармонізації активно нині намагається іслам, який є певною мірою цивілізаційно модифікованою релігійною системою[Іслам і українське суспільство: соціальні та політичні аспекти / О. Богомолов, С. Данилов, Г. Яворська та ін. – К.: Вид. Інституту сходознавства НАНУ, 2004. – 200с.; с.101].

Значимість ісламу засвідчує той факт, що мусульмани складають переважну більшість населення багатьох країн Азії і Африки, та поступово опановують європейські й американські простори. З іншого боку, спостерігається й християнізація Східних і Південних регіонів Земної кулі. Такий стан речей за різних умов і за різних обставин може бути як чинником інтегративної глобалізації, діалогу релігій і культур, так і фактором дестабілізації, розколу, напруги і конфліктогенності.

Наприкінці XX – початку XXI ст. у ісламському середовищі виникла необхідність реагувати на чужорідні для нього культурні, соціальні, політичні та інші моделі, які пропонувала християнська Європа. З одного боку, це підштовхувало іслам до асиміляції здобутків цивілізаційного прогресу, а з іншого – викликало спротив, бо детермінувало руйнації базисних смислоутворюючих чинників культурно-релігійної самобутності. Така двоякість зустрічі Сходу і Заходу породила діаметрально протилежні спрямування – консервативне (відновлення чистоти принципів раннього ісламу і відтворення сильної арабомусульманської цивілізації) і модерністське (адаптація до досягнень євроатлантичної цивілізації). Ще у 70-ті роки XX ст. антимодерністи заперечували використання телефону і телебачення, аргументуючи це тим, що про них у Корані нічого не написано.

До недавнього часу панувала думка (подекуди й зараз панує), що "іслам – це анти-Захід", світ ісламу і Західний світ є неприятелями, а то й ворогами, що не можуть жити один без одного. Проте нині така постановка питання є недоречною, навіть провокативною. В умовах глобалізації елемент протистояння "Схід – Захід", "Іслам – Християнство" розпливається, розпорошується на окремі частинки. Схід (іслам) стає більш гнучким і податливим перед Заходом (християнство). В той час як християнство, що відкрило кордони, стає більш вразливим для зовнішніх впливів, вище названа формула поступово трансформується в іншу – "Захід – це анти-іслам". І все це завдяки виваженій стратегії і продуманій тактиці ісламських ідеологів, які знайшли золоту середину між фундаменталізмом і модернізмом. Її суть у тому, щоб створити своє розвинене суспільство, позбавлене Євроатлантичних впливів, а потім – на рівних спілкуватися у міжнародному співтоваристві [Іслам срыває маску с екстремизма // Сборник статей.- М.: Исламский Аналитический Центр по противостоянию экстремизму, 2004. – 244 с.; с.90].

Сучасна релігійна ситуація викликає спротив з боку Європи, де найбільш вороже ставляться до мусульман-іммігрантів, яких сприймають переважно як "терористів" та "ісламських фанатиків". За умов, коли іслам адаптується до глобалізаційних трансформацій, "в тому числі й шляхом неадекватної реакції на пониження віри правовірних сучасною масовою культурою (у вигляді наркотиків, рок-музики, моди або нового винаходу "гуманітарної інтервенції"), буде спостерігатися подальше нагнітання напруження між традиційною християнською та мусульманською цивілізаціями". В такому контексті може бути виправданий збройний опір мусульман у відповідь на вестернізацію і глобалізацію. Мусульманські богослови наполягають на збереженні моральності і духовності, від яких залежить благополуччя ісламського народу. Вони закликають чинити опір падінню моральності й пробуджувати в серцях людей любов до своєї віри, одним із постулатів якої є віра в прихід кінця світу [Ісламська ідентичність в Україні / Богомолов О., Данилов С., Семиволос І., Яворська Г. – К.: AMES, 2005. – 130 с.; с.115].

Таким чином, за умови глобалізації, яка кидає ісламу новий виклик, стратегія мусульманських богословів спрямована передусім на збереження і закріплення ціннісно-смыслотворчої функції релігії, поширення її дії на всі сфери людського буття (особистість, сім'ю, економіку, політику, виховання тощо). Вони намагаються утвердити іслам в ролі каталізатора створення глобальної системи саморегулювання відносин людини з навколишнім середовищем, суспільства з природою, перетворити його з культиватора глобальної еволюції економічного, соціального, та, особливо, духовного життя, яке вже заявляє про себе як визначальний чинник цивілізаційного поступу в третьому тисячолітті. Відтак мусульманську богослови і громадські діячі спрямовують свої дії на нейтралізацію намірів світових глобалістів. Якщо помірні мусульмани пропонують поступове утвердження ісламу як цілісної світоглядної системи, то фундаменталісти пропонують більш радикальну програму. Взагалі, фактор ісламської єдності (ісламської солідарності) має внутрішні протиріччя. З одного боку він ввижається віртуальним, проте, з іншого боку, мусульмани все ж намагаються виразити спільну позицію перед обличчям "зовнішнього виклику". В будь-якому випадку можна вести мову про "ісламську відповідь" на глобалізацію. Інтеграційне кредо найбільш чітко і безкомпромісно формулюється ісламістами, в основному непримиреними ісламістами. Ця обставина у відомому розумінні і дискредитує ідею єдності, роблячи її непривабливою в очах мусульман.

А. О. Атаманюк, студ., КНУТШ, Київ
kns9800@gmail.com

ПРАВОСЛАВ'Я В АНТАРКТИДІ: МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ ВІРИ У НАЙВІДДАЛЕНІШИХ КУТОЧКАХ ЗЕМЛІ

Жодне місце в світі не зрівняється з величиною білої пустелі, яка ізолювана від усього світу не тільки через географічне розташування, а й політично та економічно. Мова йде про Антарктиду – приголомшливе місце, де зосереджені всі крайнощі нашої Землі. Незважаючи на те, що тут немає постійного населення, все одно є місяця, де людина – полярик чи просто турист – може поспілкуватися з Богом.

Зараз в Антарктиді діють вісім культових споруд, три з яких є православними: храм Святої Трійці, каплиця Святого Рівноапостольного князя Володимира та каплиця Святого Іоанна Рильського

Храм Святої Трійці належить до Руської православної церкви. Він знаходиться на острові Ватерлоо в Антарктиді, неподалік від російської станції Беллінсгаузен. Наразі храм є патріаршим подвір'ям Троїце-Сергієвої Лаври. Побудували храм у 2002 р. в алтайському селі Кизил-Озек, де він відстоявся біля року та був перевезений кораблем на станцію Беллінсгаузен. Там з пронумерованих колод храм збирали два місяці вручну, без жодних механізмів. Храм був побудований саме з кедра

та модрини, адже їх деревина найбільш стійка до гноїння. У вологих умовах вона може бути більш міцною, ніж сталеві чи залізобетонні конструкції. Всередині храму натягнуті сталеві ланцюги, які утримують його при ураганих антарктичних вітрах. Між колодами залитий надміцний герметик, який захищає храм від горизонтальних дощів.

Першим настоятелем храму був ієромонах Лаври – Калістрат. До нього жоден представник будь-якої конфесії не залишався в Антарктиді на зиму. З того часу кожний священик, який зимує на станції має якесь соціальне навантаження – допомагає механікам, працює радистом та інше. У 2007 р. у Храмі Святої Трійці було проведено перше в історії Антарктики вінчання. Молода пара – росіянка Ангеліна Жулдибіна та чилієць Едуардо Ілабага познайомилися саме на шостому континенті, тому й вирішили вінчатися саме тут. Зараз храм є візитною карткою всього острова. Навіть існує його точна копія – на Валдаї, в Росії. Він виконаний по тих самих кресленнях та з тих же матеріалів. Інша споруда – каплиця Святого Рівноапостольного князя Володимира була побудована у 2011 р. біля української полярної станції Академік Вернадський та стала найпівденнішою культовою православною спорудою. Рішення побудувати каплицю на українській станції виникло при розробці проекту "Слов'янське кільце Антарктиди", який передбачав спільну російсько-україно-білоруську полярну працю. За ідеєю проекту мали бути побудовані три православні споруди – перша у м. Пунта-Аренас (Чилі), друга на українській станції, а третя на льодовому плато Патріот Хілс, навколо якої мала сформуватися білоруська полярна станція. Каплиця має свої ікони, виконані вологостійкими фарбами на морозостійкому пластику, який витримує різкі перепади температур. Було проведено декілька експериментів, але те, як поводитимуться пластик і фарби в умовах антарктичного клімату, можливо буде дізнатися лише з часом. Перед початком роботи зі встановлення каплички Національний Антарктичний Науковий Центр здійснив попередню оцінку впливу на природне середовище і видав на неї відповідний дозвіл. Третє культове місце – каплиця Святого Іоанна Рильського належить Болгарській православній церкві та знаходиться на острові Лівінгстон біля болгарської станції Святого Климента Охридського.

Три камені були закладені на місце майбутньої каплиці у 2001 р. диаконим Любомиром Братоевим, а освячення каплиці відбулося вже через два роки. Але внаслідок глобального потепління, каплиця з часом була похована під триметровим шаром снігу, а пізніше знищена рухом льодовика. Тому у 2012 р. нова будова була поставлена на скельний фундамент, а через 3 роки каплиця вже повноцінно функціонувала – були утеплені стіни, завезені меблі, вітражі. Біля нової каплиці був встановлений 40-кілограмовий дзвін на спеціальному постаменті у 2016 р. Художній проект самої каплиці має в собі простір для хору, іконографічну композицію з Іоанном Рильським та Климентом Охридським, а також хрестоподібні вітражні вікна.

Болгарський митрополит Антоній зазначає, що праця вчених у таких умовах повна викликів, потребує багатьох жертв та є свідомим сили Божої заповіді людині досліджувати таємниці світу, створеного їм. [Открыват на Богоявление параклиса "Св. Йоан Рилски" в Антарктида [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://qoo.by/VvNH>]

Отже, навіть в такому безлюдному місці як Антарктида є потреба у релігійних спорудах. Адже кожна людина має право на задоволення своїх релігійних потреб і зведення храмів та церков є першим кроком на шляху задоволення цих потреб для зимівників Антарктиди. Крім того, храм та наявність у ньому священика може бути потужною психологічною допомогою, яка необхідна в умовах відчуженості та ізольованості.

Ю. Ю. Береш, лікар-інтерн, НМАПО ім. П.Л.Шупика, Київ
yurii.beresh@gmail.com

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ФУНКЦІОНУВАННЯ МЕДИЧНОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ

Двадцять перше століття в оцінках більшості соціологів релігії характеризується добою "Великого повернення релігії" [Єленський В.Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. – Л., 2013. – 504 с.] або ж процесом десекуляризації, коли релігія повертається у публічний простір. Маркерами цього руху стала активна участь релігійних діячів в політичній діяльності та входженням релігії у секулярні сфери соціуму. Проголошення та захист основоположних прав людини відкрили шлях для вільної реалізації своїх поглядів та практик різним верствам населення з різними світоглядними орієнтирами. Відтак вже не є дивними феномени участі священиків у виборах чи функціонування інституту військового чи медичного капеланства. Практичні проблеми імплементації останнього в Україні ми і хочемо окреслити в цьому матеріалі.

Світовий досвід вказує на досить серйозний підхід в контексті підготовки медичних капеланів. В Сполучених Штатах Америки ще у 20-х роках XX століття розроблена навчальна програма Clinical Pastoral Education (CPE) лікарем Річардом Каботом, яка в майбутньому була взята за основу в більшості країн Європи. Ця програма є акредитованою Департаментом освіти США і визнана на національному рівні. CPE передбачає підготовку капеланів в госпітальному секторі, для ознайомлення капеланів з базовими захворюваннями та їх перебігом, питаннями медичної етики, а також спеціальних навичок в області (психіатрії, педіатрії, геріатрії, онкології, відділень трансплантації органів та паліативної допомоги) [Stokoe R.J.R. Clinical Pastoral Education // The Nova Scotia Medical Bulletin. 1974. – P. 26-28.]. Наразі в США медичні капелани об'єднані в Асоціацію професійних капеланів, яка регламентує їх роботу та визначає єдині професійні стандарти. Також, функціонують

інших організацій, як міжденомінаційні, так і конфесійні, а саме: American Association of Pastoral Counselors, Association for Clinical Pastoral Education, American Correctional Chaplains Association, National Association of Catholic Chaplains, Association of Jewish Chaplains. Всі вони тісно співпрацюють з профільними медичними асоціаціями, з навчальними та медичними закладами.

Європейська система капеланів охорони здоров'я представлена The European Network of Health Care Chaplaincy, яка налічує представників з 31 країни в тому числі України. Вона надає можливості для представників європейських асоціацій професійних капеланів і церков обмінюватись досвідом. Мережа працює над розробкою стандартів надання духовної допомоги в закладах охорони здоров'я, постійно їх вдосконалюючи, сприяє покращенню якості роботи капеланів і виступає за інтеграцію духовної допомоги в систему охорони здоров'я. Серед деяких країн Європи (Кіпр, Чеська Республіка, Болгарія) відсутнє законодавство, яке врегульовувало б статус медичних капеланів, тому вони працюють виключно як організації або асоціації. Фінляндія має підрозділ в профспілці Євангелічно-лютеранської церкви, яка відстоює права капеланів, а також займається розвитком їх освіти. У Франції університети Страсбурга і Монпельє пропонують курси для капеланів, навчання яких визначається на національному рівні, а в 2006 та 2011 роках були підписані два циркуляра Департаментом охорони здоров'я Франції, які передбачають більшу інтеграцію капеланів до лікарняних установ.

Запит суспільства на створення Інституту медичного капеланства існує і в Україні, а за останні роки він навіть виріс, про що заявляють не тільки представники духовенства, але і охорони здоров'я. Найбільш активними в питанні медичного капеланства наразі є представники УГКЦ, так за їх ініціативою та погодженням з головними лікарями закладів охорони здоров'я в Івано-Франківській області, внутрішніми наказами лікарень були введені в штат медичні капелани, попри відсутність законодавства в цій сфері. Питання медичного капеланства довгий час було не актуальне для України, проте влітку 2016 року був зареєстрований Проект Закону про внесення змін до Закону України "Основи Законодавства про охорону здоров'я" № 4987, який передбачав запровадження душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я, але даний законопроект не був підтриманий Верховною Радою України. За висновком Головного науково-експертного управління Верховної Ради України, дана редакція дублювала та порушувала низку чинних законів. Цей напрямок має бути політично не заангажований і врегульований таким чином, щоб інтереси деяких конфесій не домінували над іншими. Створення окремого Положення Міністерства охорони здоров'я "Про медичне духовенство в сфері охорони здоров'я" на основі рівноправ'я серед конфесій, без надання капеланам особливих привілеїв чи можливості втручатися в робочі процеси закладів охорони здоров'я, дозволило б зберегти конституційний принцип відокремлення церкви від Держави.

Слід зазначити, що найбільш дискусійним є питання фінансування медичних капеланів. Слід зазначити, що ідея фінансування медичних капеланів за рахунок лікарні, є суперечливою, виходить, що Держава у вигляді лікарні фінансує церкву у вигляді капелана, тобто порушується стаття 35 Конституції України, згідно якої церква і релігійні організації в Україні відокремлені від Держави. В цій ситуації виходить, що медичне капеланство знаходиться між Сцилою відокремлення церкви від Держави та Харибдою права на свободу віросповідання. Схожу суперечливу ситуацію розглядали в справі "Каткоф проти Марша" (1985), тоді суддя апеляційного суду другої інстанції постановив, що державне фінансування військового капеланства відповідає Конституції США, а точніше її Першій поправці, оскільки Держава створює ситуацію обмеження прав військовослужбовців, відповідно, має оплачувати реалізацію права на свободу віросповідання у вигляді фінансування діяльності капелана. Однак, очевидно, що у випадку медичного капеланства цей аргумент не спрацьовує. Відповідно держава повинна забезпечити законодавче підґрунтя, а питання фінансування капеланів має лягти або на віруючих, яким така допомога потрібна, або на релігійні організації, чиї віруючі потребують відповідного служіння.

Д.О. Горєвой, студ., МАР, Львів

dmytro.horyevoy@gmail.com

М.Т. Стахурська, студ., ЛНУІФ, Львів

marta_stahurska@ukr.net

ПРАВОВІ ЗАСАДИ ВЗАЄМИН РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ З ЇХНІМИ ЦЕНТРАМИ В КОНТЕКСТІ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА

Правове регулювання релігійних відносин в контексті міжконфесійних суперечок – питання актуальне та важливе. Вирішення подібних проблем потребує не тільки ґрунтового знання міжнародного права, але й знання особливостей адміністративного устрою різних конфесій. "Релігійне питання" згадується в Загальній декларації прав людини (18, 19 ст.), Міжнародному пакті про громадянські та політичні права (18, 27 ст.), резолюції "Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії чи переконань" (3 ст.), Конвенції про права дитини (30 ст.), Конвенції про захист прав людини та основних свобод (9, 14 ст.). Необов'язковий, але дорадчий характер мають рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи (ПАРЄ). Безпосередньо питань функціонування релігії у демократичному суспільстві стосується Рекомендація № 1395 (1999) під назвою "Релігія і демократія". Допомозі у визначенні місця релігії у суспільстві слугує Рекомендація № 1556 (2002) "Релігія та зміни в Центральній і Східній Європі". Там, зокрема в абзаці 2 пункті 8 цієї

рекомендації пропонується "гарантувати всім церквам, релігійним організаціям, центрам та об'єднанням статус юридичної особи".

Цю рекомендацію можна трактувати по-різному. По-перше, зважаючи на ієрархічну модель буття церков та релігійних організацій, це означатиме, що статус юридичної особи мусить бути наданий як конкретній релігійній організації (громаді), так і церкві (конфесії). Саме така модель практикується в Російській Федерації, де релігійним центрам юридично підпорядковуються релігійні організації. Це, зокрема, регулюється 8 статтею федерального Закону "Про свободу совісті та про релігійні об'єднання". У російському випадку це означає, що оскільки кожна окрема релігійна організація (парафія) юридично підпорядкована релігійному центру, то й правом володіти та розпоряджатись майном можна тільки за згодою центру. Згідно з діючим законодавством РФ, якщо будь-яка релігійна організація захоче змінити конфесійну юрисдикцію та вийти з підпорядкування релігійному центру, то це вона не може цього зробити без згоди на це центру і передачі від нього майна. Очевидно, що такої згоди і передачі чекати не варто, тому будь-які юрисдикційні зміни приречені на невдачу.

В Україні ж ситуація цілком інакша. Всі релігійні організації в юридичному полі рівні, а релігійні громади на правовому рівні не підпорядковуються релігійним центрам і можуть вільно розпоряджатися власним майном та змінювати юрисдикцію. Зокрема це регламентується статтями 8 та 9 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації".

В Україні релігійна організація підпорядковується релігійному центру у "канонічних та організаційних питаннях", однак не в питаннях володіння майном чи зміни конфесійної юрисдикції. Однак проблематичність цієї теми та її потенційна небезпечність описана у доповіді правозахисних організацій "Права людини в Україні 2005". Слід зазначити, що цим документом керувалися судді Європейського суду з прав людини (ЄСПЛ), коли розглядали справу "Свято-Михайлівська парафія проти України" (Заява N 77703/01). Так, зокрема, в абзаці 4 пункту 91 рішення ЄСПЛ від 14.06.2007 підтримується необхідність незалежності громади в управлінні. Невід'ємне право релігійної громади на автономію необхідне для забезпечення плюралізму в демократичному суспільстві, про зазначається в п. 62 рішення ЄСПЛ від 26.10.2000 по справі "Хасан та Чауш проти Болгарії".

Необхідно нагадати, що в Україні вже існували прецеденти юридичного визнання за громадою права на вільну зміну юрисдикції. Так, "1 червня Верховний Суд України скасував рішення колишнього губернатора Житомирської області С.М. Рижук про скасування внесених у статут Свято-Покровської громади м. Малин змін, за якими громада увійшла в підпорядкування до Російської Православної Церкви за кордоном. Таким чином, ВСУ визнав законним перехід громади з УПЦ (МП) під юрисдикцію РПЦЗ. За громадою зберігся також храм, за який ішла боротьба з іншою частиною громади, яка не побажала змінювати конфесійну приналежність" [Права людини в Україні – 2005. Доповідь пра-

возахисних організацій / За ред. Є. Захарова, І. Рапп та В. Яворського. Харків: Права людини, 2006. – С. 109.]

Раніше аналогічне рішення було ухвалено ЄСПЛ у справі від 13.12.2001 "Бессарабська митрополія проти Молдови", де суддями було підтверджено право митрополії на вільну зміну юрисдикції з Московсько-го патріархату на користь Румунського.

Очевидно, що реалізація права на автономію громади та вільний вибір юрисдикції можлива лише за відсутності юридичного підпорядкування релігійної організації релігійному центру. Таким чином кожна релігійна організація (громада) підпорядковується своєму центру тільки шляхом ієрархічного та канонічного визнання (про що зазначено в ст. 8 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"), що не тягне за собою передачі майнових прав від парафії до центру.

Таким чином, численні намагання окремих конфесій лобіювати ідею надання церкві статусу юридичної особи, з правової точки зору є некоректними, оскільки це порушує, як зазначено в ухвалах ЄСПЛ, статей 9 та 11 "Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод" щодо базових прав свободи зміни релігії чи переконань та права на свободу мирних зібрань і об'єднань з іншими особами.

***Л. В. Горохова, канд. філос. наук,
ЖДУ імені Івана Франка, Житомир***

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасне глобалізоване суспільство переживає структурну кризу власного буття через надмірну щільність елементів і складну структуру світобудови. І на підґрунті цього нерідко трапляються конфлікти на культурно-світоглядному та релігійному рівнях. Зростаюча мультикультуризація національних спільнот все гостріше актуалізує проблему толерантного відношення до Іншого (Чужого), яку можна виміряти у двох категоріях запропонованих Є. Більченко : "активна толерантність" – як моя свідомі позиція поваги до Іншого та "пасивна толерантність" як вимушена необхідність "терпіти" присутність Іншого [Більченко Є. Ідентичність і толерантність : до проблеми співвідношення / Є. Більченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу до джерела : <http://poezia.org/ua/publications/16814/print>]. В інформаційному суспільстві толерантність виходить за межі територіального чи часового виразу, набуває діалектичних рис, що створює умови збереження самоідентифікації релігійності на ґрунті віри в трансцендентну основу всього суцього.

Результати досліджень Центру Разумкова засвідчують те, що Україна є поліконфесійною країною, релігійна "мережа" якої представлена 55 віросповідними напрямками [Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин // Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: "Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості та тен-

денції розвитку". – К. : Центр Разумкова. – 2011. – 82 с.] Притаманна українському суспільству поліконфесійність зумовлює необхідність вивчення проблеми релігійної толерантності як засобу подолання міжконфесійних протиріч та страхів щодо релігійних протистоянь. Слушною з цього приводу є й думка Анатолія Колодного про те, що Україна є поліконфесійною і багатоцерковною країною, а отже національної єдності вона може досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного й релігійного плюралізму, толерантності міжконфесійних відносин [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 336 с.]. Толерантність у поліконфесійному середовищі – це та складова, яка повинна становити міцний фундамент для розвитку діалогу, пошуку порозуміння між учасниками релігійних відносин, а не суперечностей та ворожнечі.

Упродовж останніх десятиліть чітко простежуються тенденції переймання Україною західних цивілізаційних цінностей толерантності, терпимості до "інших" та інакордумства. Проте постає питання: чи можливе існування правдивої терпимості у релігійній сфері України? Адже специфічність міжконфесійних відносин у ній полягає в тому, що саме прояви нетолерантного ставлення до представників інших конфесій, їх звичаїв, переконань та вірувань найперше здійснюється саме духовними керівниками релігійних організацій. Причиною інтолерантного ставлення до інших релігій та конфесій слугує переконання (що побутує на богословсько-ієрархічному рівні і прищеплюється "рядовим" віруючим), згідно якого православ'я є єдино істинним [Рибачук М. Шлях до толерантності – через діалог / М. Рибачук // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2010. – № 1–2. , С. 11]. Часто у церковній періодиці, що розповсюджується поміж членами тієї чи іншої конфесії, можна знайти досить гострі та провокаційні висловлювання представників духовенства, які стосуються інших релігійних організацій. У сучасному суспільстві у більшості випадків в основі провокацій лежить підміна понять. Толерантністю називають явище, яке найпростіше назвати сленговим словом "терплячка". Толерантність – широке поле для провокацій, махінацій та маніпуляцій. Підміна цього поняття на близькі й не дуже близькі – розповсюджене явище. Терпіння та розуміння – це не абсолютне прийняття всього, що протирічить внутрішнім переконанням. Людина, яка сприймає абсолютно все – безпорадна, вона прийме й жорстокість, й несправедливість, й агресію, адже все можна прикрити поняттям толерантності. Метою толерантності є співіснування на взаємовигідних умовах, коли всім учасникам стосунків комфортно.

Толерантність – це гармонія в багатоманітті, це не лише моральний обов'язок, але й політична та правова потреба; адже саме від того, наскільки принцип толерантності реалізований, залежить досягнення злагоди в суспільстві. Толерантність, це перш за все активні відносини, які формуються на основі визнання універсальних прав і основних свобод людини, а також обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму, демократії та правопорядку. Основними перешкодами, що

стоять на заваді становлення релігійної толерантності, є присутність політичного чинника у сфері міжконфесійних взаємовідносин, низький рівень національної свідомості українців, а також притаманний кожному індивіду психологічний фактор розуміння "іншості" та страх.

Толерантність необхідна у ставленні до особливостей різноманітних народів, націй і релігій. Вона є ознакою впевненості в собі й усвідомлення надійності своїх власних позицій, ознакою відкритого для всіх ідейного напрямку, який не боїться порівняння з іншими точками зору та не уникає духовної конкуренції. Вагомим є й аксіологічний аспект поняття "толерантність", оскільки, вона є "цінністю та соціальною нормою громадянського суспільства, що проявляється у праві бути різними для всіх індивідів; забезпеченні стійкої гармонії між різними конфесіями, етнічними й іншими соціальними групами; готовності до розуміння та співробітництва з людьми, які розрізняються за зовнішністю, мовою, переконаннями, звичаями й віруваннями" [Декларація принципів толерантності. Прийнята на XXVIII сесії Генеральної конференції держав членів ЮНЕСКО (25 жовтня – 16 листопада 1995 р.) // Віче. – 2002. – № 1. – С. 54]. З точки зору соціальності, толерантність – чи не єдина умова співіснування різних людей, можливість отримувати і віддавати досвід, ділитись новим і вчитись. Консолідація суспільства сприяє зростанню поваги до соціальних та загальнолюдських цінностей, повазі до світових культур тощо. Людина, що краще розуміє себе – краще зрозуміє й іншого. Зростання усвідомленості окремих індивідів, соціальних груп, суспільства загалом сприяє розвитку толерантності.

Беззаперечною є думка про те, що утвердження принципів толерантності необхідне для подолання внутрішніх суперечностей релігійно-конфесійної сфери України. Варто зауважити, що процес налагодження порозуміння між суб'єктами релігійних відносин в Україні вимагає ефективною реалізації регулятивної функції держави, але як об'єктивного посередника. Влада повинна сприяти демократичному та гармонійному розвитку релігійного плюралізму зважаючи на негативні наслідки прикладів штучного керування релігійними процесами. Вирішення існуючих проблем значною мірою залежить від встановлення двосторонніх толерантних відносин між представниками керівництва різних релігійних організацій, суб'єктами державної влади та церковними інститутами, а також – між самими віруючими різних конфесій та релігій, які функціонують в Україні.

В. А. Запорожець, асп., КНУТШ, Київ
viktoria_zaporoshets@ukr.net

СПЕЦИФІКА ТА ОСОБЛИВОСТІ ДІЯЛЬНОСТІ УАПЦ В ЗОНІ АТО

Актуальність теми дослідження пов'язана з тією соціально-політичною ситуацією, в якій опинилась Україна після Революції гідності, а саме анексія Криму Російською Федерацією та АТО на сході нашої Вітчизни. Ці

події, безперечно, не могли не вплинути на релігійну карту України, становище тих чи інших релігійних громад в ній. Необхідно відзначити, що якщо раніше міжнародні оглядачі згадували Україну в основному як державу з високим рівнем свободи віросповідання серед інших країн Східної Європи, то наразі дуже часто можна почути про утиски свободи слова, совісті і вірою. Разом з тим сучасна соціально-політична ситуація стала викликом для багатьох релігійних організацій в Україні, в т.ч. і для Української автокефальної православної церкви (УАПЦ).

Перед тим як розглядати безпосередньо особливості діяльності УАПЦ в зоні АТО, варто нагадати, що ще 5 червня 2013 р. відбулося чергове засідання Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Під час зустрічі обговорювалися пропозиції щодо проведення спільних заходів та розроблення єдиної програми навчального курсу підготовки військового священика (капелана). Окремо члени Ради розглянули проблематику включення військових священиків до складу миротворчих контингентів Збройних Сил України для виконання міжнародних миротворчих місій, зокрема у Лівії, Конго та Косово. На цьому засіданні затвердили Кодекс військового священика (капелана) – документ, що регламентуватиме принципи душпастирської опіки військовослужбовців у Збройних Силах України священнослужителями різних церков і релігійних організацій. У засіданні Ради взяли участь уповноважені представники УПЦ, УПЦ КП, РКЦ в Україні, УГКЦ, ВСЄХБ, УАПЦ, Духовного управління мусульман України [Див.: Рада з душпастирської опіки при Міністерстві оборони затвердила Кодекс військового священика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ohvu.org.ua/index.php/en/news/154-rada-z-dushpastirskoji-opiki-pri-minoboroni-zatverdila-kodeks-vijskovogo-svyashchenika>].

Відповідно до цього, у зоні АТО Священники УАПЦ як і інших ключових релігійних організацій України разом з офіцерами соціально-психологічної служби обов'язково відвідують поранених у військових шпиталях, працюють з ними і як душпастирі, і як психологи. Велику підтримку надають вони і родинам, в яких загинули батько, син чи є поранені. Українська церква також максимально долучилася і до волонтерської допомоги як військовослужбовцям, так і населенню на окупованій території. Отже, наступним вагомим аргументом щодо створення служби капеланів є їх ефективна робота у зонах бойових дій, де вони фактично замінюють психологів і укріплюють боєздатність особового складу [Підлісний Р. Про створення організації служби капеланів у збройних силах України / Р. Підлісний // Військово-науковий вісник. – 2015. – Вип. 23. – С.188].

Необхідно зазначити про відмінність УПЦ КП та УАПЦ в реакції на початок військових подій в АТО. Київський патріархат став основним рупором мілітаристської риторики, повністю підтримавши в цій частині позицію київської влади (публічні виступи патріарха Філарета повторюють гасла про війну до переможного кінця, про загрозу третьої світової війни з боку РФ і т. д.). УПЦ КП стала "церквою війни", використовуючи

ситуацію і підтримку правлячого націоналістичного режиму, щоб стати єдиною національною церквою.

Українська автокефальна православна церква (УАПЦ) не стала активним гравцем в ході кризи, враховуючи смерть глави церкви митрополита Мефодія (лютий 2015). Фактично УАПЦ солідаризувалася з УПЦ КП, оголосивши про переговори про об'єднання двох церков (червень 2015). Разом з тим новий глава УАПЦ митрополит Макарій висловлював роздратування з приводу того, що владні структури наполегливо підштовхують УАПЦ до об'єднання з УПЦ КП [Лункин А.Е. Православие против православия: ситуация (в) Украине / Электронный ресурс / Режим доступу: http://carnegieendowment.org/files/Orthodoxy_Ukraine_Lunkin_2015.pdf].

Проте варто підкреслити, що сам Предстоятель УАПЦ, Митрополит Макарій (Малетич) неодноразово відвідував зону АТО. Так, зокрема, коли вшосте він перебував у даній "гарячій точці", то "під час відвідин представники УАПЦ побували на передових позиціях на лінії зіткнення, зокрема у с. Широке, м. Мар'їнка, м. Авдіївка, с. Степне, а також зустрілися з військовими у с. Бердянське, м. Маріуполі та м. Краматорську для того, щоб роздати гуманітарну допомогу, зібрану завдяки жертвості людей, які у матеріально-скрутний час пам'ятають і роблять все від них можливе, щоб підтримати тих, які героїчно охороняють нашу землю від зовнішніх загарбників. На прохання військового командування Предстоятель УАПЦ відзначив церковними нагородами (орденами та медалями) військових медиків, які надають кваліфіковану медичну допомогу пораненим військовослужбовцям у зоні АТО. Блаженніший Митрополит Макарій побажав українським захисникам Божого благословення, міцного здоров'я та повернення до своїх родин після виконаного ними обов'язку, який даруватиме всім нам мир, спокій та повернення Україні землі, захопленої чужинцями та зрадниками" [Див.: Священик УАПЦ разом із волонтерами рятує культурне надбання українського народу у зоні АТО / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://church.net.ua/detailno/uapc/svjashchenik-uapc-razom-iz-volonterami-rjatujut-kulturne-nadbannja-ukrajinskogo-narodu-u-zoni-ato.html>]. Духовенство УАПЦ періодично передає в зону АТО різні речі та предмети побуту для військовослужбовців, а саме спальники, термобілизну, підштаники, аптечки першої допомоги тощо.

Окрім цього, духовенством УАПЦ в зоні АТО проводиться гуманітарна допомога в межах порятунку вітчизняної культурної спадщини. Так, зокрема варто навести приклад, коли влітку 2016 року священик УАПЦ разом із волонтерами рятували культурне надбання українського народу у зоні АТО: "після багаторазового перебування в с. Піски волонтери Місії Вмч. Юрія Переможця звернули увагу на те, що в селі залишилось велика кількість культурних цінностей, що руйнуються під впливом різноманітних факторів (обстріли, мародерство, опади...). Як зазначив керівник Місії ієр. Максим Стрихар: "Ми звернулися з ініціативою про евакуацію державної культурної спадщини до керівництва Управління культури Донецької ОДА. Отримали підтримку та дозвіл на вивезення

пам'яток, і ось, з по з 9 по 12 червня волонтери "Місії Вмч. Юрія Переможця" [Див.: <http://church.net.ua/detaino/uapc/svjashchenik-uapc-razom-iz-volonterami-rjatuju-kulturne-nadbannja-ukrajinskogo-narodu-u-zoni-ato.html>].

Таким чином, проаналізувавши в загальних рисах діяльність УАПЦ в зоні АТО, можна зробити висновок, що духовенство (як вище, так і середнє) допомагають військовослужбовцям та цивільним у даній непростій ситуації як матеріально (одяг, військове спорядження, їжа, побутові предмети), так і культурно, рятуючи надбання українського народу в "гарячій точці" від занепадання та руйнування.

О. О. Кудин, канд. філос. наук, НМУ ім. О. О. Богомольця, Київ
М. В. Лубська, докт. філос. наук, проф., академік АНВОУ.
Головний науковий консультант
Апарату Верховної Ради України, Київ

ВЧЕННЯ СУЧАСНОГО КАЛАМУ ПРО БОГОПІЗНАННЯ

Головним і основним джерелом сучасного калама є середньовічна схоластична теологія, розроблена великими теологами Хасаном ібн ал-Ашарі, Абу Хамідом ал-Газалі, та іншими.

Калам виник як догматичне вчення теології ісламу в VIII столітті. У зв'язку з переведенням на арабську мову праць грецьких філософів, синтезом різних культур, наприклад вавилонської, єгипетської, іранської та інших, і знайомством в результаті з різними письмовими пам'ятками інших народів, що входили до складу Халіфату, – насамперед з доісламськими іранськими джерелами, – а також у зв'язку з низкою соціальних причин.

Розум стає в якійсь мірі визначальним критерієм істинності того чи іншого судження. Під натиском раціоналізму постає питання захисту ісламу від нападок філософського раціоналізму. Природно, вивчення релігії ісламу, основні її догми часто суперечили вимогам раціоналізму і повинні були бути обґрунтовані відповідно до його принципів. Від спекулятивної теології за допомогою логічних конструкцій істинність свого вчення, спростувати нападки філософії та науки на позиції релігії ісламу.

Певну небезпеку для ортодоксального ісламу того часу представляв мутазилізм, що виник на базі спекулятивного вчення і віддає пріоритет розуму. Саме тому сучасні представники калама вважають мутазилітів першими кала містами і філософами мусульманської релігії. Мутазиліти поставили під сумнів твердження про вічність атрибутів Бога, про нестворення священної книги – Корана, висловлювали власну думку про божественне приречення, про пекло і рай і т. д. У суперечці між мутазилітами і ортодоксами виникає нова ортодоксальна теологія – ашарітська. Нова теологія – калам – зайняла компромісну позицію між ортодоксальним релігійним вченням і мутазилізмом і намагалися примирити дві протилежні течії – традиціоналістів та мутазилітів.

Ашарити в суперечці з мутазилітами використовували їх же зброю – логіку і відкидали думку мутазилітів з багатьох питань, відстоюючи позицію традиційного ісламу шляхом її часткової модернізації. Наприклад, аль-Ашарі, вважаючи знання необхідним засобом пізнання Бога, говорить про достовірність фактів пізнання: "Знання те, за допомогою чого пізнає об'єкт пізнання". Однак в інтересах своєї філософії ал-Ашарі, так само, як і його сучасники, наприклад Абу Хузайл ал-Аллаф, розмежував знання божественне і знання людське. У концепції мутазилітів людський розум не менш досконалий, ніж божественний, і при божественному розумі потрібно мати достовірне знання. Цей універсальний принцип як доктрина знання, як переконання, на думку Ф. Роузентала, мав негативний характер по відношенню до вивчення ісламу.

Ашарити пристосували до нових умов як позицію релігії, так і мутазилітський раціоналізм. Наприклад, ал-Ашарі вважав, що "укладення розуму не є необхідним, і розум не може робити висновки" про цінність того, що нам наказує шариат; ал-Ашарі відкидає позицію мутазилітів про створення Священної книги, вважаючи вічною до теорії причинно-наслідкових відносин схоластики; він обмежує свободу волі людей, вважаючи, що "моральні обов'язки приходять до нас завдяки божественному одкровенню".

Не заглиблюючись у детальне тлумачення вчення ашаритів, зазначимо, що раціоналізм був половинчастим, обмеженим, не виходив за рамки спекулятивної теології. У ній релігійна домішка і релігійний метод обґрунтування переважували над раціоналістичним методом, який згодом був розвинений саме філософським каламом, особливо ал-Газалі. Цілком очевидним стає наявність двох напрямків каламу, що розрізняються рівнем теоретичного осмислення питання: один різновид каламу, стояв ближче до релігійного права (Фікху), а інша – до схоластичної філософії. Саме філософія каламу надалі була розвинена такими великими філософствуючи ми теологами як ал-Газалі. В результаті чого набагато розширилося коло філософських проблем каламу. Головним питанням каламу є суперечка між розумом і вірою. Поряд з цим предметом каламу були атрибути Аллаха.

У ашарітському каламі в основному розглядаються три типи проблем: 1) чисто філософські проблеми; 2) питання, які кала місти вважають антирелігійними і які треба спростувати; 3) чисто ісламські релігійні питання. За деякими з цих питань в ісламі зберігається єдина думка, а по деяких інших думки представників сект розходяться. До числа перших відносяться докази буття Бога, таухид, пророцтво. Ці питання стали основними проблемами, що розробляються в теологічних роботах.

ФЕНОМЕН ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ

Сучасний період розвитку інформаційного суспільства, зумовлений глобальним впливом Інтернет-технологій на світську, але і на релігійну сферу, актуалізує увагу до феномену віртуальної реальності, що претендує на символ нової міфології в інформаційному світі, на засіб перетворення об'єктивної реальності. У сучасних умовах віртуальна реальність постає фактором справжньої екзистенції людини, її соціалізації та самореалізації у контексті соціально-комунікаційної діяльності.

Основою аналізу феномену віртуальної реальності в контексті релігійних комунікацій є позиція Є.Таратути, яка характеризує віртуальну реальність як "онтологічно відокремлену від основної, але рівноправну щодо неї, при цьому мається на увазі, що віртуальна реальність може виникнути на основі будь-якого образу, але буде переживатись як повноцінна реальність, це межова ситуація, коли життя та смерть, реальне та фантазія зливаються у єдине ціле, перестають сприйматися як протилежності" [Таратута Е.Е. Философия виртуальной реальности / Е.Е.Таратута. – СПб., 2007. – 147 с.].

Відповідно, актуалізуючись у архаїчній культурі у формі міфу як універсального способу конструювання реальності, віртуальність знаходить свою онтологічну сутність у релігійній свідомості на рівні осягнення Божественного. Ідея віртуального в формі вирішення проблеми сили, енергії, що забезпечує активність, досліджувалася у середньовічній філософії та у ранньому Відродженні (Василій Великий, Єфрем Сирін, Григорій Палама, Микола Кузанський). Вони стверджували, що "кількість і типи реальностей, якими оперує людина, визначаються активністю самої людини, і по напрямку руху до граничних реальностей, як "вгору" до Бога, так і "вниз" від Бога, людина може проходити нескінченну кількість проміжних реальностей. І як ілюстрація, описувалися дві з них, позначені як "внутрішня людина" і "досконала людина". Середньовічні схоласти за допомогою поняття Virtus намагалися відповісти на питання, як абсолютні сутності реалізуються у тимчасових подіях" [Малышко, А.А. Философские проблемы виртуальной реальности (историко-философский анализ): автореф. дис. канд. филос. наук / Малышко Александр Алексеевич. – Мурманск, 2008. – 22 с.].

Гносеологічна функція поняття "віртуальна реальність" полягає у виявленні меж між різними сферами людського буття. Концепт "віртуальна реальність" надає додаткові можливості для фіксації своєрідності тих змінених станів свідомості, які не є прямим результатом сучасних інформаційних технологій, але породжують аналогічні психологічні наслідки" [Вылков, Р.И. Киберпространство как социокультурный феномен, продукт творчества и проективная идея: автореф. дисс. канд. филос.н. /

Р.И.Вилков – Екатеринбург, 2009. – 24 с.]. На перехідних, пограничних станах людської свідомості, людської психіки у віртуальному просторі наголошує Г.Іойлева: "частина людської свідомості усвідомлює світ реальний, частина – світ віртуальний, сама людина знаходиться в прикордонному, перехідному стані, її особистість роздвоюється. Це особливі перехідні стани душі і тіла. З одного боку, реальність все далі відсувається від реципієнта, віртуалізується, а з іншого, відбувається реконфігурація відносин. Позиція суб'єкта по відношенню до об'єктивного світу стає активною, домінуючою, все частіше реципієнт має справу не з самою дійсністю, а з її образами. Образи проєктуються свідомістю і безпосередньо пов'язані з діапазоном можливостей суб'єкта: чим він ширше, тим набагато змістовнішою стає створена віртуальна свідомість" [Іойлева, Г.В. Виртуальная реальность: структурно-функциональные особенности и специфика ее влияния на сознание [Электронный ресурс] / Г.Иойлева. – Режим доступа: <http://oaji.net/articles/2014/1186-1410934618.pdf>, вільний. – Назва з екрану.].

В умовах глобальної інформатизації, у яку активно залучена і релігійна сфера, відбувається поєднання першої історичної форми віртуалізації – міфу, з соціотехнічною формою віртуалізації сьогодення – штучною реальністю ЗМІ, Інтернету тощо. У термінах Ж.Бодрийяра відбувається "заміна реального знаками реального" [Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр; [перевод О. А. Печенкина]. – Тула, ООО "Тулский полиграфист", 2013. – 204 с.]. У процесі конститування віртуальної реальності можливо встановлювати будь-які часові виміри конструювання подій.

Таким чином, у релігійній інтернет-комунікації віртуальна реальність як психологічний стан ілюзорної дійсності, властивий віруючому індивіду, поєднується зі знаково змодельованою мислимою можливістю "(абстрактною чи конкретною), яка з певних причин не здійснилася або не здійснена природним шляхом, самотійно" [Башманівська, Я.В. Віртуальна реальність як чинник зростаючого усамітнення людини [Електронний ресурс] / Я.В.Башманівська. – Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/9746/1/3.pdf>, вільний. – Назва з екрану.]. Віртуальність виступає як феномен, що розглядається вже не просто як результат взаємодії, а як артефакт нової інформаційної епохи, що виражає дію нових комунікативних зв'язків між людьми. На індивідуальному рівні – віртуальна реальність в контексті релігійних комунікацій постає можливістю втечі від самотності, на масовому рівні – ефективним засобом маніпулювання суспільною свідомістю.

На індивідуальному рівні віртуальні релігійні комунікації реалізують соціотерапевтичну функцію, з одного боку, формуючи вихід у стани творчості, формування власної досконалої ілюзорної реальності, а з іншого – компенсаторну функцію, адже віртуальність – це своєрідна втеча від самотності, адже "позбавленість реального спілкування та відсутність змоги бути почутим і зрозумілим для іншого зумовлює пошук виходу з кризового стану.

Таким ілюзорним виходом постає втеча у віртуальну реальність, де індивід шукає відчуття єдності з світом та іншими суб'єктами, нехай і віртуальними" [Башманівська, Я.В. Віртуальна реальність як чинник зростаючого усамітнення людини [Електронний ресурс] / Я.В. Башманівська. – Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/9746/1/3.pdf>, вільний. – Назва з екрану.].

У масовому контексті віртуальні релігійні комунікації постають як ефективна можливість окремих релігійних спільнот нав'язати волю суспільству. Анонімність Інтернету породжує безвладдя і обман. Адже однією з основних небезпек інтернет-середовища загалом та релігійного Інтернет-середовища зокрема, є загроза контролю над особистістю, яка в крайніх формах може перерости в електронний тоталітаризм.

Таким чином, актуалізація віртуального чинника у релігійних комунікаціях вимагає детальної наукової та суспільної оцінки, адже може стати ефективним чинником маніпулювання індивідуальною та суспільною свідомістю з боку деструктивних релігійних організацій. Водночас, актуалізація моральної складової релігійних доктрин з використанням засобів віртуальної реальності може виступити ефективним регулятором суспільних відносин, формуючи засади особистісної моральності.

В. Н. Рубский, студент-магістр, ОНУ ім. Мечникова, Одесса
pavv@te.net.ua

ЭТИКА РЕЛИГИОЗНОГО ОТРЕЧЕНИЯ

В этом году вышел самый глубокомысленный фильм на тему о дилемме принятия/отречения от религии. Это фильм известного режиссёра Мартина Скорсезе "Молчание". В нём мастерски поставлен вопрос о подлинном фанатизме (от слова *θάνατος* – греч. смерть) в исповедании Иисуса Христа. Стоит ли твёрдо не отречься до смерти от Христа пред лицом язычника или атеиста? Возможно ли одинаковое взаимное понимание этого акта обеими сторонами?

Уже в судьбах святых современников XIII века: св. благоверного Александра Невского (†1263) и св. благоверного князя Михаила Черниговского († 1246) этот вопрос решался по-разному. Оба, будучи в Золотой Орде, в разные годы были поставлены перед языческим священным костром, дабы уважить хана, ритуально прыгая через него. Александр как православный прыгнул, Михаил как православный отказался и был казнён вместе с боярином Феодором.

Возможно ли отречение в принципе? Ведь язычник всегда подразумевает под Христом совсем не то, что христианин. Собственно, потому он и язычник, что "Иисус Христос" для него значит что-то другое. В этом смысле, мы всегда попадаем в языковую ловушку: то, от чего принуждает отказаться язычник/атеист всегда окажется не тем, что исповедует христианин.

На решительное отрицание Бога атеистом А.М. Гольдбергом – "Такого Бога, по-моему, нет и быть не может", митр. Антоний Сурожский ответил: "Я думаю, что ничего не могу сказать против отрицания такого Бога". Это подобно формуле отречения от Бога, но бога атеистических конструкций [Антоний Сурожский, митр. Бог: да или нет? Беседы верующего с неверующим. – М.: Никея, 2013. – 176 с.]. Подобные примеры раскрывают перед нами очевидное расхождение отрицания и утверждения Бога, христианской веры и т.п.

Говоря языком логики, здесь нарушен первый её закон – закона тождества. Денотат (то, о чём оба согласны, что имеют ввиду) и десигнат (то, что есть в субъективном опыте) оба равно называются "Христом". Если "Христос" есть действительно то, что имеют ввиду оба (денотат по Ч.Моррису), то о десигнате язычник и атеист не имеют представления. "Знаки, указывающие на один и тот же объект, – пишет Чарльз Моррис, – не обязательно имеют те же самые десигнаты, поскольку то, что учитывается в объекте, у разных интерпретаторов может быть различным" [Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. Сборник переводов. Под ред. Ю. С. Степанова. – М.: Радуга, 1982. – 633 с.] Таким образом, оппоненты, обозначая "Христа" как предмет речи будут говорить о разных понятиях, т.к. они апеллируют к различному (полярному) опыту.

Важно учитывать, что с точки зрения экзистенциального опыта, с помощью слов отречься от Христа вообще невозможно. Бог оставляет в душе след/впечатление, а не текст. Известный нам текст мы можем высказать и отвергнуть, но вера во Христа не есть знание информации и согласие с христианскими доктринами. Даже если отрекающийся скажет: "отрекаюсь всецело от Христа", то опыт богообщения от этого из души не исчезнет с той же непосредственностью. Вот почему Иуда не пошёл со сребрениками в ресторан, а повесился! Потому и Пётр, отрекшись трижды, по существу остался Христовым: "Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя" (Ин. 21,17). В одной из версий жития св. мч. царица Александра (IV в.) принуждена была принести жертву богам, а потом через 10 лет, она пошла на мучения за Христа. В процессе приёма отпадших, за который ратовал св. мч. Киприан Карфагенский (†258) выявлялось много искренних христиан [Бриллиантов. А.И. Лекции по истории древней Церкви. – С-Пб.: Изд. Олега Абышко, 2013. – 464 с.]. принятие отпадших, часто в том же сане и должности должно было иметь некий существенный философский фундамент, кроме христианского сердоболия.

Таким образом, история христианства представляет нам два пути поведения, но не как норматив и снисхождение (экономию), а как два уровня сознания в осмыслении одной и той же дилеммы.

В фильме Скорсезе главный герой при всей своей решимости отречься от христианства остаётся христианином до конца жизни, а японские крестьяне, принявшие Христа, понимали её очень по-своему, даже отдавая свои жизни за эту веру. Здесь мы опять видим обозначенное

выше нетождество понятий "Христос" и "христианство" у отрицающего и исповедующего.

Полноценная утеря веры, тогда, когда это случается на всех уровнях сознания, есть абстрактизация образа Бога. Он перестаёт быть личным, данным субъекту в переживании. По природе процесса, он полностью аналогичен забыванию человека человеком в отсутствие свиданий или другого информационного обмена. С другой стороны, горячая вера (фанатизм) часто достигается за счёт отрицания сложности жизни, неоднородности других людей. Тогда мы имеем дело не с любовью к человеку, а с любовью к концепции. Об этом писали русские философы [Н.А.Бердяев. О фанатизме, ортодоксии и истине. // Человек, N9, 1997. Сс. 34-45]; [Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему. – М.: Правда, 1990. – 221 с.].

В теме исповедания веры (это показано и в фильме) важно единое представление о Боге. Оно идентифицирует общество христиан или других религиозных сообществ. Но в экзистенциальном преломлении темы десигнат всегда остаётся индивидуален. На этом уровне разность представлений о Боге правомочна и равна субъективной разности представлений обо всех феноменах. Это удел каждого феномена реальности. Как писал М. Хайдеггер в "Феноменологии и теологии": "Вера есть способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования – из содержания веры"; "Верить – значит в верующем понимании существовать в откровенной, благодаря Распятому, то есть событийной истории" [Хайдеггер М. Феноменология и теология / Перевод В. К. Зелинского – Frankfurt a. M., 1970. S. 15. Режим доступа – <http://lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0114683>].

***М.П. Симон, асп., ДВНЗ "П-ХПУ імені Г. Сковороди",
Переяслав-Хмельницький
simonmi@mail.ru***

РОЛЬ СОЦІАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Останнім часом в світовій спільноті все більш помітними стають процеси глобалізації, політичних та соціально-економічних деформацій, які певною мірою переплітаються з релігійною сферою життя суспільства. В ХХІ ст. церква та релігійні організації дедалі частіше почали заявляти про себе як про діяльних учасників суспільних процесів. На сучасному етапі українське суспільство переживає чи не найскладніший період в історії своєї незалежності. В часи політичних та економічних потрясінь та соціальної нестабільності в Україні помітно вплив

релігійного фактора на суспільні процеси та розпочався новий етап розвитку релігійних конфесій.

З початком ХХІ ст. церква та релігійні організації дедалі частіше почали заявляти про себе як про діяльних учасників суспільних процесів. Релігійний фактор посідає важливе місце в суспільно-політичному й духовно-культурному житті сучасної Європи, яка знаходиться на відповідальній стадії своєї трансформації, глобалізації і розширення на схід.

Незважаючи на те, що в європейській світовій спільноті помітна тенденція до поширення секуляризаційних процесів як на рівні окремо взятих держав так і на міждержавному, у системі теорії модернізації релігія розглядається як елемент трансформаційного суспільства, консервативність якого стоїть на заваді модернізаційним процесам, про що свідчить зростаюча майже в усіх регіонах світу секуляризація [Ломака Іванна Іванівна Політичний аналіз інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук за спеціальністю 23.00.02 – Політичні інститути і процеси. – Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2006].

Водночас у багатьох регіонах і країнах світу вплив релігії на соціальне життя не зменшується, а навіть зростає. Сама релігія, наче всупереч власній природі, усе радикальніше трансформується, змінюється як сам склад та устрій релігійного життя, так і характер функцій релігії в сучасному світі [Борінштейн Є. Р. Вплив релігії на трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві [Текст] / Є. Борінштейн // Актуальні проблеми філософії та соціології – с. 83].

Значно зріс вплив релігії в нашій країні. По телебаченню ми нерідко бачимо богослужіння, що відбуваються в церквах, освячення будинків, кораблів, підприємств. По радіо й у концертних залах звучить церковна музика. Відновлюються багато раніше зруйнованих церков і монастирів. Збільшилася кількість тих, хто, наприклад, у християнстві пройшов через обряд водохрещення. З'явилися газети і журнали, які стали офіційними друкованими органами церков. У деяких недержавних школах з'явився новий предмет Закон Божий. Працюють навчальні заклади, де готують священнослужителів [Юрій М.Ф. Людина і світ: Підручник. – К.: Дакор, 2006.].

Коли йде мова про місце та роль релігійного фактора в суспільстві, то доречно буде згадати функції, які він виконує, а саме: світоглядна, регулятивна, комунікативна, культурна й соціальна, політична та інші. Окремо варто відзначити інтеграційну функцію, тут не все так просто, ця функція особливо актуалізується в перехідний період, який спостерігається нині в Україні. На рівні окремої релігійної організації релігія виконує інтеграційну функцію, згуртовуючи одновірців. Однак одночасно релігія розділяє і протиставляє один одному послідовників різних релігій, що простежується і в сучасному релігійному житті України [Основи філософських знань. Підручник / В.А. Буслинський, П.І. Скрипка. – Львів: "Новий Світ-2000", 2002., С. 198].

В питанні впливу соціально-релігійного фактора на сучасне українське суспільство одним із найбільш актуальних та проблемних є питання взаємовідносин між представниками православ'я, котре ставить перед суспільством багато питань, відповіді на яких досі, на жаль, немає. Найбільш болючою темою для української сучасної спільноти є конфлікт між православними церквами та питання створення єдиної помісної православної церкви. На думку фахівців, "релігійний чинник у частині випадків зумовлює скоріше роз'єднуючі, дезінтегративні процеси, аніж інтегруючі". Наприклад, розкол у православ'ї "диференціює суспільство навіть більше, аніж політичні чинники" [Климов, В. Проблеми і шляхи толерантизації міжконфесійних відносин [Текст] / В. Климов // Релігійна панорама. – 2010. – № 12., С. 50].

Таким чином, важко не оцінити місце релігії та соціально-релігійного фактору у соціальних процесах сучасного соціуму, що переживає українське суспільство в період глобалізації. Не дивлячись на те, що в Україні релігія та церква відокремлені один від одного, варто зазначити, політизація релігії помітно зростає, що часто породжує все нові релігійні конфлікти, які віддзеркалюють стан усього українського суспільства в цілому, яке пронизане багатьма різноманітними конфліктами.

***І. І. Хоркава, асп., НУ "Острозька академія", Острог**
khorkavairyna@gmail.com*

ВИХОВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЧЕСНОТ У СТУДЕНТІВ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У М. ЛЬВОВІ (1929 -1944 рр.)

Одним із навчальних закладів Галичини, у якому юнаки отримували богословську освіту, була Греко-католицька богословська академія у м. Львові. Її було відкрито 1929 р. на базі Львівської духовної семінарії Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ). Саме за сприяння тодішнього митрополита УГКЦ Андрея Шептицького (1901 – 1944 рр.) у академії розгорнулася плідна виховна робота, яка сприяла усвідомленню студентами важливості моральних чеснот у подальшій практичній роботі.

Митрополит Андрей Шептицький у своїх зверненнях до молоді не раз підкреслював, що до такого посланництва потрібно людей, "котрі зуміли би [...] трудитися як апостоли в голоді і холоді, вдоволені чим небудь, готові літами жити тим, що Бог з дня на день дасть" [Гринів О. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог / О. Гринів. – Львів: "Тріада плюс", 2012. – С. 175].

З огляду на це такі чесноти повинні були виховуватися у юнаків систематично. Молоді люди могли добре орієнтуватися у питаннях богословського змісту, проте не завжди були обізнані із буденними труднощами, які випливали з фінансових і господарсько-побутових проблем. Оскільки умови проживання і матеріальне становище священика у бі-

льшості залежало від розмірів парафії та заможності її мешканців [Баран О. Я. Матеріальне становище галицького сільського духовенства (кінець XIX – 30-ті рр. XX ст.) / О. Я. Баран // Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія. – Випуск XV. – С. 14]. Тому у зверненні митрополита

А. Шептицького під назвою "О вихованню питомців і євангельських радах", яке було опубліковано у "Львівських Архиєпархіяльних відомостях", зазначалося, що молоді люди повинні добре усвідомлювати та зважити свій вибір. Адже, багато юнаків під навчанням у богословському закладі розуміють лише отримання місця для проживання і, що більш важливіше, звільнення від військової служби. І з цього випливає, що вступали, на жаль, люди, які не мали у собі "духа пожертвування, енергійної витривалості і не любили тяжкого труду" [О вихованню питомців і євангельських радах // Львівські Архиєпархіяльні відомості. – 1918. – 31 серпня. – Ч. V. – С. 79]. Тому, на думку професорсько-викладацького колективу, краще було б не допустити до священства того питомця (семінариста), який би міг стати добрим священиком, аніж допустити недостойного. Шкода, яку принесе "недостойний, є така велика, що й важко оцінити [О вихованню питомців і євангельських радах // Львівські Архиєпархіяльні відомості. – 1918. – 31 серпня. – Ч. V. – С. 80].

Водночас, питомець повинен був добре усвідомити важливість самого таїнства священства. Це не мало бути поспішним рішенням, адже даний фах не обмежувався лише питаннями "спасіння людських душ", а юнаки повинні були стати, "добрими та ревними представниками у винограді Христа" [Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДІАУ, м. Львів). – Фонд 451. Греко-католицька богословська академія (1783 – 1945 рр.). – Оп. 1. – Спр. 101. Збірник правил для семінаристів. – арк. 5]. Усі релігійні та духовно-виховні практики повинні були впливати із побожності юнаків. А це супроводжувалося вмінням приборкувати мирські пристрасті та спокуси. Тому саме на настоятелів семінарій та богословської академії покладалася велика відповідальність щодо виховання у питомців належної поведінки. Легковажність, яка інколи зустрічалася у поведінці питомців, була несумісною із вибраним ними фахом.

Активну роботу у вихованні юних кліриків проводив також ректор академії Йосиф Сліпий (1929 – 1944 рр.). У своїх зверненнях він акцентував увагу на питанні священничого покликання. На його думку, священнослужитель може виховати у собі почуття послуху, любові та інші моральних чеснот. [ЦДІАУ, м. Львів. – Фонд 451. Греко-католицька богословська академія (1783 – 1945 рр.). – Оп. 1. – Спр. 101. Збірник правил для семінаристів. – арк. 27]. З огляду на це, майбутнім клірикам заборонялося палити, вживати алкоголь, грати в карти та інші подібні розваги. До того ж, реалії часу уже вимагали від священика ширших компетенцій. Так, крім дисциплін теологічного та гуманітарного напрямків, у навчальні програми були включені предмети, знання з яких могли б застосовуватися ними уже на місцях своєї праці. Саме священик повинен був добре володіти знаннями із господарсько – фінансової сфери, щоб по-

сприяти піднесенню матеріального добробуту населення. З огляду на це, не раз можна зустріти думки, що така насичена робота може бути ефективною, коли священик не обтяжений сімейними проблемами. Таким чином, вони б могли більше часу присвячувати виконанню пастирських обов'язків [До відома кандидатів духовного стану // Львівські Архiepархiяльнi вiдомостi. – 1935. – 15 липня. – Ч. VII. – С. 223].

Ще одним прикладом виховної роботи була участь у духовних реколекціях, до якої долучалися усі студенти без винятку. Розважання на різні богословські питання виробляли у питомців вміння професійно, і водночас, доступно пояснювати слухачам матеріали теологічного та морального змісту. Готуючись до них питомці вдосконалювали свої навички проповідницької роботи. Митрополит А. Шептицький в одному із своїх пастирських послань під назвою "О церемоніях при Службі Божій" від 16 січня 1918 р. зауважував, що "...священик мусить уважати на Службу Божу як на важливу функцію, і це повинно відображатися на його поведінці [...], щоб у його погляді не було "байдужості і обоятності до святих тайн" [Шептицький А. Пастирські послання 1918 – 1939 рр. – Т. 2. – Львів: В-во "АРТОС", 2009. – С. 8].

Отже, впродовж 20 – 40-х рр. XX ст. у стінах Греко-католицької богословської академії проводилася активна робота щодо виховання у семінаристів духовних чеснот. Її студенти повинні були чітко усвідомлювати, що якісною професійною роботою буде лише тоді, коли у виборі даної професії перевага надаватиметься покликанню. Саме на вказану чесноту постійно акцентували увагу у своїх зверненнях авторитетні лідери УГКЦ. Лише через покликання юнак зможе виховувати у собі побожність, стриманість та послух.

Секція 16
"СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ В СОЦІОЛОГІЇ ТА ПСИ-
ХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ"

*Luka Toidze, bachelor of International Relations,
Free University, Tbilisi, Georgia*

THE SOCIOLOGY OF THE FUTURE OF RELIGION

It hasn't been long, although recent years have made the sociology of religion grow quite much. Even some early theories were replaced with new ones, that were not as close to the reality as ones thought in the early times of the 20th century. This topic will be about the present influence and future trends of the sociology of religion. As it has become and definitely is going to have quite a major role in all kinds of actions and developments all over the world.

One of the main parts of thinking, that drastically changed in the last century, was about the secularization thesis. Religion becomes far more private matter. So that one's decisions are not based on the will of god. Dealing with that ultimate private matters will have certain ways to do so, seeking for new ways in the modern technologies or other possibilities that modern life gives us. As some people become irreligious, but most of the part will still have faith in god and still be part of it in their lives. Although religion itself becomes more open for the society and tells us, that there are more options and possibilities. All in all this is what post-secularist idea stands for. Not only optional, but many other factors are consisted by this term, even economical.

Nowadays world can be called more and less religious at the same time. Considering the fact, that Islam and Christianity are converting more and more people from Africa, others are making their beliefs more attractive for the modern world. Globalization is also playing its part in quite a few aspects, the growth of religious fundamentalism and revivalism has been an important if unanticipated aspect of cultural globalization.

On the other hand, some of nowadays academic researches tell us, that secularization thesis was pretty far from reality and was only relevant for some parts of the world. Because of the facts, that religion still plays a major role in society, culture and politics are evidence that secularism isn't quite the logical development of this century. "Global Trends 2030: Alternative Worlds" published by the National Intelligence Council of the US definitely shows its interest about the religion connected with the political environment:

""The role assigned to religion by the state and society probably will be at the center of these ideological debates within and across societies. In this new era, religious ideas, actors, and institutions are likely to be increasingly influential among elites and publics globally". In my opinion, even though all these thought are so global, they may not be as actual all over the world. For Georgia it is quite similar to the reality, but just like the secularization was relevant mostly for the Northern Europe, this so called prediction can also include only some parts of the religious areas.

А. М. Білоус, БНВО "Лицей-МАН",
Л. В. Терехова, канд. філос. наук., БІНПО, Біла Церква
beloussa.2602@gmail.com,
lyubov.terekhova@gmail.com

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА СОЦІАЛЬНІ ПРАКТИКИ ЖІНОК-МУСУЛЬМАНОК

Глобалізацію розуміють як сукупність процесів, які роблять соціальний світ єдиним [Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. — М.: Логос, 2005. — С. 603]. На думку польського соціолога П. Штомпки, ця єдність прослідковується за кількома тенденціями: новітні технології об'єднують всіх людей в єдину комунікаційну спільноту (найбільш яскравим виразником цього є мережа інтернет), людські спільноти усе більш пов'язуються між собою розгалуженою мережею економічних, фінансових, політичних і культурних взаємозв'язків. Виникають нові форми економічних, політичних і культурних організацій наднаціонального характеру. Для культури глобалізація означає певну гомогенізацію та уніформізацію — існування людей у різних країнах стає схожим у тому, що стосується стилю життя, потреб, моди й навіть мови. Трудові ресурси стають мобільними — у пошуках роботи люди все частіше їдуть за кордон або можуть працювати дистанційно, використовуючи системи телекомунікацій. Відповідно формується ідея універсальної мови для ділового спілкування — англійська більше не вважається іноземною, а стає для людини другою робочою мовою поряд із рідною. Відповідно регіональні ідентичності замінюють собою національну ідентичність (наприклад, "ми — європейці"), формуючи світову солідарність, найяскравішим виразником якої П. Штомпка вважає ідею прав людини, які набувають універсального виміру [Там само, с. 604]. У той же час глобалізація мобілізує захисні механізми свідомості, направлені на збереження культурної самобутності, яка руйнується в нових умовах, власних звичаїв, традицій, вірувань та стилю життя. Посилюється локальна ідентичність у її етнічних і релігійних проявах [Там само, с. 604]. Багато мешканців країн, у яких іслам є офіційною релігією протидіють вищезазначеним тенденціям, вважаючи їх експансією культури й стилю життя Заходу й загрозою для честі істинних мусульман. Проте таке став-

лення не означає, що самі тенденції глобалізації їх оминули. Саудівська Аравія та ОАЕ є глибоко релігійними державами, які в законодавстві й суспільній моралі керуються настановами ісламу й водночас відомими туристичними центрами для відвідувачів різних віросповідань, а також бізнес-майданчиками для європейців. Гостро конфлікт світської й релігійної моралі постає в країнах, які традиційно позиціонували себе як християнські або світські, у яких зараз проживає велика спільнота мусульман. Тоді будь-який елемент ісламської культури й стилю життя, наприклад, хіджаб на жінці може бути "демонізованим" й стати синонімом тероризму, як це сталося влітку 2016 р. у Франції.

Підтвердження міркувань польського соціолога про те, що глобалізація є двояким процесом можемо побачити й у соціальних практиках жінок-мусульманок. З метою аналізу залучення мусульманок до процесів глобалізації нами було проведено теоретичний аналіз медіа-ресурсів, а також розроблено інтернет-опитування, питання якого були звернені на з'ясування рівня міграційної мобільності, доступу до освіти, трудової зайнятості, зануреності в комунікативний простір інтернету через соціальні мережі, слідування традиції носити хіджаб, виявлення досвіду переслідування або фізичного насильства з причин приналежності до ісламу. Опитування було складене англійською мовою, що також стало інструментом виявлення глобалізаційного занурення. Лінк на опитування, створене на безкоштовній платформі SurveyMonkey, поширювався через соціальні мережі та інтернет-спільноти для мусульман.

Вибірка складала 10 респонденток віком від 18 до 44 років: 4 – з України, по 1 – з Азербайджану, Єгипту, Об'єднаних Арабських Еміратів, Російської Федерації (РФ) і Франції, 1 респондентка – пропустила це питання. Із 10 респондентів 5 (тобто 50 %) живуть у тій країні, де народилися – серед них жінки-мусульманки з Єгипту, України, Росії, Азербайджану; 5 (50 %) переїхали в пошуках кращої долі (ОАЕ, Франція, Україна). 60 % опитаних (6 жінок) здобули вищу освіту, 30 % (3) закінчили школу, 10 %, тобто одна жінка, отримала домашню освіту (респондентка з України). Показники освіти в цілому корелюють із показниками трудової зайнятості: 50 % (5) мають офісну роботу, 30 % (3) працюють в домашньому господарстві на благо сім'ї, 1 (10 %) респондентка має власну справу, а також одна зізналася, що не має потреби працювати.

Несподіваними виявилися відповіді на питання про хіджаб: лише дві респондентки ствердили, що завжди носять хіджаб (РФ, Франція) й одна погодилася, що вдягає його іноді (Україна). Отже, 70 % мусульманок не покривають голову. Особливо цікавим є те, що це стосується респонденток з Єгипту й ОАЕ, країн, які часто позиціонуються в медіа як найбільш запеклі щодо захисту жіночої честі. Теоретичний аналіз мусульманських інтернет-журналів "Muslim Girl", "The Express Tribune" та публікацій західних ЗМІ ресурсів "Reuters" і "The New York Magazine" дозволив сформулювати гіпотезу про різні символічні смисли хіджабу для західних і східних суспільств: зростання ісламофобських тенденцій у Європі призводить до того, що хіджаб сприймається багатьма мусуль-

манками як символ гідності й відмови погоджуватися з сексуалізацією сучасної європейської культури та "демонізацією" ісламу, тому на Заході більше жінок-мусульманок підтримують цей візуальний код. Опитування підтвердило це припущення, оскільки саме респондентки з Європи носять хіджаб завжди. Якщо для держав, де іслам є офіційною релігією, хіджаб часто представляють як спосіб закріпачення жінки, то в західних суспільствах зараз він стає символом соціального протесту та солідарності жінок-мусульманок і жінок, які не підтримують агресивної політики, що порушує свободу віросповідання.

Включення в мусульманську спільноту було класичним для 90 % – 9 респонденток відповіли, що іслам був вірою батьків, а отже, й їхньою. Лише одна визнала, що це був її свідомий вибір. У більшості опитуваних пропустили питання про те, які традиції суспільства, в якому вони живуть, суперечать їхній вірі, проте причина цього може полягати не в безпроблемності співіснування, а в тому, що це було єдине відкрите питання. При розробці ми свідомо не закладали в це питання варіантів відповіді, щоб не тиснути на респондента, проте, можливо, це був невдалий крок. Лише респондентка з ОАЕ відповіла, що такою традицією є вибірковий расизм.

Опитані жінки-мусульманки загалом є активними користувачами соціальних мереж – лише мешканка ОАЕ відповіла, що не має жодного соціального акаунта. Найпопулярнішою соцмережею виявився "Facebook" – ним користуються близько 78 % (7), не менш популярні "Instagram" і "VK", (майже 56 %, по 5 респондентів). Малопопулярні "Twitter" (22 %, 2 респондентки) і "Snapchat" і "Whatsapp" (11 %, 1 респондент).

Найбільш особистісним питанням нашого опитування було з'ясування того, чи мали респондентки власний досвід зустрічі з насильством або ненавистю, що були спричинені релігійним конфліктом. 88 % (8) респонденток, які відповіли на це питання, вибрали варіант, що засвідчував, що вони не стикалися з такими проблемами. Респондентка з Єгипту зізналася, що була жертвою як фізичного насильства з причин віри, так і зазнала зневаги за свою віру. Двоє респондентів з України обрали не відповідати на це запитання, що радше свідчить про те, що вони мали подібний досвід, але або воліють не згадувати про нього, або не вважають для себе безпечним зізнатися в цьому. Можливо, варто переглянути високий відсоток негативної відповіді на це питання й припустити, що третина опитаних жінок все ж мали досвід такого типу.

Отже, проведене нами дослідження свідчить про те, що жінки мусульманки включені в систему географічної мобільності, активно прагнуть здобувати освіту, знаходять своє місце на ринку праці, занурені у сучасні соціальні комунікативні стратегії соціальних мереж, переважно не носять хіджаб.

Конфлікт Заходу та Мусульманського Сходу часто є зумовленим небажанням будувати спільний словник і наполяганням на істинності власних переконань. Тому часто глобалізаційні зміни в мусульманських

спільнотах не є очевидними для західних політиків, хоча загалом прогресивний поступ є тільки питанням часу.

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

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА

Суттєвим для всього існування людини є те, що вона вийшла з тваринного існування, "сфери інстинктивного існування". Ми переживаємо час коли ми відділені від природи і водночас усвідомлюємо що залежимо від неї. Екзистенціальна дихотомія полягає в тому, що ми абсолютно самотні, але не можемо обходитися без інших. Ми усвідомлюємо, що розділені нездоланими перешкодами, і в той же час розуміємо, що щастя людини залежить від об'єднання з собі подібними.

Е. Фромм перетворив відчуження у вічну властивість людського існування, а саму людину – в об'єкт впливу невідомих сил. Трактують людської сутності як динамічної цілісності соціальних зв'язків дозволяє нам відповісти на питання: що змушує людину діяти? Така постановка питання не виводить нас за межі класичного марксизму. Навпаки, вона означає його адекватне прочитання. Прагнення до цілісності буття може проявлятися по-різному в ту чи іншу епоху. Наприклад, в первісну епоху це прагнення не виходило за рамки фізичного виживання в боротьбі з дикою природою, що зумовило антропогенез. Надалі воно ускладнюється, в умовах панування жорстких класових структур і форм поділу праці, його зміст багато в чому відображало те місце, яке в них займає конкретний індивід. У сучасну епоху щастя все частіше пов'язується з усвідомленим самовираженням у вільній діяльності.

Ці відносини виражаються в механізмах індивідуальної самоідентифікації – формах емоційного і несвідомого співвідношення людини з певними внутрішніми або зовнішніми для неї феноменами. Найважливіша функція механізмів – індивідуалізація і соціалізація людини, її виховання на психологічному рівні в ході практичної діяльності та відповідно до місця в ній людини. Ми розширюємо і поглиблюємо розуміння феномену ідентифікації в порівнянні з тим, як трактується він в класичному психоаналізі. Механізм індивідуальної самоідентифікації складають об'єкт, з яким свідомо чи несвідомо ототожнює себе людина, і процес взаємодії. Особливості об'єкта визначають зміст і спосіб виконання цього процесу. Мова людини – це мова об'єктів її співвідношення. Якщо предметна діяльність протистоїть людині, як це відбувається під час виконання відчуженої праці, то об'єкти співвідношення індивіда панують над ним, володіючи своєю власною логікою; не він контролює їх, а вони визначають його поведінку. [Маркс, К. Экономическо- философские рукописи 1844 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 42. – С. 120–121]. Індивіди з меншими потребами задовольняються чимось земним,

а ті індивіди, що мають більш складну душевну організацію шукають себе у ілюзорно-загальних формах, якими можуть бути Бог, нація, народ, реліквії або держава. Але у всіх цих випадках відбувається ілюзорна компенсація втрати людської свободи, цілісності, універсальності існування у праці, відбувається неадекватний прояв дії. Отже, структура відчужених механізмів самоідентифікації характерна тим що, взаємодіючи з об'єктом свого співвідношення, індивід виходить більшою мірою не з логіки власної предметності, а з логіки цих об'єктів, підпорядкованої незалежним від нього факторів. Частина соціального світу, яка також є продуктом діяльності людини і невід'ємним елементом її існування, без якого неможлива її цілісність, з тих чи інших причин протиставляється як чужа сила. Ця частина людської сутності протиставляється індивідом самому собі, і стає його помилкою. В результаті цього протиставлення народжується ілюзія розпаду дійсності єдиного світу людини. Насправді ж конфлікт між ними відбувається в рамках однієї і тієї ж обмеженості і не виходить за рамки суспільних відносин.

Ці два феномени – соціальний характер і соціальне несвідоме – були відкриті і описані Е. Фроммом на основі переосмислення і розвитку ідей К. Маркса і З. Фрейда і з урахуванням соціальних реалій сучасності. Вони склали фундамент його соціально-психологічного вчення. Вчення про соціально несвідоме було подане концепцією З. Фрейда, яка розкриває світ несвідомого в психіці людини. Але Е. Фромм, виходячи зі свого багатого психоаналітичного досвіду в міжвоєнну епоху, приходить до висновку про необхідність зв'язати погляди свого вчителя з ідеєю К. Маркса про визначальну роль соціальних умов в житті людини. Е. Фромм виявляє, що ці умови проникають всередину людської психіки і визначають її таким чином, що індивід не усвідомлює цей вплив, а сприймає його як розгортання своєї сутності і спонтанності – вони знаходяться в ній як соціальне несвідоме.

Розкривши механізм функціонування репресивної системи, захованої в психіці людини, Е. Фромм ставить питання: чому людина до неї схильнається? У Е. Фромма свій погляд на цей рахунок, і він формулює його в дусі гуманістичної антропології Л. Фейербаха. Наступне відкриття Е. Фромма це "соціальний характер", що складає ядро структури характеру, що розділений більшістю представників однієї культури, на протиположну індивідуальній структурі, у якій приналежні до однієї культури індивіди, відрізняються один від одного. Саме соціальний характер є елементом функціонування суспільства. Він виконує цю функцію, для направлення людської енергії у певну течію всередині даного суспільства з ціллю безперервного функціонування цього суспільства.

Перше відкриття Е. Фромм використовує для критики сучасного суспільства споживачів, викриваючи його неправдиві раціоналізації і фікції. Друге він перетворює в методологічний принцип, за допомогою якого досліджує психологічні проблеми генезису і функціонування капіталізму, поєднуючи свої погляди з теоріями К. Маркса і М. Вебера.

Феномени, відкриті і описані Е. Фроммом, є "довіреними особами" відчуження в психіці людини. Якщо поняття "соціальне несвідоме" розкриває відчуження на рівні індивідуальної психіки, тобто розкриває його динаміку на мікрорівні, то поняття "соціальний характер" відображає статистику індивідуально-психічного відчуження, результат його розвитку. В обох випадках ми бачимо одне: як відчуження людини від суспільних відносин, від самої себе, як обмеження її життєдіяльності переноситься з класової сфери в її психіку і стає її самовідчуженням.

Так людина постає як причина свого власного відчуження. Зроблено крок до розуміння причинно-наслідкового зв'язку між відчуженою працею, суб'єктом і відчуженням. До розуміння того, що інституалізовані форми соціального відчуження, наприклад приватна власність, "це продукт, це результат, це наслідки відчуженої праці, зовнішнього відношення робітника до природи і до самого себе"[Фромм, Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990. – С. 32–35]. А ось щоб показати, як вони не тільки відтворюються, але й створюються працею, необхідно вже залучити не стільки психологічний, скільки історичний матеріал.

О. Я. Данилюк, канд. філос. наук, Київ
bovimolena@gmail.com

ЗАСТОСУВАННЯ ІДЕЙ КВАНТОВОЇ ТЕОРІЇ ДО ЗАГАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Квантова психологія, що може розглядатися як синтез психології і неklasичної фізики, почала формуватися як окремий напрямок у кінці ХХ століття. Пояснення багатьох явищ у квантовій психології, де вивчаються вчинки людей, їх мотиви, взаємини між людиною і навколишнім світом, принцип взаємодії та взаємозалежності свідомості та підсвідомості, може розглядатися крізь призму таких визнаних у фізиці квантових феноменів як "співвідношення невизначеностей Гейзенберга", "принцип додатковості Бора", "дуальної природи "хвилі-частки", "впливу спостерігача на спостережуване" та ін.

Цей напрямок у філософії розглядає реальність невідривно від індивідуальної або колективної свідомості, з можливістю їх взаємовпливу за допомогою квантового зв'язку мозку і зовнішнього світу [Пузииков А. Теория Бытия или фундаментальная часть квантовой психологии – Калининград, 2013. – Режим доступу: <http://www.zovnet.ru/viewtopic.php?f=24&t=188#1> (дата звернення: 28.02.2017)]. З точки зору квантової психології в основі погляду на співвідношення свідомості та "реального світу" лежить епістемологічний підхід.

Основні положення квантової психології висвітлюються у працях багатьох авторів. Зокрема, Роберт Антон Уїлсон визначає поняття "глибокої реальності" як такої, що знаходиться за рамками будь-якого опису та представляє Всесвіт як двошарове утворення, яке складається із "зов-

нішніх проявів" і однієї "фундаментальної реальності" [Уилсон Р. А. Квантовая психология. – К.: "ЯНУС", 1998. – С. 20.]. Модель Мультиверсу та існування множинних "я" у свідомості вчений пояснює згідно фрейдистської, юнгіанської та гештальт-психології. А вживаючи різні варіації мовних конструкцій він демонструє, як проявляється і редукується принцип невизначеності в суб'єктивному описі тих чи інших явищ.

Квантову теорію свідомості вивчав прихильник індуїстської і буддистської шкіл Стівен Волінскі. Він пропонує розглянути карту квантової свідомості, що складається із семи рівнів, перехід між якими відбувається за принципом "квантового стрибка" з нижнього щабля на вищий. Кінцевою метою цього сходження є переживання свободи та відчуття всеєдності з усім творінням. На думку науковця, основним принципом квантової психології є створення так званого програмного забезпечення нашого "я" за допомогою ментальних вправ [Волински С. Х. Квантовое сознание. – М.: Старклайт, 2007. – 222 с.].

Світоглядна картина засновника напрямку процесуально орієнтованої психології Арнольда Мінделла тісно пов'язана з шаманськими уявленнями про фундаментальну основу реальності як міфічного Часу Сновидінь. Таке уявлення можна співставити із платонівським світом ейдосів та юнгіанськими архетипами колективного несвідомого [Минделл А. Дао шамана: путь тела сновидения. – К.: София, ИТИ 1996. – 288 с.].

Основи квантової психології, де людина розглядається з позиції мікросвіту як невід'ємного елементу Всесвіту, сформулював Микола Дерябін. На його думку, значимість кожної людини у Всесвіті визначається його енергоінформаційним станом. Коли цей стан досягає певної межі, – відбувається "квантовий стрибок", завдяки якому ця людина піднімається до рівня Богів і припиняє своє існування на планеті Земля. Автор розглядає персональний шлях виконання кожною людиною її головної місії як шлях до Бога [Дерябин Н. И. Квантовый скачок. – К.: Амрита-Русь, 2011. – 192 с.].

Про точки доступу психології з квантовою науковою парадигмою також розповідає Михайло Зарічний. У своїй праці автор описує походження тонких пластів реальності та тіл людини, а також пропонує теорію пояснення будови та еволюції Унівесуму в цілому [Заречный М. Квантово-мистическая картина мира. Структура реальности и путь человека – СПб.: ИГ "Весь" 2007. – 112 с.]. Ще один крок до якісно нового та більш глибокого розуміння оточуючого світу спробував здійснити Сергій Доронін. Він доводить, що усі принципи, які працюють на макрорівні елементарних частин, розповсюджуються і на макросистеми [Доронин С. И. Квантовая магия. – СПб.: ИГ "Весь" 2016. – 336 с.].

Оцінити реальний стан справ з питань зіставлення і застосування ідей з області квантової теорії щодо окремих напрямків сучасної психології та визначити їх роль у зміцненні міждисциплінарних досліджень здійснює В. Графський. На його переконання, використання тлумачень квантової механіки до областей, які займаються вивченням людської психіки, людської свідомості, природи його розуму є не випадковою

даниною моді, а носять цілком виправдані тенденції, що визначають подальші шляхи розвитку галузі [Графский В. П. Квантовая психология – поиски новой антропологической модели – Москва, 2014. – Режим доступа: http://quantmagic.narod.ru/volumes/VOL122004/p220_1.html (дата звернення: 28.02.2017)].

З точки зору квантової психології, її основні положення неможливо довести або спростувати, адже ми часто отримуємо інформацію, яка щоразу змінює нашу власну модель світу. Описуючи через субатомний світ картину цілого, частиною якого є кожен із нас, квантова психологія дозволяє кожному глибше усвідомити свою єдність з усім оточуючим світом та по-новому переглянути зміст давніх філософських і містичних вчень. А підкріплюючи засвоєння теоретичних знань різноманітними психологічними практиками, людина може позбавитися від існуючих стереотипів і упереджень. Фундаментальні дослідження у галузі квантової психології дозволять розробити практичні прийоми і методики, застосування яких приведе людину до ефективної поведінки та звільнення від дискомфортних емоційних станів.

Розглядаючи квантову психологію як спосіб пізнання себе і вищої Істини, важко переоцінити її вплив на розвиток психології релігії в цілому. Адже цей напрямок у психології релігії дасть можливість по-новому поглянути на розробку загальнопсихологічних проблем.

А. І. Дубровіна, студ., КНУТШ, Київ
anymalaya@gmail.com

ПРАВОВІ ТА СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ ВИЗНАЧЕННЯ ДИСКРИМІНАЦІЇ АТЕЇСТІВ

Процеси секуляризації, поширення гуманізму та вільнодумства в епоху Нового Часу та Просвітництва створило підґрунтя для прийняття у 1948 році Загальної декларації прав людини, де було проголошено: "Кожна людина має право на свободу думки, совісті й релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів" [http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_015]. Тобто з середини минулого століття Західний світ узаконив плюралістичні ідеали, тому релігії для продовження свого існування в сучасному суспільстві почали визнавати та поважати одна одну, знаходити компроміси у міжконфесійному діалозі. Духовні лідери розвинених демократичних країн стають й партнерами у вирішенні глобальних питань. Але й досі залишається біла пляма в питанні взаємостосунків віруючих та атеїстів й агностиків. У самій Декларації більше наголошується на праві людини зміни та вибору релігії, а не на праві відмови від неї, хоча, звісно, свобода совісті та переконань це передба-

чає. Але де-юре і, тим паче, де-факто віруючі є більш захищеними державою, ніж атеїсти. Тому на сьогоднішній день існує таке явище як атеофобія та дискримінація атеїстів у світських державах.

Як приклад можна навести ситуацію в США, які вважаються еталоном демократії та свободи. Річард Докінз, відомий науковець та популяризатор атеїзму, наводить таку статистику: "В ході опроса общественного мнения, проведённого в 1999 году группой "Галлап", американцам задавали вопрос, проголосуют ли они за вполне достойного кандидата, если этот кандидат – женщина (утвердительно ответили 95%), католик (утвердительно ответили 94%), еврей (утвердительно ответили 92%), чернокожий (утвердительно ответили 92%), мормон (утвердительно ответили 79%), гомосексуалист (утвердительно ответили 79%) или атеист (утвердительно ответили 49%)" [Докінз Р. Бог как иллюзия. – М.: Издательство КоЛибри, 2010. – 650 с]. Америка – протестантська країна, і як ми бачимо довіра до іновірців, зокрема євреїв, дуже висока, на відміну від атеїстів. Віруючі є більш захищені та привілейовані в США, і це можна підтвердити таким випадком, який теж описує Докінз. В одній американській школі хлопчик 12-річний вдягнув футболку з написом: "Гомосексуалізм – гріх, іслам – брехня, аборт – убивство. Двох думок не може бути". Адміністрація школи заборонила йому з'являтися в класі в цій футболці, після чого батьки хлопчика подали в суд, де виграли справу, апелюючи до конституційного права свободи совісті, ніби дані слогани на одязі є вираженням релігійних почуттів їхньої дитини [[Докінз Р. Бог как иллюзия. – М.: Издательство КоЛибри, 2010. – 650 с]. Ще більш показовою є стаття американського автора Грети Крістіни, де описані різні прояви дискримінації атеїзму в Америці, які в окремих штатах можуть бути закріплені на законодавчому рівні. Сюди входять і заборона батькам-атеїстам чи одному з батьків виховувати дітей, бо вони не отримують "регулярне й систематичне духовне виховання", і примус атеїста читати релігійну клятву перед дачею свідчень, і вимога до солдат ходити в церкву та складати тести на релігійну придатність, і заборона школярам створювати атеїстичні клуби, заборона людині, яка не вірить в Бога займати державний пост. [<http://www.alternet.org/belief/4-reasons-atheists-have-fight-their-rights>]. Доволі складною ситуація взаємостосунків віруючих та атеїстів є в країнах СНД. Це пов'язано з тим, що півстоліття на цих територіях панувало примусове насадження атеїзму, а релігія була під заборною. Після розпаду СРСР та утворення нових держав, православна церква почала відроджуватись, і на даний момент ми спостерігаємо підвищення релігійності в Україні та в Росії.

Але тепер атеїзм опинився "на лаві підсудних" [Добрускін М.Е. Атеизм на "скамье подсудимых" // Философия и общество. – 2005. – № 1(38). – С. 16-37]. Тепер в суспільствах обох країн стала поширеною атеофобія. У даному контексті важливим є закон РФ "Про захист почуттів віруючих", прийнятий у 2013 р., який ще раз підтверджує наявність у віруючих певних привілеїв. Релігійні почуття і так захищені рядом законів, які стосуються свободи совісті, заборони дискримінацій і т.д. Атеїс-

ти, агностики, просто індивергентні до релігії особистості знаходяться вже в нерівних умовах. [Тажуризіна З.А. Атеофобія в історії християнства і свободомислення // Філософія і общество. – 2015. – № 1-2(76). С.141-155.] В Україні на сьогоднішній момент теж присутній ряд проявів дискримінації атеїзму: партія ВО Свобода не приймає до своїх рядів атеїстів, а ВО "Тризуб" ім.. Степана Бандери пропонує ввести кримінальну відповідальність за пропаганду атеїзму. Також у багатьох школах є обов'язковою така дисципліна як "Християнська етика" та проводяться релігійні обряди (кроплення священною водою школярів на 1 вересня). Після такого короткого огляду прикладів дискримінації атеїстів та атеофобії варто сказати й про головну причину появи таких явищ у сучасності. На теренах пострадянських країн атеофобія – це перш за все передбачуваний наслідок комуністичної політики в питаннях релігії, але більш глибока причина впливає з теорій соціально-функціональної природи упереджень та релігійної просоціальності, яка показує, що негативне відношення до атеїстів – це цілком логічне явище. Релігія виникає як консолідуюча сила, як гарант нормальної поведінки окремих індивідів у суспільстві. Домінуючі в конкретному суспільстві моральні правила визнаються справедливими тільки тому, що вони несуть благо як суспільству в цілому, так і конкретним індивідам. Атеїсти для релігійних груп постають як загроза цьому благові. Не дивлячись на те, що у науці релігійність не вважається такою, що має монополію на моральну рефлексію та поведінку, релігійні групи все одно не будуть довіряти атеїстам так, як іншим віруючим, тому що в моральній системі атеїста буде відсутній Бог як гарант морального закону [Gervais W. Do you believe in atheists? Distrust is central to anti-atheist prejudice / Gervais W., Shariff A., Norenzayan A. // Journal of Personality and Social Psychology. – 2011. – № 101. p.1192]. Окрім того, що дані тези вкорінені у свідомість людини вже, усі релігії монополізують право на мораль, і в багатьох країнах церква досі виступає моральним авторитетом, у той час як мораль атеїстів і гуманістів залишається поза увагою. Далі слідує логічний ланцюжок: з недовіри до атеїстів породжуються різноманітні упередження, стереотипи, забобони проти атеїстів, це все на суспільному рівні виливається в загальну атеофобію, яка у свою чергу створює підґрунтя для дискримінації атеїстів. Існує й інша сторона медалі – це воєнничий чи радикальний атеїзм. І тут замкнуте коло – атеофобія виникає внаслідок воєнничого атеїзму, а останній, у свою чергу, внаслідок дискримінацій атеїстів. Саме тому важливим є діалог між атеїстами та віруючими, а також дослідження й вивчення вищеприписаних негативних явищ задля попередження та недопущення різних проявів дискримінацій. Оскільки, на сьогоднішній день уже практикується міжконфесійний діалог, теоретично можлива й співпраця між віруючими та атеїстами на глобальному рівні.

ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ТА МЕДІАТИЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

На сьогоднішній день процеси віртуалізації та медіатизації представлені як в цілому в суспільстві, так і в окремих його сферах – релігії, культурі, мистецтві тощо. Будучи формами прояву більш широких явищ в релігійній сфері, віртуалізація релігії та медіатизація релігії неоднаково представлена в різних релігійних традиціях та організаціях. Саме тому говорити про універсальність цих явищ для всіх релігій є неправомірним.

Так і в українських реаліях, з огляду на суспільно-політичну ситуацію в державі та особливості репрезентації та діяльності релігійних організацій, вищезначені явища представлені нерівномірно. Так, згідно з останнім звітом Державного департаменту у справах національностей та релігій Міністерства культури України про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2016 [Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016) [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055/>. – Назва з екрану (26.12.2016)], лише половина із зареєстрованих громад має власні мас-медіа, у т.ч. друковані/ аудіовізуальні/ електронні ресурси. Водночас помітною є наступна тенденція: чим більша кількість громад та адептів релігійної організації, тим більшою є кількість їхніх зареєстрованих медіаресурсів в інформаційному просторі України. Більше того, релігійні організації також мають і незареєстровані ресурси, що дає їм можливість не дотримуватися зазначеної періодики та спрощує процедуру запуску/припинення діяльності того чи іншого медіа.

Визначаючи процес медіатизації релігії як такий, що характеризується активним використанням медіа в релігійній сфері, з метою виконання в її межах ряду функцій: комунікативної, культурно-освітньої, ідеологічної, пізнавальної, маніпулятивної, соціально-організаторської, рекламно-інформаційної, ми відмічаємо, що у такий спосіб представники релігійних громад через ЗМІ звертаються до об'єктивного/необ'єктивного висвітлення новин з життя своєї громади та суспільства в цілому, тенденцій тощо. Даний процес залежить від багатьох факторів, більшою мірою від ставлення представників релігійних традицій до модернізаційних процесів та локального контексту.

Під віртуалізацію релігії розуміємо процес, що характеризується зростанням ролі кібернетичних ЗМІ, котрі активно використовуються релігійними організаціями в процесі розбудови комунікаційних систем [Віртуалізація // Большая Российская энциклопедия: В 30т. / Председатель Науч.-ред. совета Ю. С. Осипов. Отв. ред. С. Л. Кравец. Т. 5 Великий князь – Восходящий узел орбиты. – М. : Большая Российская энциклопедия, 2006. – с.370.].

Оскільки ці два процеси безпосередньо пов'язані з активним використанням ЗМІ в релігійній сфері та інформатизацією суспільства, то ми відзначаємо, що більшою мірою вони характеризують розвиток суспільства у *XXI столітті* (курсив наш – О. З.). Проте ні віртуалізація релігії, ні медіатизація релігії не замінює повністю традиційні форми комунікації в межах релігійних організацій, а виступає реакцією на вимогу процесів сучасності. Визначаючи віртуалізацію релігії як зростання ролі *кібернетичних ЗМІ* (курсив наш – О. З.) у релігійній комунікації, то у такому значенні віртуалізація співпадає з медіатизацією, проте останнє не вичерпується ним.

Головною відмінністю цих процесів є те, що медіатизація релігії є ширшим явищем, оскільки віртуалізація релігії хоча і може розглядатися поза межами мережі інтернет, все ж не враховує розширення ролі та значення друкованих джерел. На нашу думку, розглядаючи дані процеси на конкретних прикладах діяльності тої чи іншої релігійної організації, можливе ще більше розмежування даних процесів.

Таким чином, у ході проведеного дослідження явищ віртуалізації релігії та медіатизації релігії було встановлено, що ці процеси мають ряд спільних ознак, саме тому можуть використовуватися як синонімічні поняття, проте є недоречним говорити про повне співпадіння їх змістів.

Р. В. Мартич, канд. філос. наук, КУ імені Бориса Грінченка, Київ
r.martych@kubg.edu.ua

ІДЕЯ "ЖИВОГО" У СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ

Основні ідеї східнохристиянських вчень щодо осмислення феномена живого, як і сталі концепції, що встановлені православним віровченням, переважно залишаються незмінними. Однак розгортання філософії пізнання, навіть із релігійних позицій, і науковий прогрес усе більшу роль відводили емпіричному пізнанню, чим, з одного боку, загострювали протистояння ідеалістичного і матеріалістичного світоглядів, а з іншого – готували зрушення у православному баченні сутності живого. Ґрунтовні й експериментально доведені дані наукових досліджень змушують богословів зважати на сучасну наукову думку і унеможливлюють ігнорування отриманих наукових даних.

Починаючи з XIX століття, в питанні про походження живих організмів, у тому числі й людини, православні богослови перебувають у дуже складному становищі: опис процесу творення, поданий у першій книзі "Мойсеевого П'ятикнижжя", має внутрішні протиріччя, які не завжди підлягають тлумаченню. З розвитком науки виявилися явні розбіжності між уявленнями про живе та його організацію, які пропонувалися наукою та релігією.

Ідея розвитку, яку висловив Ж. Бюффон, ідея поступального розвитку природних систем тварин Ж. Б. Ламарка, класифікація рослин і тва-

рин К. Ліннея, ідея природного добору А. Р. Уоллеса, клітинна теорія М. Шванна, ідея еволюції органічного світу О. Каверзньєва – це ті етапи поступу наукової думки, які невідворотно вели до "вибуху". Клітинна теорія, розроблена у 30-тих роках ХІХ ст., науково пов'язала три основні принципи біологічної універсальності: принцип структурності (все живе складається з клітин), принцип розвитку (все живе розвивається з клітин), принцип цілісності (світ тварин і рослин єдиний). Увесь хід розвитку палеонтології, ембріології, фізіології своє концептуальне вираження знайшов у систематиці рослинного і тваринного світів. Філософське значення клітинної теорії полягає не тільки в обґрунтуванні принципів розвитку, матеріальної єдності і цілісності живої природи, але і в "природознавчій розробці проблеми початку, теоретичного пізнання"; саме в цьому, на думку Г. Югай, "полягає ґносеологічна природа загальних принципів та ідей в біології, що містяться в окремих біологічних теоріях" [Югай Г. А. Общая теория жизни / Г. А. Югай. – М. : Мысль, 1985. – С. 15].

Випущена в 1859 році книга "Походження видів шляхом природного добору" Ч. Дарвіна з ідеєю розвитку складніших організмів із простіших, хоч і була зустрінута антинауковим протестом проти самого задуму цього твору і викликає гострі суперечки до сьогодні, змусила богословів не лише шукати аргументів на спростування теорії, але й зважитись на модернізацію теологічного вчення, зокрема в питанні бачення живого. У 1924 р. була вперше сформульована загальноновизнана теорія життя академіка О.Опаріна. Згідно з нею, "періоду біологічної, дарвінівської теорії еволюції живого на Землі передував довгий період хімічної еволюції, в ході якої під дією природних джерел енергії здійснювався абіогенний синтез складних органічних сполук, включених надалі до складу живих організмів" [Поннамперум С. Происхождение жизни / С. Поннамперум ; [пер. с англ. И. Ю. Кривцовой, В. А. Отрощенко] ; под. ред. Г. А. Деборина. – М. : Мир, 1977. – С. 6].

Нині процеси інтеграції знань у сучасній біології пов'язані переважно із синтезом дарвінізму з біосферологією, молекулярною біологією, екологією. Так, встановлення молекулярних основ життя і спадковості виявило, що живе як якісно особливе явище не можна звести до фізичних та хімічних процесів, які властиві неорганічному світові. Фізик-хімік і філософ-ідеаліст Вільгельм Оствальд акцентує, що, окрім фізико-хімічних явищ, живе характеризується процесами, що не зустрічаються в неодухотвореному світі, умови, при яких вони здійснюються, настільки багатоманітні і їх так важко розпізнати, а тим більше ними оволодіти, що зрозуміла порівняна повільність у вирішенні світоглядних питань [Оствальд В. Философия природы / В. Оствальд ; [под ред. Э. Л. Радлова ; пер. с нем. О. А. Давыдовой]. – СПб. : Типогр. Акц. О-ва Брокгауз-Ефрон, 1903. – С. 224]. Це по-новому поставило проблему життя на Землі, яка має величезне світоглядне значення, оскільки в кінцевому результаті від її вирішення залежить розуміння місця людини у світобудові.

Треба зауважити, що усвідомлення небезпеки, мабуть, як інстинкт самозбереження, був завжди характерний для діяльності церкви. Про-

тягом усієї своєї історії християнство пристосовувалося до нових умов, тобто модернізація є постійним явищем в історії релігії. У православній церкві модерністські тенденції у релігії активно проявилися на початку XX ст. і особливо поширились у 60-х роках. Бурхливий розвиток соціально-політичних подій і науково-технічного прогресу змусив визнати необхідність змін, спрямованих на осучаснення ідеології й тактики релігії. Про це оголошено на найвищих форумах католицизму (XXI Вселенський Собор, 1962–65), протестантизму (6-а асамблея Всесвітньої ради, 1983) і православ'я (помісний собор Руської православної церкви, 1971). У таких умовах захисникам релігійної картини світу доводилося шукати способів її реабілітації. Як один із них теологи пропонують поставити на зміну застарілій релігійній картині світу нову, теж релігійну, але яка б не вступала в гостру суперечку із тверезим глуздом і наукою. Мовилося не про змінюваність церкви, а про зміну богослов'я: віровчення залишається непохитним, воно не підлягає удосконаленню, бо абсолютно досконале; але завдяки богослов'ю його можна трактувати так, щоб привести у відповідність до інтелектуального рівня сучасної людини. Знімає деякі труднощі, які стоять перед теологією, теорія прогресуючого одкровення. Її прихильники пропонують розрізнати незмінний зміст одкровення й історично обумовлене "обрамлення", яке знаходить своє вираження в картині світу. Вічне і непогрішиме істинне Одкровення було дано людям певної історичної епохи у формах та образах, які відповідали рівню їх культури і тим поняттям, якими вони мислили. Відповідно, стверджують прихильники цієї теорії, форма, у якій виражене божественне Одкровення, не розрахована на наступне покоління. А якщо такою формою є біблійна картина світу, то кожне наступне покоління має формувати свою, абстрагуючись від прямого смислу біблійних міфів.

***В. М. Мельник, студ. КНТУШ,
член Украинской ассоциации внешней политики
melnyk_science@mail.ru***

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЦЕРКВИ В ИЗУЧЕНИИ ГОСУДАРСТВООБРАЗУЮЩЕЙ РОЛИ КАТОЛИЦИЗМА

Изучение роли Католической Церкви в становлении любого государства требует особого подхода. Когда мы говорим о других религиозных и религиозно-философских системах, то видим, прежде всего, фактор духовного воздействия, который в течение исторического процесса обеспечивал соответствующий уровень духовного сознания. Когда мы обращаем наши взоры на взаимодействие Римско-Католической Церкви с локальными институтами государственной власти, то нам открывается многоаспектное и многогранное явление, которое упрощенно может быть охарактеризовано как наложение рационального на иррациональное – формализованного на естественное. Исходя из этого утвер-

ждения, позволим себе определить Католическую Церковь как институт, основанный на сочетании духовного и юридического. Схожее определение Католической Церкви в украинской литературе было дано ещё украинским юристом, историком Матвеем Стаховым (1895-1978) в обширной монографии "Христова Церковь в Украине". Норма Божественного Закона Католической Церкви служит источником права позитивного. Не зря религиоведами принято считать Католическую Церковь одной из наиболее институционализированных и формализованных (юридически) институтов мира.

Юридизация духовного института абсолютно не означает её отход от Бога. Напротив, восприятие закона земного как местного отображения Закона Божественного предоставляет Церкви поле для деятельности как в дипломатическом, так и в евангелизационном контекстах. Кроме того, именно попытки осмыслить разновекторные политико-юридические практики различных частей мира способствуют налаживанию экуменического диалога, значение которого стало нарастать после решений Второго Ватиканского Собора (1962-1965).

Известный религиовед, преподаватель Киевской духовной семинарии, автор книги "Религиоведение" В. М. Чернышев подчеркивает: "Организация Католической Церкви отличается строгой централизацией. Если в Православии Вселенский Константинопольский Патриарх в семье других Патриархов является первым среди равных, то в католическом мире Папа Римский – юридически закрепленный глава этой Церкви, и именно он определяет доктрины по вопросам веры, морали, структурной организации. Его власть выше Соборного Разума Церкви. Когда Папа говорит с кафедры, Его слово является истиной в последней инстанции, уже не предмет обсуждения и полемики, а руководство к действию". Мы же подчеркнем, что окончательное признание за Папой Римским исключительного права на определение доктрины в делах веры, морали и административного управления Церковью произошло в 1870 году согласно решению I Ватиканского Собора, и было подтверждено "Сводом канонического права" (1917 год) во времена Папы Бенедикта XV.

Церковь – это вся совокупность верующих людей, которые руководствуются верой в Иисуса Христа, признанием и соблюдением Закона Божьего, верой в Семь Церковных Таинств и священническую опеку. Церковь состоит из Божественной и человеческой сторон. Упомянувшийся нами В. М. Чернышев пишет по этому поводу: "Церковь в этом смысле является одновременно и равно Божественным и человеческим обществом в двух планах бытия". Именно централизация и юридизация, на наш взгляд, отличают Церковь от религиозно-философского течения. Церковь и религиозное мировоззрение – далеко не тождественные вещи. Религиозное мировоззрение может развиваться и детерминировать человека вне Церкви. Однако оно лишает человека сакрального ощущения вселенского единства. По сути, религиозное мировоззрение, обычно воплощается в религиозно-философских направлени-

ях, или в этнических религиях, которые лишают индивида антропологической сверх-социальной целостности. Церковь, в свою очередь, выступает инструментом создания такой сверх-социальной идентичности и выполняет дисциплинирующие, нормотворческие в сфере морали и закона функции. Церковь трансформируется в социальной психологии в авторитет-институт. С этого момента, когда Церковь начинает больше влиять на сознание, мысли, поступки людей (относительно государства – граждан) – следует говорить о необходимости государственного влияния на Церковь для совместной выработки положительной юриспруденции. Особо подчеркнем, что, на наш взгляд, постоянное взаимодействие Церкви и государства – явление нужное и положительное, учитывая хотя бы социально-психологические и историко-психологические исследования последнего времени. Человеческое сознание по своей природе является сознанием априори зависимым. И пусть лучше оно будет зависимым от Высшего Божественного Закона, чем от светско-государственного принципа "что не запрещено – то разрешено".

Римский оратор Лактанций писал, что "религия – это союз благочестия человека с Богом". Это определение в качестве рабочей основы перенял и В. М. Чернышев, за что мы должны быть ему благодарны. Восприятие религии как прежде всего благочестия человеческого в союзе с Божественным позволяет ученым-гуманитариям внутренне (то есть теоретико-методологически) разграничить религию как двуединую в своей основе целостность: 1) союз с Богом; 2) институт. Это означает, что рассматривая историческую роль, дипломатическое влияние, юридическое значение каждой конкретной религии на каждую конкретную страну мы не должны говорить о положительных или отрицательных последствиях союза с Богом в её истории. Эти последствия и эти качества определяются содержанием и характером индивидуальной веры. Нас интересует именно институциональная основа Церкви и ее антропологическое измерение. Поэтому, когда мы говорим о глобальной или локальной политике такой религиозной институции как Католическая Церковь (или как Константинопольский Патриархат), то не стоит забывать определение, данное В. М. Чернышевым и приведенное нами выше: "Церковь является одновременно и равно Божественным и человеческим обществом в двух планах бытия". Исходя из этого утверждения, можно исследовать церковную историю и церковное право в трех философских измерениях: 1) Божественном; 2) институциональном; 3) антропологическом.

ЛОГОС ТА ДАО ЯК ЧАС: ЧЖУАН-ЦЗИ ТА "У ПОШУКАХ УТРАЧЕНОГО ЧАСУ"

Намагатися визначити Дао, так само, як і Логос, одним реченням або хоча б одним абзацом – марна справа, позаяк це означає намагання представити те, що представити неможливо, як зазначає Д. Агамбен у праці "Що є сучасним?" [Джорджо Агамбен. Что современно? / Пер. с итал. К.: Дух і Літера, 2012. С. 45–63].

Зазвичай, Дао характеризують як основне поняття давньокитайської філософії. Ієрогліф "Дао" складається з двох частин: "шоу" – голова та "цзоу" – йти, тому основним значенням даного ієрогліфа є "дорога" або "шлях". Цей ієрогліф має також переносне значення – "закон, закономірність". Але в різних релігійних та філософських вченнях значення Дао відрізняється. У конфуціанців Дао має абстрактне значення – це "шлях самовиховання, моральнісного вдосконалення", а також Дао визначають як "комплекс моральних та етичних правил", яких повинен дотримуватися його (тобто, Дао) послідовник. Проявом Дао є також гуманність. У даосизмі Дао, зокрема, розуміється як всезагальний закон природи, першопричина, основа всього сущого. Дао породжує світ та буття. В цьому випадку світ постає втіленням Дао. Але Дао є першопричиною не лише матеріального, але й духовного світу людей. Даосизм описує Дао в двох іпостасях: 1) постійний стан, перебування у спокої, Дао, яке дає початок Небу та Землі, 2) недоступне та всеохоплююче, Дао, яке постійно змінюється. Дао краще описується метафорами: це мов потік, який постійно змінюється та не має берегів, або як вітер, який може зігнути траву та гори. Все, що існує, виходить з Дао та повертається в Дао [Конфуціанство, даосизм от А до Я. М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. С. 56–57]. Логос же є поняттям античної філософії та християнської теології, та означає, зазвичай, деякий розумний принцип, який керує світом. Поняття "Логос" вперше з'являється у філософії Геракліта. Трактувати Логос однозначно неможливо. Саме грецьке слово λόγος позначає як взагалі "слово", так і "мову", "висловлювання", "міру", "розум" тощо. [Логос / Новая философская энциклопедия (Института философии РАН) [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH8a572aa1622378035c348a>].

Але чи не найбільш влучно Логос та Дао описує Т. Григор'єва у її однойменній праці: "...якщо Логос і Дао іманентні світу, то призначені виконувати якусь функцію. Скажімо, Логос – мета Буття, його реалізація – буття в Істині: ідеальний порядок, Космос, коли всім добре. А Дао – Шлях до цієї мети; слідуючи Дао, проходячи цикл за циклом, "світ йде до Добра", або до реалізації власної ентелехії. Але Мета та Засіб єдині, вони разом, спільно виконують світової задум, тобто вони не супереч-

ливі, доповнюють один одного: якщо Логос – життя згідно з Розумом (Ноосфера), то Дао – засіб її досягнення. Тому Дао і називають "моральним законом", від якого не можна відступити ні на крок ні вправо, ні вліво". Логос дослідниця асоціює з вогнем, невідворотністю (оскільки вогонь сходить до неба напругу), а Дао – з водою, з тим, що можна обернути назад, з тим, що знаходиться у русі (тому що "повернення є рухом Дао"). Точка, через яку все поєднується між собою, є серцем ("Якщо у Всесвіту одне серце, значить, кожне серце – Всесвіт") [Т. П. Григорьева. Дао и Логос [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.psylib.org.ua/books/grigt01/txt16.htm>]. Варто також згадати й слова Лао-цзи про шлях-Дао: "Дивлюся на нього і не бачу, а тому називаю його невидимим. Слухаю його і не чую, тому називаю його нечутним. Намагаюся схопити його і не досягаю, тому називаю його найдрібнішим. Не треба прагнути дізнатися про це джерело, тому що це єдине. Його верх не освітлений, його низ не затемнений. Воно нескінченне і не може бути назване. Воно знову повертається до небуття. І ось називаю його формою без форм, образом без сутності. Тому називають його неясним і туманним. Зустрічаюся з ним і не бачу обличчя його, йду за ним і не бачу спини його" [Т. П. Григорьева. Дао и Логос [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.psylib.org.ua/books/grigt01/txt03.htm>].

Дао і Логос так чи інакше заторкують проблему Часу (або відчуття Часу). Як втілення образу Логосу можна запропонувати розглянути епопею Марселя Пруста "У пошуках утраченого часу" (XX ст., як виразник західноєвропейської традиції), а як втілення образу Дао – трактат Чжуань-цзи (III ст. до н. е., як виразник традиції далекосхідної). Чжуань-цзи: в розділі "Осінній розлив" зазначається, що людина, яка слідує Дао, розуміє, що неможливо провести межу між великим та малим, неможливо відокремити одне від одного істинне та хибне. "Людина Шляху залишається невідомою. Людина досконалих якостей нічим не володіє. Велика людина полишена самої себе", оскільки "у світі немає ні малого, ні великого, а є лише відступи у круговерті" [Чжуань-цзи [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.lib.ru/POECHIN/ch_tzh.txt]. Відтак, Шлях не має ні початку, ні кінця, все живе народжується та помирає. За таких умов неможлива досконалість (як завершеність).

Як це корелює з Часом? Сама круговість являє собою найкращу характеристику Часу: кінець постає початком, початок же – кінцем. В епопеї "У пошуках утраченого часу" подібні колізії представлені через феномен пам'яті. Власне, вся ця епопея є великим гімном пам'яті, коли митець жертвує своїм життям заради того, щоб своєю пам'яттю злитися з пам'яттю читачів: "Неможливо воскресити те, що любиш, спершу не втративши. Можливо, мої книги, як жива плоть, врешті решт помруть. Слід підкоритися смерті. Ми миримось з тим, що через десять років нас самих, а через сто років і наших книг більше не буде" [М. Пруст. Обретенное время [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://librebook.ru/obretennoe_vremia/vol1/1/]. І таким чином – залишитися безсмертним назавжди. Безсмертя означає перемогу над Часом, тобто, його зупинку.

Даоське вчення про безсмертя, наприклад, зародилося ще в глибокій давнині. Особливо популярним вчення про безсмертя стало в епоху Цинь (221–207 до н. е.) та Хань (202 до н. е. – 220 н. е.). Всього в Китаї існувало три центри формування віри у безсмертних (сяней): 1) північно-східний та східний (віра в острови безсмертних), 2) західний (віра в країну безсмертя на Заході), 3) південний (віра в безсмертного Бога). Досягти безсмертя можна було, пройшовши два етапи: 1) вдосконалення тіла, 2) вдосконалення духу (єднання з Дао) [Конфуціанство, даосизм от А до Я. М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. С. 15–17]. Повертаючись до Марселя Пруста та західної традиції, треба зазначити, що пам'яттю ми відтворюємо почуття, відчуття, враження – це відображення, фіксація, мов на фотоплівці, форми, яка зазвичай залишається для нас невідомою, – форму Часу.

В. В. Пітулей, канд. філос. наук., ІФНМУ, Івано-Франківськ
pituley@ukr.net

ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ОСОБИСТОСТІ, СХИЛЬНОЇ ДО РЕЛІГІЙНОЇ АДИКЦІЇ

До факторів, що визначають культову уразливість індивіда відносяться: період розвитку, ситуація, особиста біографія, психологічна схильність. Проходження основних етапів психосоціального розвитку й відповідних їм криз припускає ріст імовірності залучення в культи. Особливо щодо цього значимі (відповідно до типології Є. Еріксона) стадії підліткова й пізньої зрілості (після 60 років). Небезпека підліткового періоду пов'язана з віковою незрілістю, недостатньою відповідальністю, тяжінням до простих відповідей не складні питання. Психологія підлітка багато в чому носить культовий, груповий характер [Еріксон Э. Детство и общество. Пер. с англ. – СПб.: "ЛЕНАТО", "АСТ", Фонд "Университетская книга", 1996. – 376 с.].

До ситуаційних факторів ставляться всі стани нестійкості переходу, маргінальності, пов'язані зі зміною соціального статусу й групових ролей. Це закінчення середньої школи, перший рік поза родиною, тюремне ув'язнення, перший або останній рік навчання у вузі, втрата або зміна роботи, розлучення, подорож, переїзд, хвороба, смерть близького, зміна способу життя, еміграція.

При розгляді ролі біографії відзначається, що діти з родин з високим рівнем доходу більш уразливі для вербувальників, ніж менш інфантильні – вихідці з бідних родин, що пройшли дворову школу виживання й цинізму, що виробили імунітет проти експлуатації й маніпуляції. Але одночасно за принципом маятника занурення на саме дно життя може підштовхнути до пошуків чистоти, сенсу й добра. Хрещення й традиційне релігійне виховання не є непереборною перешкодою для культового вербування. Серед психологічних факторів слід виділити різні форми

психологічних розладів і захворювань. Психопатологія тягне її носіїв у культи (як і до релігії в цілому). З іншого боку, "секти" можуть провокувати схильність до психічних захворювань. Трансові культи, що практикують стани медитації, трансу, містичного екстазу особливо небезпечні й одночасно привабливі для істериків [Полищук Ю. И. Влияние деструктивных религиозных сект на психическое здоровье и личность человека // Журнал практического психолога. – М.: Фолиум. 1997. № 1. С. 93-97.]. У цілому ж справжня релігійність протистоїть психічній нестійкості. Суттєво для залучення й сприятливе сприйняття образів і моделей, що відповідають, у термінології К. Г. Юнга, архетипам анімі й анімуса (транскрипція найдавнішого вчення про Інь і Янь. [Юнг К. Г. Психологические типы. – СПб.: "Ювента" – М.: "Прогресс – Универс", 1995. – 187 с.]

В особистості чоловіка архетипу анімі співзвучні образи вічної жіночності, Софії, Богородиці, Церкви, релігійної групи й релігійної родини. Архетип анімуса в надрах жіночої психіки відповідає батьківському початку, Логосу, силі, що визначає зміст. Він проектується в символіці Христа, Дон Жуана. Архетип же старого мудреця проявляється в образах пророка, учителя, гуру. Сприйняття конкретного явища інтенціонально визначається й якостями, що виходять із позачасових глибин архетипу.

Групу ризику визначає схильність до авторитарного типу відносин і мислення, перевага зовнішнього локусу контролю. Естети з художнім мисленням відрізняються формальною, "рольовою" релігійністю. Для багатьох культ виступає більш витонченим різновидом конформізму відносно опозиційної групи. Для маргінальної стадії соціалізації характерне загострення проблеми ідентифікації індивіда. Одночасно він виступає опозиціонером відносно держави й офіційної церкви. Подібна спрямованість збільшується маніакальністю. Слід пам'ятати, що потенційною жертвою деструктивних культів є кожний у стані розчарування, наївності, безнадійності, хоча б короткочасної дезадаптивованості й фрустрованості й навіть у стані авітамінозу. Люди, що відчують почуття залежності й страху, знаходять у культах прозорість перспективи, однозначність відносин (порятунок визначається підпорядкуванням "старшим"), рятування від особистого почуття відповідальності й провини, що, у свою чергу, сприймається в якості благодаті, духовної гармонії. Більшість майбутніх і колишніх культистів страждають від сильного почуття самотності. Частиною культової привабливості є можливість піти від цього почуття. Воно загострює необхідність бути собою. У випадку виходу створення групи колишніх культистів – найважливіша складова терапії для осіб, що почувають себе ізольованими від інших. Серйозні невдачі в сімейнім житті характерні для більшості культистів. Невроз "дорослої дитини" формує довічне прагнення індивіда до підтримки, захисту, відносин, що моделюють сімейні. Уразливість культовому впливу визначається емоційною близькістю, ступенем авторитаризму або рівноправності в сімейних відносинах. Як "неблагополучні", так і зовні "щасливі" родини виховують людей для культів. З іншого боку, самі культи руйнують родини. Схильність до маніпулятивних відносин

визріває десятиліттями. І лише факт залучення в "секту" робить сховане явним. Авторитарність є максима волі знеособленого конформіста. Одночасно авторитарність – це засвоєна базова модель відносин у родині й суспільстві. Культизм – одна з форм зміни групового статусу молодої людини, форма молодіжного розриву відносин з родиною. Це максима первинної волі – вибір між авторитетами, видами влади над собою, формами власної знеособленості. Перевага більш високого, ніж батьківський, авторитету сприймається в якості властного духовного росту. Прагматичне й авторитарне відношення батьків до дитини заміняється настільки ж маніпулятивним, але більш статусним відношенням з боку культу. І те й інше – у гуманістичній оболонці. Група так само, як і батьки, виключає особисту відповідальність дитини. Відповідальність і пов'язане з ним почуття провини проявляється лише при переході від одного типу безвідповідальності до іншого. Але й вони витісняються усвідомленням особистісного росту, зміни статусу й залучення до високої мети. Поширення культів визначається, крім того, обмеженістю соціальних контактів.

Таким чином, до психологічних характеристик особистості, схильної до релігійної адикції можна віднести: сором'язливість, довірливість, схильність до гомеостазу, несамоактуалізованість особистості, терпимість до ідеологічної й сенсорної невизначеності, тривожність, нестабільність установок, репродуктивність мислення, схильність до авторитарного типу відносин і мислення, перевага зовнішнього локусу контролю.

Д. Є. Предко, канд. філос. наук, Київ
denyspredko@ukr.net

В. ДЖЕМС ПРО СТАН РЕЛІГІЙНОГО ЩАСТЯ

Зазвичай у понятті щастя виокремлюються два аспекти: по-перше, "об'єктивний" або нормативно-ціннісний, що включає щастя до етичних категорій, і, по-друге, "суб'єктивний", під яким розуміються індивідуальні емоційно-чуттєві переживання, зокрема, такі як радість, що складають безпосередній зміст феномена щастя. Історик філософії В. Татаркевич в трактаті "Про щастя і досконалість людини" також виділяє, з одного боку, реальне щастя, як стан свідомості, і щастя ідеальне, як спосіб життя. Це положення він конкретизує таким чином: "Перше – щастя реальне, дійсно досягається деякими людьми, друге – уявна конструкція. Перше – недосконале, друге – досконале. Перше різниться за ступеннями, друге – ні. Перше є "людським щастям", а друге – "щастям богів", як його називав Епікур" [Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М.: Прогресс, 1981. – С. 53]. Відтак поняття щастя має світоглядний характер і являє собою безумовну життєву цінність.

Натомість В.Джемс, звертаючись до проблеми про сенс життя, апелює до щастя і страждання як найбільш залежних один від одного емоційних станів. Чи можна взагалі ці концепції поєднати і якщо так – то

яким чином можна досягти стану релігійного щастя? В. Джемс зазначає, що людина може, знаходячись у стані релігійного щастя, абсолютно несвідомо (або навіть і свідомо) не помічати оточуючого її зла, жити у якомусь власному, вигаданому нею самою позитивному світі, який допомагає їй надати жорсткій буденності краси й величі. Таке "сліпе щастя" примушує повірити, що в світі все добре, власне, воно не бачить проблем і протистоїть фактам об'єктивної реальності. І такий стан щастя створює міцний самозахист від усього, що намагається піддати його руйнації. В. Джемс виокремлює ряд настанов, завдяки яким створюється своєрідний захист від зла. "Не приймайте зла; знехтуйте його силою; не помічайте його існування; відхиліть вашу увагу в інший бік; – нехай зло продовжує існувати, але якщо ви усвідомлюєте свою самоцінність, то воно втратить для вас своє значення, а його темні сторони зовсім зникнуть. І так як будь-яка річ стає доброю чи дурною тільки завдяки вашій власній думці про неї, то основним вашим завданням виявляється влада над своїми думками" [Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – С.82] – саме такий самоконтроль доволі цінується релігійними людьми. Така практика самолікування уможливило збереження як релігійного, так і душевного здоров'я.

За В.Джемсом, католики мають більшу схильність до стану релігійного щастя, оскільки інтерпретують церкву як "матір"; натомість у протестантів досягти цього стану шансів менше – в першу чергу, через свою революційність та "песимістичний настрій своїх засновників". Відчуття релігійного щастя є одним із можливих компонентів людського щастя загалом – людина нібито дійсно відчуває піклування про неї церкви або общини, вона відчуває любов до Бога і любов Бога до неї, вона перебуває з ним у певному зв'язку, який можна було б охарактеризувати як відношення батьків та дітей.

В.Джемс розглядає такі складові релігійного щастя: урочистість (яку він відзначає як особливу), значущість переживання, неймовірне нахнення, почуття покірності, що супроводжується захопленістю і любов'ю, також радісний настрій, який може навіть посилюватися при фізичних або духовних стражданнях. Власне, кантівське питання: "на що я можу сподіватися?" набуває сенсожиттєвої спрямованості, коли віра, надія, любов, "запліднюючі" світоглядні орієнтири, формують той простір, який визначає життєву стратегію людини. Віра, як певна установка свідомості, надає впевненості, проєктивно вибудовує довіру, слугує способом конструювання щастя. "Найскладніші релігійні переживання є лише новим способом творення щастя, чудовими внутрішніми стежками до неземного блаженства, якщо людина в своєму попередньому житті не знайшла земного щастя. При такого зв'язку між релігією і щастям нічого немає дивного в тому, що відчуття щастя, яке дається вірою, починає служити для людини доказом істинності самої віри. Якщо як-небудь вірування дає людині щастя, вона майже неминуче приймає його" [Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – С.74]. Однак релігійна віра пов'язується з

надією та любов'ю. Надія поглиблює віру, стверджує її в можливостях того, хто інтенціонально спонукав ці екзистенціали. Надія, даючи простір для маневру та стверджуючи людину в нескінченності, залишає простір для любові, яка цементує, саморефлексивно вивіщує особистісний стан до рівня сакрального.

В даному випадку скоріше мова йде не про відчуття певної тенденції, а віру в її існування, сприйняття її крізь призму внутрішнього світу, розгортання його емоційно-чуттєвих інтенцій. Дана стратегія, яка радше емоційно-особистісна, ніж розсудкова, конструює почуттєвий досвід, який має властивості незворотності, досвідченості, коли після цього переживання людина змінюється, стає іншою. Більше того – змінюється її сприйняття світу, всього довкілля. До речі, вказівка В. Джемса на первинність "особистісної релігії" означає вказівку на розрив між нею і богослов'ям, оскільки з такої точки зору релігійний досвід носить суто суб'єктивний характер, який неможливо узагальнити в єдиній догматичній схемі. Але й більш глибокий погляд Х.-Г. Гадамера, по суті, призводить до подібних же висновків. "Істина досвіду, – пише він, – завжди містить у собі зв'язок з новим досвідом. Тому той, кого ми називаємо досвідченим ... відкритий для нового досвіду. Довершеність його досвіду, звершене буття того, кого ми називаємо досвідченим ... полягає не в тому, що він вже все пізнав і завжди "знає краще". Навпаки, досвідчена людина постає перед нами ніби принципово адогматичною людиною, яка ... набула особливості здобувати новий досвід і на такому досвіді вчитися. Діалектика досвіду отримує своє справжнє вивершення не в якомусь підсумковому знанні, а в тій відкритості досвіду, що виникає завдяки самому досвідові" [Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Ганс-Георг Гадамер. [пер. з нім]. – К.: Юніверс, 2000. – Т.1. – С.331].

В такому стані зміщуються межі суто людського – словом, людина здійснює прорив у царину Абсолютного, Божественного. Цей стан носить діалогічний характер, оскільки представлений у вигляді особистісної зустрічі, діалогу Бога й людини, спілкування з Вічним Ти. Цей діалог людини й Бога відкриває нові глибини людської зрілості, доволі розмаїті барви та прояви сенсу життя, підтверджуючи істину в тому, що, по-перше, життя прекрасне не тоді, коли ти щасливий, а коли ти робиш щасливими інших, по-друге, щастя – це не мета, а шлях, який потрібно шукати не в завтрашньому дні, а в сьогоднішньому, по-третє, щастя не залежить від обставин – це усвідомлене рішення кожної людини, в залежності від того, якою вона є, а не те, чим вона володіє. Таким чином, В.Джемс вважав, що щастя, яке дається людині в царині релігії, полягає, з одного боку, в переживанні духовної досконалості, а з іншого –зміні самої людини, її впливу на Іншого, що врешті-решт призводить до стану Богопричетності.

МЕДІЙНІСТЬ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ ПОСТСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: ПРОПЕДЕВТИЧНІ АСПЕКТИ

Все більше та більше вчених схиляються до думки про постсекуляризацію. Важливо те, що термін "секуляризація" вже давно не може відповідати сучасному, переповненому глобалізаційних процесів світу. Зокрема, Мінченко Т.П. у одній зі своїх статей присвячених сучасній релігійній ситуації зазначає, що "нова реальність постсекулярного як феномен посткласичного світу, проникає в сферу світського та релігійного, проблематизуючи їх різницю" [Мінченко Т. П. Религия, свобода совести и новые технологии в постсекулярном мире / Т. П. Минченко // Известия Томского политехнического университета [Известия ТПУ]. – 2012. – Т. 321, № 6 : Экономика. Философия, социология и культурология. История. – С. 147]. Навіть такі дослідники як Ю.Хабермас та П.Бергер, які в недалекому минулому стверджували думку про людей з глибокими релігійними переконанням як про "когнітивну меншість" [Berger P. Secularization and the Problem of Plausibility // Berger P. The Social Reality of Religion. – L.: Faber, 1967. – P. 127], тепер переконуються в помилковості своїх тезисів та початку нової "постсекулярної" епохи як виклику проблемам сьогодення [Мінченко Т. П. Религия, свобода совести и новые технологии в постсекулярном мире / Т. П. Минченко // Известия Томского политехнического университета [Известия ТПУ]. – 2012. – Т. 321, № 6 : Экономика. Философия, социология и культурология. История. – С. 148].

Так, на зміну ейфорії тотального капіталізму та парадигм модернізму приходить людська розчарованість, яке переростає в зацікавленість не тільки в матеріальному економічному благополуччі, а й у духовному розвитку та моральному удосконаленні. Відповідно до цих порухів сучасне суспільство консюмеризму шукає власного джерела вдовolenня духовного голоду, яким логічно стає релігія. Остання ж намагається відповідати на ці запити споживача. Проте будь-яка церква, яка все ще залишається на рівні радикального консерватизму та традиційних методів свого впливу, поширення віровчення тощо, втрачає важелі впливу якраз не технологічне сучасне суспільство. Так чи інакше саме термін постсекуляризації є тим, що зараз переживає релігія – технологічну трансформацію та зміну ідеологічної парадигми. Релігія не припиняє існувати просто форми її вираження та існування зазнають різних змін. Розмиваються рамки поняття релігії та релігійності. Вчені ж в цій динамічній картині намагаються виділити окремі типи релігійних формувань, що перетворюються на доволі складну та майже не можливу працю. Ось лише деякі з них: громадянська релігія (civil religion) (Р. Белл), секулярна релігія (secular religion); квазірелігія (quasi-religion) (П. Тілліх);

функціональні замітники релігії (functional alternatives) (Р. Мертонем); світогляди (worldviews) (Н. Смарт) [там само, С.148-149].

Роль медіа як ще одного вагомого засобу впливу на формування людського світогляду та громадської думки вже давно була прихильно та привітно оцінена як конфесійними так і не конфесійними церквами спочатку Заходу, а пізніше і Сходу. Для неконфесійних же релігій, а особливо неорелігій, кіберрелігій, які ще потребують свого більш чіткого висвітлення в контексті сучасної релігійної ситуації в Україні, засоби масової інформації, ширше – віртуальна реальність стає ледь не єдиним (або найголовнішим) засобом існування. ЗМІ як "четверта влада" в силу своєї теперішньої позиції та ролі в суспільно-політичному, і, що важливо, релігійному житті не може претендувати на самостійний інститут, перебуваючи в прямій екзистенціальній залежності від цілей та задач інших інституційних сфер людського життя.

Радіо ще на початку минулого століття почало використовуватися як засіб трансляції та поширення релігійних ідей та проповідей євангельських священників, які пізніше, після переходу здебільшого на телетрансляції стануть більш відомими як телеєвангелісти. Таке явище більш характерне для Північної та Південної Америки, де такі проповідники набули досить великої популярності. Пояснюється це тим, що саме такі передачі є зручними та комфортними для сучасного споживача, задовольняючи його релігійні та духовні потреби. Інший приклад – американська газета та відповідний Інтернет ресурс "Christian Today" [Leland J. New Cultural Approach for Conservative Christians: Reviews, Not Protests [Електронний ресурс] / John Leland // New York Times. – 26. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.nytimes.com/2005/12/26/movies/new-cultural-approach-for-conservative-christians-reviews-not-protests.html>], який є одним з найпопулярніших християнських ЗМІ євангелістського спрямування. Україні схожі явища є нехарактерними, маловідомими та непопулярними. Здебільшого, традиційні конфесії (РПЦ, РПЦ КП, УГКЦ, протестантські церкви) мають власні новинні Інтернет ресурси та локальні видання, які не розширюють свого впливу на безпосереднє проповідництво та віртуальне існування, що видається для вище перелічених конфесій неприпустимим, оскільки заперечує безпосередньо "живий нерв" християнської, в даному випадку, церкви. Проте тут же можна додати про телеканали та радіо-програми, які можна приписати до сфери хоч і не масового, але все-таки конкретного ідеологічного та релігійного впливу.

Дещо інакше використовують новітні технології неорелігійні течії, а особливо харизматичні культи та секти. На прикладі секти "Духовний центр "Відродження"" можна прослідкувати вдале та надзвичайно сучасне (порівняно з іншими церквами та релігійними організаціями на території України) використання новітніх технологічних засобів. По-перше, це власний телеканал з цілодобовим та доступним майже кожному трансляванням, по-друге, впровадження мобільного додатку, який дає можливість будь-де і в будь-який час переглянути ту чи іншу релі-

гійну програму чи просто прослухати проповідь, по-третє застосування такого медійного майданчика як YouTube, що значно розширює потенційну аудиторію майбутніх неофітів секти. Також, багато неорелігій досить активно освоюють соціальні мережах типу "Facebook", де вони можуть вільно та без жодних затримок сформувати коло своїх прихильників, впливати на них тією чи іншою інформацією. Звичайно, ми мусимо ураховувати той факт, що розвиток сект як таких є не цілковито позитивним явищем, а скоріше негативним, яке мусить висвітлюватися адекватною громадською критикою.

Окремого розгляду потребує і кібер-релігія, яка зараз набуває все більшого поширення знаходячи сприятливі умови у розвитку технології та вдосконаленні мережі Інтернет і яку автор досить побіжно спробує описати. Технологія сама перетворюється на об'єкт релігійного шанування, а його розробники та власники (топ-менеджери) на прямо таки апостолів чи проповідників. Саме технологія, за переконаннями її розробників, мусить зробити світ кращим та ідеальним, де не буде існувати смерті та нещастя [Maxwell P. Virtual Religion in Context // Religion. – 2002. – № 32. – Р. 346]. Такий техномістицизм є прогресуючим та досить популярним саме серед атеїстів та тих членів суспільства, для яких існує лише реальний, чуттєвий, матеріальний світ. З іншого боку, деякі релігії взагалі уможливлюють своє існування лише у віртуальному просторі, а тому є абсолютно новим духовним феноменом, за яким, можливо, духовних розвиток майбутніх поколінь.

М. С. Рук, асп., КНУТШ, Київ
rykmykola@gmail.com

СИМВОЛИ У ТВОРЧОСТІ Г. СКОВОРОДИ: РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ

Однією з головних проблем сучасного суспільствознавства є проблема пошуку духовних цінностей та орієнтирів, які формують нову концепцію світосприйняття людини. У вирішенні проблем духовних сутностей людського буття важливу роль відіграє феномен релігії, до осмислення якого звертається український філософ Г. Сковорода. Сьогодні перед людським розумом стоять численні невирішені світоглядні питання, місця людини у світі та буття Бога. У цьому випадку застосування символу є одним із можливих способів пошуку пояснення означених проблем. Символи концентрують не тільки релігійні догми та культу, а й внутрішню психічну енергію як окремої людини, так і цілого суспільства. Символ поєднує людину не тільки зі зовнішньою реальністю, а й з внутрішньою, прихованою від безпосереднього споглядання. При цьому аналіз зовнішньої сутності символу дозволяє перейти до об'єктивних чинників, які характеризують приховану сутність. Розшифрування символів, які Г. Сковорода використовує у своїй творчості, є одним з голо-

вних ключів до його філософії, що розкриває специфіку української художньо-естетичної барокової культури.

У історико-філософській думці можна знайти різноманітні підходи до поняття "символ". К. Юнг зазначає, що символ не лише вказує на об'єкт, а замінює його собою та виникає в ситуації, коли сам об'єкт не може стати предметом усвідомлення чи вираження: "Істинні символи принципово відмінні від цього, вони повинні розумітися як вираження інтуїтивної ідеї, яка не може бути сформульована інакшим чином" [Юнг К.Г. Избранное: пер. с нем. Е.Б. Глушак, Г.А. Бутузов, М.А. Собуцкий, О.О. Чистяков / Отв. ред. С.Л. Удовик. – Минск: ООО "Попурри", 1998. – С. 363]. Характеризуючи структуру символу, С. Аверінцев говорить: "Предметный образ и глибинный зміст выступают у структуре символу як два полюси, немислимі один без іншого ... але і розведені між собою і породжуючи між собою напругу, в якій і полягає сутність символу" [Аверинцев С.С. Символ // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 581]. У О. Лосєва символ виступає в ролі розгорнутого знака, а знак – в ролі початкової стадії символу. Подібність символу і знака в структурному відношенні обумовлена тим, що в них сутність одного предмета переноситься на інший предмет, в результаті чого останній стає символом першого: "...найцікавіше тут те, що сенс, перенесений з одного предмета на інший, настільки глибоко і всебічно зливається з цим другим предметом, що їх вже стає неможливо відокремити один від іншого. Символ в цьому сенсі є повним взаємопроникненням ідейної образності речі з самою річчю" [Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – С. 56].

У творчості Г. Сковороди символ виступає як засіб, який дозволяє пізнавальній діяльності людини вийти за межі матеріальних обмежень і досягнути внутрішню сутність предметності. Власну систему символів український мислитель формує на основі Біблії, де знаходить як окремі імена, що позначають Бога, так і цілі сцени, дії, персонажі біблійних історій, конкретні висловлювання і пророцтва, які стають носіями священного знання. Таким чином, у творах мислителя містяться багато різноманітних символів, які є головним принципом висвітлення його філософських ідей.

Одним із центральних символів у творчості Г. Сковороди є коло, яке має безліч значень. Так, наприклад, коло символізує Бога, вічність, коловий рух внутрішньої природи, яка створена Богом і утримується Ним. Філософ вбачає у символі кола єдиний початок безмежних світів, який ґрунтується на його філософському баченні світу. "НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ или ВѢЧНОСТЬ. Ничего нѣтъ ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает, и не Ей что-либо, но Она всему Нача'лом и Концем... ВѢЧНОСТЬ не начинаемое свое и послѣ всего остаю'щееся Пространство даже до того простира'ет, чтоб Ей и предварять все-на'-все. В ней так, как в Колцѣ: первая и послѣдняя То'чка есть та же, и гдѣ начало'сь, там же и кончилось" [Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією

проф. Леоніда Ушкалова. — Харків — Едмонтон — Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — С. 735].

Окрім того, коло виступає як джерело всіх інших символів: монета, виноград, корона, намисто, змії, яблуко, сонце тощо. Одним з основних символів, які походять від кола є згорнутий кільцем змії, що символізує вічність: "А Змії, держащій во уста'х свой хвост, приосъняет, что безко-не'чное НАЧАЛО и безначальный Конє'ц, начина'я, ко'нчит, конча'я, начинает" [Там само — С. 739]. Також, символ змія український мислитель використовує для пояснення сутності Біблії. Символ дзеркала Г. Сковорода вживає в своїй ранній латино мовній роботі "De sacra saena, seu aeternitate". Він використовує його для тлумачення тайнства святої євхаристії, де Ісус Христос є цілісний як в цілому хлібі, так і цілісний у його частинці так само, як обличчя людини є цілісним як у цілому дзеркалі так і в кожній окремій частинці. За допомогою цього символу український мислитель намагається висвітлити істинну сутність матерії, людини та Біблії, чиї образи віддзеркалюють Божественну сутність.

У зв'язку з цим, символ дзеркала має велике значення для формування ідеї самопізнання. У своєму творі "Разговор, называемый Алфавит, или Буварь Мира" український мислитель використовує символ фонтану для пояснення власної концепції "нерівної рівності". "БОГ богато-мудро подобен Фонта'ну, наполняющему различные сосуды по их вмѣстности. Над Фонта'ном надпись сія: "НЕ РАВНОЕ ВСЪМ РАВЕНСТВО". Лю'ться из разных тру'бок ра'зные То'ки в ра'зные Сосу'ды, вокруг Фонта'на стоя'щие. Ме'ншій сосу'д ме'нѣе имѣет. Но в том ра'вен есть бо'льшему, что ра'вно есть по'лный" [Там само — С. 699]. Символ трикутника з'являється в творі Г. Сковороди "Діалог. Имя Ему: Потоп Зміин", символізуючи незбагненну для розуму людини Божу триєдність: "Аще Кто с Піеаго'ром раскуси'л ФИГУРНЫЙ ТРИУГОЛ, образу'ющей Истину, Той ви'дит, я'ко в нем 3, 2 и 1 есть То'жде. Тро'йца во Еди'ницѣ и Еди'ница в Трои'цѣ быть не мо'жет, ра'звѣ Еди'ницы. Ник-то'же ЕДИН, то'кмо ЕДИН БОГ" [Там само — С. 957].

Таким чином, символ як головний принцип формування релігійних, філософських та містичних ідей Г. Сковороди відіграє велику роль у його творчості. Символічні форми надають сенсу людському життю та допомагає екзистенційно відчувати Божественну сутність. Окрім того, символ вказує людині на глибинну сутність предмету та виражає таємницю душі. За допомогою таких символів як коло, змії, трикутник, фонтан та інші, український мислитель розвиває власні вчення про "дві натури", "три світи", самопізнання, кордоцентризм та вчення про Бога. Тому дослідження символіки у творчості Г. Сковороди залишається актуальними в сьогоденні та має велике значення для сучасної духовної культури.

ПЕРІОДИЗАЦІЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ І.ВЛАСОВСЬКОГО

Кожна нація має свою традиційну, органічно притаманну їй віру, становлення якої відбувалося століттями. Християнська традиція глибоко вкорінена в житті української нації, визначаючи її світовідчуття, світосприйняття, формуючи ментальність, ціннісні орієнтації. Українське православ'я, яке завжди було особливим, самобутнім, історія Православної Церкви в Україні потребує подальших наукових досліджень та оцінки.

В науковому і богословському середовищі немає єдиної точки зору щодо історії Православної Церкви в Україні, основних етапів її розвитку. Викликає науковий інтерес моделі періодизації А. Карташова, А. Колодного, Д. Поспеловського, Д. Степовика та інших. Позиції Православних церков в Україні по цьому питанню неоднозначні. Можна визначити наступне. Представники Української Православної Церкви Київського Патріархату відстоюють тезу про те, що Українська Православна Церква є прямою спадкоємницею Київської метрополії часів Володимира Великого та Ярослава Мудрого. Вони не погоджуються з поглядами істориків російської церковної школи (С. Булгаков, Є. Голубинський), які розглядали історію Української Православної Церкви як невід'ємну частину історії Руського православ'я. Такої історичної концепції в основному сьогодні дотримуються представники Української Православної Церкви. Тому і є актуальним аналіз різних церковно-історичних підходів щодо історії Православної Церкви в Україні.

Глибоко цю проблему висвітлив професор Іван Власовський у своїй праці "Нарис історії Української Православної Церкви" [див. Власовський Іван. Нарис історії Української Православної Церкви /Іван Власовський. – Київ: Репринтне видання, 1998. – в 4-х т.].

І. Власовський почав свою роботу із взаємозв'язку національності і релігії. Він підкреслював, що між релігією і нацією, яка творила цю релігію та виявляла в ній особливості своєї психіки, стан своєї духовної і матеріальної культури, був тісний зв'язок. Релігія є постійним і загальним чинником в житті людства і цей зв'язок між національністю і релігією в історії людства треба признати явищем цілком природним. І. Власовський підкреслював, що в духовному житті українського народу, при всіх змінах його соціально-економічного життя, розвитку його як нації, найтривалішим явищем є віра.

Вона мала величезний вплив на все життя, на формування нації. На думку І. Власовського, необхідно історію Української православної Церкви поділити на певні доби (періоди). Критеріями для цього можуть стати основні історичні події в житті українського народу, які мали відображення в процесі життєдіяльності, а також в історії Православної Церкви. Такими подіями він вважав: 1) татарську навалу і занепад Київської

держави в XIII ст.; 2) відокремлення в XV ст. Московської митрополії від церкви українського і білоруського народів; 3) підпорядкування Української Православної Церкви (Київської митрополії) Московської патріархії; 4) розпад Російської царської імперії і національно-державне відродження українського народу.

Відповідно цим подіям І. Власовський запропонував наступну періодизацію історії Української Православної Церкви. Характеризуючи кожний період, ми будемо орієнтуватися на особливості державно-церковних відносин, хоча сам І. Власовський обирав різні аспекти: освітні, моральні, мистецькі тощо.

Перший період характеризується своєрідними взаємовідносинами між церквою та державною владою. На думку І. Власовського, Українська Церква є прикладом застосування системи симфонії. На наш погляд, така точка зору на сьогоднішній день є дискусійною. Також І. Власовський показав вплив церкви на суспільне, культурно-освітнє життя українського народу. Другий період – Українська Православна Церква від занепаду Київської держави до поділу Київської митрополії. Аналізуючи цю історичну добу, І. Власовський, звертав увагу на утворення "Литовсько-Руської держави", Литовську митрополічну православну кафедру, роль Флорентійської унії, відношення татарської влади до церкви, взаємовідносини між церквою і державною владою в Галицько-Волинській державі тощо.

Третій період – Українська Православна Церква в Польсько-Литовській державі до підпорядкування її (Київської митрополії) Московській патріархії. Цей період І. Власовський вважав найважливішим в історії Української Церкви. В цей час визначається правове положення Православної Церкви в Польсько-Литовській державі, формуються православні церковні братства як соціально-релігійні організації. Особлива увага автора приділялась Берестейській церковній унії, її чинникам та наслідкам в історії християнських церков. Характеризуючи цю добу, І. Власовський підкреслював національно-історичне значення відновлення православної ієрархії в житті українського народу.

Четвертий період – Православна Церква українського народу в складі Російської Православної Церкви. Цьому періоду І. Власовський присвятив IV том свого твору. Автором визначається доля Київської митрополії в складі Російської Православної Церкви. Підкреслюється український церковно-культурний потенціал, його роль в культурному піднесенні Московщини. Духовний регламент Ф. Прокоповича сприяв реформаційній діяльності Петра I. Реформи церковного управління в Росії вплинули і на церковне життя в Україні.

П'ятий період – відродження Української Православної Церкви в добу національного відродження українського народу з розпадом Російської царської імперії. Для цього періоду є важливим український церковний рух (1917-1921 рр.); Всеукраїнський церковний собор (1921 р.) і його роль в житті Української Православної Церкви, І. Власовський показав особливості діяльності Української Православної Церкви на українських

землях під час Другої світової війни. Особлива увага ним приділялась Українській Православній Церкві в еміграції, діаспорі. Шо, власно, є актуальним сьогодні. Дослідження І. Власовського мали суттєвий вплив на розвиток історичної (як світської так і церковної) думки щодо історії Української Православної Церкви. Проблеми, які він піднімає в своїй праці є актуальними і сьогодні і тому потребують подальшого наукового дослідження та аналізу.

М. М. Стадник докт. філос. наук, НАДУ,
mstad@mail.ru;

О. Р. Титаренко канд. філос. наук, НАДУ, Київ
atit@i.ua

ІРРАЦІОНАЛЬНЕ В ПРАВОСЛАВНОМУ ПІЗНАННІ

Осмислення релігійного пізнання дає можливість виокремити метафізичні підходи щодо ірраціональності процесу осягнення надприродного. Для цього уважно добираються факти, призначені довести обмеженість розуму та засобів логічного пізнання, його нездатність пояснити світ не тільки надприродний, але і світ реальний. Використовуються найрізноманітніші аргументи, якими обстоюється думка про те, що ірраціональне не є явищем, котре заперечується розвитком науки. Для надання висунутим висновкам більшої переконливості, теологи додають до своїх суджень особливим чином проведений софістичний аналіз сучасних наукових даних, які б підтверджували тезу про несуперечливість розуму. Спрямованість мислення людини, яка засвоїла релігійне віровчення, полягає у визнанні "реальності" та важливості для її життя надприродного. Для цього використовуються не стільки зусилля людського розуму, які можуть наблизити до осягнення теологічних істин, скільки безпосереднє переживання, особливе релігійне відчуття. Знання має розвиватись із віри, яка є началом і критерієм будь-якого істинного бачення, основи розуму необхідні для того, щоб пояснити предмети віри або ж при світлі божественного одкровення споглядати предмети знання. Релігія вирішує глибокі й абстрактні проблеми пізнання на основі використання конкретних і наочних методів або ж софістичних прийомів аргументації. Особливість ставлення представників сучасної православної церкви до досягнень науки й техніки полягає насамперед в офіційному визнанні їх вагомості для суспільного поступу. Найвищі церковні ієрархи доводять, що православна церква позитивно сприймає намагання суспільства, спрямовані на подальший розвиток наукового пізнання. Процес пізнання, із погляду православних теологів, має два рівні. Перший – дослідження людиною навколишнього світу, що є початковою сходинкою осмислення дійсності, яке не завжди дає змогу проникнути в сутність речей і явищ. Другий, вищий рівень – пізнання людиною Бога. Істинним процесом пізнання для православних теологів є поєднання

першого та другого рівнів осмислення дійсності, яке досягається тільки тоді, коли сягає вищого синтезу багатогранності навколишньої дійсності з Богом через божественне одкровення. Останнє, має перевагу перед природничо-науковими методами пізнання. Концепція пізнання православної церкви включає такі елементи: об'єкт і суб'єкт пізнання, мета пізнання, можливість і джерела пізнання, шляхи й форми пізнання, критерій істинності отриманих знань. Теологічне обґрунтування взаємовідношень раціонального й ірраціонального розкривається "розумовим" пізнанням ірраціонального, "надрозумового", у світлі якого тільки і можливо зрозуміти розум і свідомість людини в цілому. Реальність ірраціонального теологи обґрунтовують, виходячи з того, що на рівні побутової релігійної свідомості складні процеси психічної діяльності, мислення, процес формування переконань, моральних, естетичних почуттів не осмислюються віруючими в їх науковому вигляді. А тому, кожне складне явище, що виходить за рамки обмежених знань віруючих, не вкладається в систему їх наочно-конкретних уявлень і найпростіших логічних схем, оголошується таким, що перевершує людський розум. Віддаючи належне успіхам науки, теологи водночас указують на наявність невіршених завдань, таємниць, перед якими людський розум має усвідомлювати свою обмеженість. У процесі ґносеологічного осмислення істин і наука, і релігія мають спільні точки перетину. Ними є такі властивості, як здатність до абстрагування, оперування поняттями, наявність уяви, активність свідомості з її емоційним забарвленням – уся ця сукупність характеризує будь-який процес мислення. Ірраціональне ґрунтується не на аналізі та розумінні об'єктивно існуючих суперечностей людського мислення, в якому абстрагування пов'язане із процесом конкретизації, аналіз із синтезом, де теорія в цілому виходить із практики та перевіряється практикою, а на ігноруванні (не завжди свідомому) об'єктивної діалектики пізнавального процесу, у більшості випадків перебільшеному або односторонньому розвитку якогось моменту, однієї із граней, сторін пізнання та перетворення цього моменту на абсолют, що є безпосередньою метафізичною релігійною основою й причиною релігійних ідей і концепцій. Такий підхід заснований на прямолінійності й однобічності призводить до викривлень діалектичного процесу пізнання і тим самим до появи хибних логічних умовиводів. У ньому відправною точкою в побудові теорій є не розуміння різноманіття світу, що відтворюється у цілісному процесі суспільного пізнання, а окремі сторони дійсності або інші моменти пізнавального процесу. У релігійному пізнанні відбувається абсолютизація поняття щодо відображуваного ним об'єкта, в результаті чого саме поняття перетворюється на певну самостійну сутність, якій притаманні тільки ідеальні, духовні властивості згідно чого первинним є мислення як таке, що веде до саморозвитку абсолютної ідеї тощо. Отже, теологічне "вчення" – це передовсім апологія побутової релігійної свідомості з її вірою в надприродне. На рівні побутової свідомості віруючих теологічний метод виявляється під час осмислення ними практичної реальності, останнє зводиться до ірраціональної спроби осмислення складної системи законів розвитку суспільства та природи. За відсутності

засобів для адекватного розгляду теоретичних проблем, людина на цьому рівні свідомості намагається на основі образів і знань, які вона має, створити наочну картину. Саме це і використовують більшість богословів при аргументації ролі теологічних учень у житті людини. Наявність релігійної уяви спричинена багатьма факторами, зокрема відсутністю глибоких систематизованих знань, активність мислення виявляється тому, що у своїй свідомості людина творить релігійний світ на основі заздалегідь заданої релігійної ідеології. При цьому індивід осмислює суспільний досвід, зафіксований у релігії. Відображає у своїй свідомості той взаємозв'язок логічного пізнання й емоційних переживань, який міститься в віровченнях, при цьому виробляє особливу установку на сприйняття дійсності [Мартич Р.В. Інтерпретація сутності живого у філософії східної патристики: дис. канд. філос. наук: 09.00.11 / Мартич Руслана Василівна; Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди. – Переяслав-Хмельницький, 2011. – С. 184].

Нині переважна більшість церковних ієрархів доводять, що православна церква позитивно сприймає намагання суспільства, спрямовані на подальший розвиток наукового пізнання. Однак перевагу в цьому процесі вони надають теологічному, у їхньому розумінні "всеохоплюючому", пізнанню. Наукове пізнання православні богослови характеризують як відносне. Такий підхід мінімізує роль науки, обмежує її функції сферою перехідного, нижчого, ніж сфера Божого одкровення, в яку наука принципово не може проникнути.

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

АНАЛІЗ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У ПИТАННІ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ НА ПРИКЛАДІ АНГЛІКАНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Реформаторський рух вніс багато змін по відношенню до жінки та її ролі в протестантських течіях. Жінки скористалися новими ідеями, які поширював реформістський рух, щоб переосмислити свою роль в сім'ї, Церкві та суспільстві. Дійсно, той факт, що вони отримали доступ до освіти, означав, що вони могли взяти на себе все більше і більше відповідальності в соціумі, а також і в Церкві. Протестантська Реформація, яка виникла в Європі в першій половині XVI століття, шляхом закриття жіночих монастирів, фактично перекрила можливість постійної релігійної ролі жінок у протестантських течіях.

Гендерні ролі відображають соціальний контекст протестантських церков. Як відомо протестантські деномінації можуть бути як ліберальних, так і консервативних поглядів. В Європі протестантські церкви спрямовані до гендерної рівноправності і вважаються досить ліберальними. У ліберальних відгалуженнях протестантського християнства

жінки можуть бути в складі духовенства. У інших напрямках за жінками визнається право стати "священниками" і співати в хорі. [A Glossary of Feminist Theory/Ed. by Sonya Andermahr, Terry Lovell and Carol Wolkowitz. – London: Arnold; New York: Oxford University Press, 2000. – P.95.]

Для сучасної епохи характерною ознакою постає злам старих стереотипів мислення, ідеологічних схем та становлення нових духовних підвалин суспільного розвитку. Дихотомія "жінка і релігія" набуває особливої актуальності. Оскільки для протестантизму від самого початку існування властиве постійне оновлення, переосмислення ідей та смислів, то цілком логічними постає ставлення різних протестантських течій до питань гендерної проблематики. Конкретизуючи дану тенденцію, перейдемо до конкретики на прикладі англіканської церкви. Починаючи з 1994 року, в англіканській церкві жінкам було дозволено служити священниками, і це рішення призвело до того, що велика кількість чоловіків-священників в знак протесту покинули англіканську церкву і перейшли до римо-католицької.

Питання про жінок-єпископів викликає поділ серед англіканських священнослужителів ще з тих пір, як Синод вперше схвалив висвячування жінок-священників. Реформатори, які з метою боротьби зі зменшенням кількості прихожан англіканської церкви, виступали за більш сучасний образ церкви, протистояли консервативній меншості, представники якої запевняли, що подібні зміни суперечать Біблії. Незважаючи на те, що в більшості протестантських церков сьогодні повністю схвалена ординація жінок, практично у всіх цих церквах існують консервативні групи, що відкидають допуск жінок до пасторського служіння.

Поширення в протестантських конфесіях жіночого пастирства стало серйозним викликом і для православного богослов'я. Відомий православний богослов та митрополит Калліст (Уер) зазначає, що "з питання про жіноче священство серед православних немає єдиної думки. Більшість стверджує, що це неможливо. Меншість же вважає, що дане питання потребує більш ретельного розгляду. Захисницею ідеї жіночого священства була дослідниця Е.Бер-Сіжель, яка в своїх публікаціях фактично повторювала наведені вище аргументи захисників ординації жінок. [Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви / Э. Бер-Сижель. – М.: ББИ, 2002. – 215 с.]

Протягом останнього півстоліття у сфері суспільних відносин роль жінки надзвичайно зросла у діяльності релігійних спільнот. На часі нове богословське витлумачення місця жінки в світі та її призначення в релігійній сфері. Ряд історичних та культурно-соціальних факторів є основною причиною появи жіночого священства в Англіканській церкві. І статистика останніх років дає можливість вважати, що чисельність жіночих освячувань в сан буде все більш зростати, хоча це загрожує кінцевим розколом Англіканської церкви. Тим більше, що віровчення про священство жінки віддаляє Англіканську церкву від переважної більшості інших християнських церков. На думку багатьох сучасних авторів, які займаються дослідженням фемінізму, питання жіночого священства виникає як синтез фемінізму і своєрідного витлумачення богословського вчення

про священство в Англіканській церкві. Слід зазначити, що актуалізація питання про висвячування жінок у священний сан зумовлено відсутністю прямих заборон у Священному Писанні.

В. А. Шеховцова, студ., НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
kata6197@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ ПОДОЛАННЯ СТРАХУ СМЕРТІ В РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ

Одним із кроків до релігійності, прийняття віри та духовного вдосконалення людини є страх смерті. Зокрема смерть розуміється як кінець усього суцього і як подія, яку вона не зможе уникнути в своєму житті. Подолання страху смерті є надзвичайно важливим завданням різноманітних релігійних практик. Тобто релігія стає "практичною" у повсякденному житті (до прикладу, через систему поховальних ритуалів, здійснює психологічний вплив на живих людей, що готуються до смерті). Дослідники релігії припускаються думки, що розділити смерть і релігію неможливо. Проблема подолання страху смерті завжди була актуальною як у давні часи, так і для сьогодення. Як у давнину люди шукали шляхи для отримання безсмертя, так і в наш час люди знаходять в релігії шляхи духовного вдосконалення та подолання смерті.

Так усвідомлення людиною кінцевості життя та неминучість смерті призводить її до розуміння сенсу цього життя, цінування кожної хвилини і кожного прожитого моменту, аналізу своїх вчинків, дотримання кодексу релігійних правил та приписів, підготовки до вічного життя у потойбічному світі.

Саме проблема смерті і породжує будь-яку релігію. Зокрема є дослідники, які вважають, що саме з культу померлих починаються перші первісні релігії. Люди вважали, що їм постійно допомагають їхні померлі родичі. Якщо, поглянути з психологічної точки зору, то в цьому випадку людина усвідомлюючи страх перед смертю, нібито знаходиться під захистом. Тобто, людина схожа на немовля, яке боїться, що світ може принести їй велику шкоду, а відтак усвідомлення допомоги прашчурів виступає як опіка батьків.

Найбільше розповсюдженням серед релігійних вчень, що долають страх перед смертю є, наприклад, культ предків в Китаї, Японії тощо. Так в Японії розповсюджено створення різноманітних алтарів, на яких вони приносять їжу для померлих родичів.

А от в стародавньому Римі смерть уособлювалася як зло, а поняття смерті означало "припинення життя". В Єгипті смерть усвідомлювалася як "початок продовження життя" і люди дуже серйозно підходили до смерті. Адже через земне життя буде вирішено як вони будуть жити в потойбічному світі: передвісником райського саду, або навпаки покарання у пеклі. В первісних релігіях смерть виступає як природне завершення шляху, що не виступає якоюсь трагічною подією. Людина усвідомлює, що смерть є частиною життя.

млюється не як звичайна істота, а як Надприродна, яка може розмовляти в богами та після закінчення життя бути з ними разом. Класифікувати релігійний досвід подолання страху смерті неможливо також без використання даних наукових досліджень (зокрема медичним, що пов'язаний з вивчення феномену клінічної смерті)

У поховальних обрядах народів світу є різноманітні "тужливі пісні", голосіння, оплакування померлих родичів, поминальні обіди, заупокійні молитви та відповідні треби. В християнській традиції перехід людини з земного життя у вічність символізує в першу чергу продовження життя. Розуміння радості єднання людини з Богом та перебування у Царстві Небеснім є усвідомлення, що ця людина позбавилась тягаря земного життя. В ісламі, також як і у християнстві, смерть являється наближенням до Бога. Зокрема у мусульман є термін, який означає "могильне покарання" "азаб алкабр", яке має значення малий суд який відбувається відразу після смерті.

Якщо розглядати з точки зору психології тоді коли у людини помирає людина то в більшості випадків у людини виникає гнів, насамперед гнів на Бога. Тобто людина у відчаї шукаючи винних у своєму становищі звинувачує Бога. Людина вважає, що Бог їй не допоміг і він більше не любити її. Більшість людей покидають релігію саме через цю проблему. Людина дуже важко переносить смерть близької людини, а також спостерігається коли людина навпаки поринає в віру, шукаючи відповіді на запитання. Людині також психологічно легше усвідомлюючи що через який час вона зустрінеться з людиною котра померла, адже було психологічно важко зрозуміти, що ти більше не побачиш цю людину. І таким чином людина психологічно налаштовує себе на кращі подумки та усвідомлення смерті. Релігія тому і виникає, щоб людині психологічно краще жити усвідомлюючи що все буде в неї добре.

А. Д. Щербакова, студ., ЗНУ, Запоріжжя
alina.shcherbakova.15@mail.ru

АРОМАТ ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ

Приємний запах, назва якого передбачає додаткову емоційну характеристику, людини викликає позитивні асоціації та відповідні фізіологічні реакції – поглиблення дихання, нерідко – зниження артеріального тиску, певне розслаблення м'язів під час перебування у зоні дії приємного летких ароматичних речовин і називаємо ароматом [Плужников М. С., Рязанцев С.В Средизапахов и звуков/ М. С. Плужников, С.В. Рязанцев – М. : Молодаягвардия, 1991. – 270 с.].

Стародавнє, вдосконалене віками мистецтво використання ароматів для укріплення фізичного та психічного здоров'я носить назву ароматерапія. Фабрики пахоців існували вже за 500 років до нашої ери.

Новаторами в сфері виготовлення пахоців були жителі стародавньої Греції. Вони першими навчилися додавати в оливкову олію ароматиза-

тори, отримуючи таким чином ароматичні мазі і масла. Ті ж греки першими зробили поділ масел на групи: збудливі, тонізуючі і релаксаційні.

Головним провідником між світом ароматів і внутрішнім світом людини стає нюх – відчуття запаху. Орган нюху – це контактний аналізатор, що сприяє пізнанню навколишнього середовища, впливає на працездатність, дає можливість одержувати естетичну насолоду.

Процес сприйняття аромату починається з рецепторної нюхової клітини, яка за формою нагадує веретено з двома відростками: один – короткий, периферичний – направлений до поверхні слизової оболонки, другий – довгий, центральний – спрямований у головний мозок. Периферичні відростки мають на кінці потовщення у вигляді булави з 10–12 тонкими волосками – війками. У результаті такого контакту нюхових війок та певних пахучих речовин в рецепторній клітині народжується нервовий імпульс, який спрямовується по центральному відростку в головний мозок – [Електронний ресурс.]-Режим доступу: [http:// studfiles.ru](http://studfiles.ru)]

Кожна людина сприймає запахи індивідуально. Вона здатна розрізняти більше 3000 запахів завдяки рецепторам, які посилають сигнали в мозок і пов'язують сприйняття запаху з пам'яттю та свідомістю.

Древні не оминули цей зв'язок, а навпаки широко застосовували його, як один з провідних методів впливу на людину в релігійних практиках, маючи на меті зміну стану релігійної свідомості. А саме за допомогою ароматів створювалося штучне середовище впливу, де людина засвоює пропонуваній їй образ сакрального, на базі якого формуються мисленнєві конструкції: поняття, судження, умовиводи, якими людина пояснює власну долю, причини появи себе на світ, мету життя тощо. До цього додаються релігійні переживання і релігійні почуття, викликані специфічними "ароматичними" релігійними практиками, та обрядами.

Завдяки цьому, аромати отримали широкого поширення в Єгипті, Аравії, Греції, Римській імперії, де широке використовувалось їх ритуальне значення, вони відігравали важливу роль у різних святах та релігійних обрядах.

Магомет в основу своєї релігії поклав насолоду всіма чуттєвими задоволеннями. Пахощі при цьому займали особливе місце, так як вони приводили віруючих в необхідний стан релігійного екстазу. "З усіх речей у світі, – говорив він, – найбільше радують серце діти, жінки і пахощі".

Ароматичні речовини, що застосовуються в Японії та Китаї, представляли собою спеціальну помаду з олії і воску, яку наносили на тіло. Поховальні традиції передбачали спалювання на багатті з западного деревини цинамону, в який додавали ароматичні масла і деревину алое. Саме через спалення відбувається спілкування з богами. До складу пахощів зазвичай входили смоли, деревина ароматних порід, деякі види спецій, трав, квітів і коренів і іноді ефірні масла [Райман Д. Домашній парфюмер. Запахи и ароматы / Д. Райман – РиполКлассик, 2007. – 240 с.].

Отже, досліджуючи підходи до розкриття проблем модальності сприйняття в релігійних системах, особливостей ароматичного впливу зокрема, треба відвести значну роль ароматам у побудові релігійного світогляду взагалі.

ЗМІСТ

Секція 13 РЕЛІГІЙНА ТРАДИЦІЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Секція 14 "АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ, ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ, ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ"

Алієв Р. Г. ДЖЕРЕЛА МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА	3
Бардин М. Я. АПОКАЛІПТИЧНІ ОЧІКУВАННЯ В СУЧАСНІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ЛІТЕРАТУРІ СВІДКІВ ЄГОВИ	4
Басаурі Зюзіна А. М. ЖІНКА В ІУДАЇЗМІ ОЧИМА РАДЯНСЬКИХ НАУКОВИХ АТЕЇСТІВ	7
Лайа Садат Бехешті Монфаред ТАФСІРЫ (ТОЛКОВАНИЯ) СВЯЩЕННОГО КОРАНА.....	9
Бібік О. М. ОСОБЛИВОСТІ ПЕРЕКЛАДУ КОРАНУ ЯПОНСЬКОЮ МОВОЮ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ	10
Богдановський І. В., Льовкіна О. Г. ФЕНОМЕН ЕКУМЕНІЗМУ І РПЦ: АСПЕКТИ ВЗАЄМОДІЇ.....	13
Бредун І. В. ЕСХАТОЛОГІЯ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА.....	15
Ворончихіна А. Д. ЕКОЛОГІЧНІ ІДЕЇ У РЕЛІГІЙНОМУ СИНКРЕТИЗМІ ЯПОНІЇ.....	17
Гамшеєва В. М. ИЗЛОЖЕНИЕ И СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ "ТРЕТЬЕГО РИМА" В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ	19
Гололобова К. О. ЗОРОАСТРІЙСЬКЕ ВЧЕННЯ ЯК ЄДНІСТЬ МІЖ ЗАХІДНОЮ ТА СХІДНОЮ ТРАДИЦІЄЮ	22
Гоцька Є. М. ДЖЕРЕЛА ПРАВА РАННЬО ХАНАФІТСЬКОГО МАЗГАБУ	24
Гуцалюк Ю. С. СТАНОВИЩЕ РЕЛІГІЙ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ	26
Запорожець В. А. РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ МИТРОПОЛИТА МЕФОДІЯ (КУДРЯКОВА) В РОЗВИТКУ УАПЦ.....	28

Калач Д. М. МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ У КОНТЕКСТІ ОБСЬДНАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ	31
Кисельов О. С. ЧИ КОРЕКТНО ГОВОРИТИ ПРО "РАДЯНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО"?	33
Козар К. В. ДИЯВОЛІЗАЦІЯ ЖІНКИ У РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	35
Колісник М. І. РАЙМУНД ЛУЛЛІЙ ЯК РЕФОРМАТОР МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ	37
Кононенко О. Т. ОРДЕН СЕСТЕР БЕНЕДИКТИНОК В УКРАЇНІ: ВИТОКИ І СУЧАСНІСТЬ	39
Костов О. В. ПАРОДІЙНІ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ У СУЧАСНОМУ СВІТІ	41
Крисюк І. М. ВІДРОДЖЕННЯ ІДЕЇ КИЄВА ЯК "НОВОГО ЄРУСАЛИМА" В СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІЙ ДУМЦІ XVI–XVII СТОЛІТТЬ	43
Кудин О. О. СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ ТА ІДЕОЛОГІЧНІ КОРЕНІ РУХУ "ІСЛАМСЬКИЙ ФУНДАМЕНТАЛІЗМ" У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	46
Лубська М. В., Алієв Р. Г. МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА СКЛАДОВА ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ІСЛАМУ	47
Лубський В. І. СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФОН СУЧАСНОГО КАЛАМУ	48
Матвійчук О. Е. САМОПРОГОЛОШЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ ЯК ПРЕЦЕДЕНТ ДЛЯ УПЦ КП.....	50
Мелехова О. С. ДОСВІД ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН: ЗАХІДНА ЄВРОПА ТА Україна	53
Мельник Л. М. ВСЕПРАВОСЛАВНИЙ СОБОР І ПИТАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ	55
Мельник В. М. КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ЯК ФАКТОР ГЕОПОЛІТИЧНОГО СТАНОВЛЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ХОРВАТСЬКОЇ ДЕРЖАВИ В ІСТОРІОСОФСЬКОМУ ОСМИСЛЕННІ ІВАНА СМІРНОВА	57

Олексійчук Л.В. ТЕОРЕТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ В КАТОЛИЦИЗМІ: ХАРИТАТИВНИЙ НАПРЯМОК.....	60
Оржехівська І. Г. ТРАГЕДІЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ В ЕПОХУ ТОРГОВЕЛЬНИХ ЦЕНТРІВ	62
Пасічник О. С. РЕЛІГІЙНО-ОБРЯДОВИЙ АСПЕКТ ПЕРІОДУ ВАГІТНОСТІ В ТРАДИЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВАХ.....	63
Петлякова М. І. ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНИХ СИСТЕМ В СУЧАСНИХ КОМП'ЮТЕРНИХ ІГРАХ	65
Пронько А. М. КІБЕРРЕЛІГІЯ І КІБЕРРЕЛІГІЙНІСТЬ. РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ	67
Скиба І.П. ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКИ І РЕЛІГІЇ.....	69
Стецяк І. В. ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ ПРОТОПРЕСВІТЕРА ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА	71
Тетеря Я.І. РЕЛІГІЙНИЙ ФАНАТИЗМ: ПРИЧИНИ ТА ТЕРАПІЯ	74
Титов С.Н. ШОКИРУЮЩИЕ РИТУАЛЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ	75
Фесенко А.М. ДІЯЛЬНІСТЬ СПІЛКИ БЕЗВІРНИКІВ НА ТЕРИТОРІЇ СХІДНОЇ УКРАЇНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ 1920-Х РОКІВ.....	77
Филимонов В.В. ФЕНОМЕН ВОЙНЫ В ХРИСТИАНСТВЕ	79
Чубенко О.В. СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІКОНИ: ВИТОКИ ТА ОСОБЛИВОСТІ.....	81
Чувашова Д.Д. ТРАНСФОРМАЦІЯ МІФОЛОГІЧНИХ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ ДОБИ СРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ.....	83
Ptaszek Robert T. IRREPLACEABLE ROLE CHRISTIAN RELIGION IN CONTEMPORARY EUROPEAN CULTURE. THE POSITION OF JOSEPH RATZINGER	85

Секція 14
"АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ,
ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ, ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ"

Бутко Ю. Л., Мозговий Л. І. ФІЛОСОФІЯ ДАОСИЗМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	86
Волошин М. В. ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА КАТЕГОРІЮ "ЗАКОН" У БІБЛІЙНОМУ КАНОНІ	87
Гаджоса Д. Р. ФЛЕЙТА СЯО. ДУХ ТА ЕТОС : РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ КИТАЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ МУЗИКИ	90
Григор'єв М. В. РЕЛІГІЯ ЯК КВАЛІТАТИВНИЙ ВАЖЛИВИМ ДИСКУРС ЩОДО КОРИСТІ РЕЛІГІЇ?	92
Дем'яненко Ж. В. РЕЛІГІЙНИЙ ТЕРОРИЗМ ЯК ВИКЛИК СУСПІЛЬНОМУ РОЗВИТКУ	94
Долгочуб А. Ю. СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ЯК KENOSIS БОГА (ЗА ІДЕЯМИ ДЖ.ВАТТІМО).....	95
Дубина О. О. ДЕФІНІЦІЯ ПОНЯТТЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО	97
Дубровіна А. І. ОСОБЛИВОСТІ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ВІЙНИ ТА МИРУ В БАПТИСТСЬКОМУ ВІРОВЧЕННІ	100
Ємельяненко Г. Д. СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ ПІЗНАННЯ ЯК ПРЕДМЕТУ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ У ВЧЕННІ П.ТІЛЛІХА	102
Ємельяненко Г. Д., Стародуб Н. В. АНАЛІЗ ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИХ ПІДВАЛИН "СИСТЕМАТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ" П. ТІЛЛІХА	104
Заруцька О. А. ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНОГО ТА ЕКОНОМІЧНОГО ЧИННИКІВ У СВЯЩЕННИХ КНИГАХ МУСУЛЬМАН	106
Ищенко А. Е. ФЕНОМЕН РЕІНКАРНАЦІИ.....	108
Ішук Н. В. ОНТОЛОГІЧНІ КОНОТАЦІЇ СПІЛКУВАННЯ У ІОАННА ЗІЗІУЛАСА.....	110

Качурова С. В. ГЕНЕТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ НОВАЦИЙ	112
Кіхно О. В. ХРИСТИЯНСЬКА ПЕРЕДІСТОРІЯ РЕНЕСАНСУ У ПРАЦІ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША "ЛЮДСЬКИЙ ЦИКЛ"	115
Компанієць Л.В., Бредун І.В. ЕСХАТОЛОГІЧНІ ІДЕЇ : ХРИСТИЯНСЬКА КАРТИНА СВІТУ.....	117
Косенко Д. О. ВТЕЧА ВІД СЕБЕ ЯК ШЛЯХ ДО БУДДИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА	119
Кузев В. В. ПОСМЕРТНЕ СПАСІННЯ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ: ІНФЕРНОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ	121
Куценко В. Ю. "ЧЕЛОВЕК ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ". НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ "НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА" (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)	123
Лавренюк В. Ю. ХРЕСТ ЯК ЕЛЕМЕНТ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ.....	125
Лубська М. В. КАЛАМ ЯК НАПРЯМ АРАБО-МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	127
Мельниченко А. О. ТРАНСФОРМАЦИЯ АНИМИЗМА И КУЛЬТА ПРЕДКОВ КАК ОСНОВА РЕЛИГИОЗНОГО И СОЦИАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА	129
Мороз О. В. ВИТОКИ ХРИСТИЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ В СУЧАСНІЙ СВІТОВІЙ ФІЛОСОФІЇ	131
Нетецька Є. В. ОСОБЛИВОСТІ ТЛУМАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ СИМВОЛІВ О.Ф. ЛОСЄВИМ	133
Новенченко О. Ю. ОСОБЛИВОСТІ ХАСИДСЬКОЇ МОЛИТОВНОЇ ПРАКТИКИ.....	135
Онишук Н. В. КРИЗА ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ПЕРСОНАЛІЗМІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ	138
Подескуєва В. В. БУДДИЗМ АБО ШЛЯХ ДЛЯ ОДНОГО: ФІЛОСОФІЯ ХІНАЯНИ	140

Рома А.І. ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ СВІТОГЛЯДНІЙ ДОКТРИНІ	142
Смирнова М. С. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ П. ТІЛЛІХА.....	145
Сороченко Є. Д. ФЕНОМЕН АСКЕТИЗМУ У РЕЛІГІЙНИХ СИСТЕМАХ ІНДІЇ.....	147
Стефанов С. Д. СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ІІ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ	149
Стрелкова А.Ю. НІЦШЕ І БУДДИЗМ.....	151
Усачова І.О. ВНУТРІШНІЙ ПОГЛЯД ЛЮДИНИ ЗА С.ФРАНКОМ І АРХІЄПІСКОПОМ ЛУКОЮ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИМ).....	153
Фенно І. М. ТЕОЛОГІЧНА СПАДЩИНА А. ЛУАЗІ: НОВИЙ ПОГЛЯД НА ВІРУ, ДОГМАТИ І ЦЕРКВУ	156
Шавріна І.В. ПРОБЛЕМА ВДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДИНИ В ПРАВОСЛАВНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	158
Шарапа О. Н. ВОПЛОЩЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПУСТОТИ (НА МАТЕРІАЛІ В. ПЕЛЕВІНА "ЧАПАЕВ И ПУСТОТА")	160
Швець Н. М. ПОГЛЯДИ ПРП. ІОАННА ВИШЕНСЬКОГО НА "ЗОВНІШНІ" ТА "ВНУТРІШНІ" ЗНАННЯ	162
Ювсечко Я.В. СУЧАСНА РЕЛІГІЙНІСТЬ В УМОВАХ КРИЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	164

Секція 15
"ПРАКТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО:
ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ І ТУРИЗМУ"

Анікєєва М. І. ІСЛАМ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ПРОЦЕСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	167
Атаманюк А. О. ПРАВОСЛАВ'Я В АНТАРКТИДІ: МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ ВІРИ У НАЙВІДДАЛЕНІШИХ КУТОЧКАХ ЗЕМЛІ	169

Береш Ю. Ю. КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ФУНКЦІОНУВАННЯ МЕДИЧНОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ	171
Горевой Д.О., Стахурська М.Т. ПРАВОВІ ЗАСАДИ ВЗАЄМИН РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ З ЇХНІМИ ЦЕНТРАМИ В КОНТЕКСТІ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА	173
Горохова Л. В. РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	175
Запорожець В. А. СПЕЦИФІКА ТА ОСОБЛИВОСТІ ДІЯЛЬНОСТІ УАПЦ В ЗОНІ АТО	177
Кудин О. О., Лубська М. В. ВЧЕННЯ СУЧАСНОГО КАЛАМУ ПРО БОГОПІЗНАННЯ.....	180
Ломачинська С. В. ФЕНОМЕН ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ.....	182
Рубский В. Н. ЕТИКА РЕЛІГІОЗНОГО ОТРЕЧЕНИЯ	184
Симон М.П. РОЛЬ СОЦІАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	186
Хоркава І. І. ВИХОВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЧЕСНОТ У СТУДЕНТІВ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ М. ЛЬВОВІ (1929 -1944 рр.).....	188

Секція 16

"СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ В СОЦІОЛОГІЇ ТА ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ"

Toidze Luka THE SOCIOLOGY OF THE FUTURE OF RELIGION	191
Білоус А. М., Терехова Л. В. ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА СОЦІАЛЬНІ ПРАКТИКИ ЖІНОК-МУСУЛЬМАНОК	192
Буряк Н. Б. ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА	195
Данилюк О. Я. ЗАСТОСУВАННЯ ІДЕЙ КВАНТОВОЇ ТЕОРІЇ ДО ЗАГАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ	197

Дубровіна А. І. ПРАВОВІ ТА СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ ВИЗНАЧЕННЯ ДИСКРИМІНАЦІЇ АТЕЇСТІВ	199
Задоянчук О. О. ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ТА МЕДІАТИЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ	202
Мартич Р. В. ІДЕЯ "ЖИВОГО" У СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ.....	203
Мельник В. М. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЦЕРКВИ В ИЗУЧЕНИИ ГОСУДАРСТВООБРАЗУЮЩЕЙ РОЛИ КАТОЛИЦИЗМА	205
Носенок Б. Е. ЛОГОС ТА ДАО ЯК ЧАС: ЧЖУАН-ЦЗИ ТА "У ПОШУКАХ УТРАЧЕНОГО ЧАСУ"	208
Пітулей В. В. ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ОСОБИСТОСТІ, СХИЛЬНОЇ ДО РЕЛІГІЙНОЇ АДИКЦІЇ.....	210
Предко Д. Є. В. ДЖЕМС ПРО СТАН РЕЛІГІЙНОГО ЩАСТЯ	212
Примак О. В. МЕДІЙНІСТЬ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ ПОСТСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: ПРОПЕДЕВТИЧНІ АСПЕКТИ	215
Рик М. С. СИМВОЛИ У ТВОРЧОСТІ Г. СКОВОРОДИ: РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ	217
Середа Г. В. ПЕРІОДИЗАЦІЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ І.ВЛАСОВСЬКОГО	220
Стадник М. М., Титаренко О. Р. ІРРАЦІОНАЛЬНЕ В ПРАВОСЛАВНОМУ ПІЗНАННІ	222
Старовойт І. М. АНАЛІЗ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У ПИТАННІ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ НА ПРИКЛАДІ АНГЛІКАНСЬКОЇ ЦЕРКВИ	224
Шеховцова В. А. ОСОБЛИВОСТІ ПОДОЛАННЯ СТРАХУ СМЕРТІ В РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ.....	226
Щербакова А. АРОМАТ ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ	227

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2017

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(25-26 квітня 2017 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 6

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,8. Наклад 130. Зам. № 217-8113.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл20.
Підписано до друку 30.03.17

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