

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

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

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

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

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
27.11.17 (протокол №4)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

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

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Генрік, проф.,
Польща, м. Краків
Мирошнікова Олена Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Тула
Шахнович Маріанна Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург
Анастасія Закаріадзе, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі
Іраклі Брачулі, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі
Серонь Роман, проф., Польща, м. Люблін
Смірнов Михайло Юрійович, д-р соціол. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург

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

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Вербицький В.В. Історична генеза Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ)	5
Жаназарова З. Ж. Ісламські цінності сім'ї та шлюбу	8
Запорожець В.А. Динаміка міжправославного діалогу в Україні на початку XXI ст.: контекст УАПЦ	11
Козар К.В. Першовитоки сприйняття жінки та проблеми її розуміння у християнській традиції	15
Кондратьєва І.В. Едеська і нісібінська школи та сирійська богословська традиція	17
Конотоп Л.Г. Інтерпретації текстів як складова методології дослідження релігії	21
Костенко А.М. Роль та місце віри у процесах релігійних навернень	24
Нетецька Є.В. Релігійний символ як продукт підсвідомості в аналітичній психології	27
Новенченко О.Ю. Київська митрополія: зміна юрисдикції 1686 року	30
Нурбекова Ж.А. Соціологічне дослідження: значення релігії в сучасному Казахстані	34
Рик М.С. Образно-символічний тип мислення Г. Сковороди	37
Савчук Р.О. Міжрелігійний аспект місіонерської діяльності архієпископа Токійського і всієї Японії Миколая (Касаткіна) (1836 – 1912)	40
Стефанов С.Д. Парадигма історичного становлення англіканства	43
Стрелкова Ю.О. Символічний характер методу кореляції та концепції теономії розуму в теології П. Тіліха	46

ФІЛОСОФІЯ

Горбань Р.А. Персоналістична інтерпретація культури у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка	50
Дубініна В.О. Проект універсальної герменевтики Ф. Аста	54
Матюх Т.М. Видова специфіка мистецтва: творчий потенціал емпатії (на прикладі синтетичних видів мистецтва)	57
Туренко В.Е. Ерот в давньогрецькій традиції: до питання взаємодії філософії та міфології	61
Наукові повідомлення	65
Наші автори	87

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Вербицкий В.В. Историческая генеза Украинской Греко-Католической Церкви (УГКЦ)	5
Жаназарова С. Ж. Исламские ценности семьи и брака	8
Запорожец В.А. Динамика межправославного диалога в Украине в начале XXI в.: контекст УАПЦ	11
Козар К.В. Первоисточники восприятие женщины и проблемы ее понимания в христианской традиции	15
Кондратьева И.В. Эдесская и нисибинская школы и сирийская богословская традиция	17
Конотоп Л.Г. Интерпретации текстов как составляющая методологии исследования религии	21
Костенко А.М. Роль и место религиозной веры в процессах религиозного обращения	24
Нетецкая Е.В. Религиозный символ как продукт подсознания в аналитической психологии	27
Новенченко О.Ю. Киевская митрополия: изменение юрисдикции 1686	30
Нурбекова Ж.А. Социологическое исследование значения религии в современном Казахстане	34
Рык Н.С. Образно-символический тип мышления Г.С. Сковороды	37
Савчук Р.А. Межрелигиозный аспект миссионерской деятельности архиепископа Токийского и всея Японии Николая (Касаткина) (1836 – 1912)	40
Стефанов С.Д. Парадигма исторического становления англиканства	43
Стрелкова Ю.А. Символический характер метода корреляции и концепции теонии разума в теологии П. Тиллиха	46

ФИЛОСОФИЯ

Горбань Р.А. Персоналистична интерпретация культуры в философско-религиозном учении Чеслава Станислава Бартника	50
Дубинина В.А. Проект универсальной герменевтики Ф. Аста	54
Матюх Т.Н. Видовая специфика искусства: творческий потенциал эмпатии (на примере синтетических видов искусства)	57
Туренко В.Э. Эрот в древнегреческой традиции: к вопросу о взаимодействии философии и мифологии	61
Научные сообщения	65
Наши авторы	87

RELIGIOUS STUDIES

Verbitskiy V.V.
Historical genesis of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC)..... 5

Zhanazarova Z. Zh.
Islamic values of family and marriage 8

Zaporozhets V.A.
Dynamics of inter-Orthodox dialogue in Ukraine at the beginning of the 21st century:
the context of the UAOC 11

Kozar K.V.
Original sources perception of the woman and issues her understanding in the Christian tradition 15

Kondratieva I.V.
Edessa and Nisiba schools and the Syrian theological tradition 17

Konotop L.G.
Interpretation of texts as a component of the methodology for the study of religion 21

Kostenko A.M.
Freedom of conscience and freedom of religion: the theoretical aspect 24

Netetskaya E.V.
Religious symbol as a product of the subconscious in analytical psychology 27

Novenchenko O.Y.
Kyiv Metropolis: changing jurisdiction 1686 30

Nurbekova Zh.A.
Sociological study of the importance of religion in modern Kazakhstan 34

Ryk M.S.
Figuratively-symbolic type of thinking of H.Skovoroda 37

Savchuk R.O.
The interreligious aspect of the missionary activities
of Archbishop of Tokyo and all Japan Nicholas (Kasatkin) (1836 – 1912)..... 40

Stefanov S.D.
The paradigm of historical development of Anglicanism 43

Strielkova Y.A.
Symbolic character of the method of correlation and the conception of theonomy of reason in P. Tillich's theology 46

PHILOSOPHY

Gorban R.A.
The interpretation of culture in the philosophical and religious teachings
of Czeslaw Stanislaw Bartnik is personalistic..... 50

Dubinina V.O.
The project of universal hermeneutics by F.Asta 54

Matyukh T.N.
Species specificity of art: the creative potential of empathy (using the example of synthetic arts)..... 57

Turenko V.E.
Eros in ancient greek tradition: on the interaction of philosophy and mythology interaction 61

Scientific reports 65

Our authors 87

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК: 2-84

В.В. Вербицький, аспірант

ІСТОРИЧНА ГЕНЕЗА УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ (УГКЦ)

У статті основним чином розглядається надзвичайно важливий фактор міжнародної діяльності Української Греко-Католицької Церкви, яка активно підтримує разом зі своїми парафіянами найбільш позитивні тенденції в політиці країни.

Ключові слова: релігія, міжнародна діяльність, політика, УГКЦ, міжнародні відносини, культура, цінності.

Українська Греко-Католицька Церква (далі – УГКЦ) завжди займала міцну про-українську позицію у відстоюванні культурних та духовних цінностей українського народу. У ХХІ столітті проявилася нове унікальне поєднання – активної співпраці релігійного та політичного чинників у кооперації.

Духовна відкритість народу зумовлюється не лише ментальністю, традицією чи символами, а й аксіологічними орієнтирами, які за своїм змістом є християнськими і в Україні, і в Європі. Ціннісно-світоглядний феномен людської інтеграції культурної totoжності формується під впливом історичних, соціально-політичних, економічних та інших чинників, властивих кожному етносу, державі чи регіону. Власне, соціокультурні особливості нашого суспільства актуалізують дослідження проблеми духовності. На наш погляд, інтерес дослідника має бути орієнтований на переосмислення самоцінності особистості, її сутнісних здатностей, однією з яких це духовність, носієм якої є Церква. Остання, від часу свого заснування інтегрує в собі дві теології і дві системи світобачення, Східну і Західну, які часто бувають конфліктуючими, однак, творять одну взаємодоповнюючу цілісність.

Проблему взаємозв'язку релігійного і політичного та аналізу їх взаємовпливу приділяють увагу, у своїх працях такі вітчизняні вчені як: В. Бондаренко, С. Бочулинський, О.Бучма, В. Єленський, Б. Козак, О. Кудояр, І. Ломака, М. Палінчак, С. Яремчук, П. Яроцький та інші.

Вітчизняні науковці Т.Козак, С.Яремчук, О.Кудояр вивчають вплив релігійних інституцій на політичні і зворотній процес впливу, а також роль релігійного фактора в суспільно-політичному житті України. Для осмислення наслідків взаємовпливу релігії та політики важливим є залучення доробку не тільки релігієзнавства, а й політології, зокрема праці Клауса фон Байме, Ж.-П. Віллема.

УГКЦ за своєю природою є східною не лише за обрядом, а й за духовністю, саме тому, вона покладає на себе завдання відродити, втрачену протягом століть, східнохристиянську духовність, яка від природи притаманна українському народові. Саме онтологічна, а не психологічна основа духовності визначає її не як стан душі, як реальне застосування богословських чи християнських принципів до життя кожної особистості. На думку І.Рупкіна, духовне життя не є дисципліною чи аскезою, це "містечтво синергії зі Святим Духом, містечтво дозволяти Його присутності плодоносити в нашому житті". [7, с. 46]

На початку нового століття все частіше та наполегливіше постає питання про те, якою буде дипломатія майбутнього, а саме які нові атрибути в ній будуть поставати і які цінності буде відстоювати ця нова дипломатія. Прогнози про розвиток цієї дипломатії виходять з принципів та норм сучасних міжнародних стосунків та можливі лише в контексті політичної, економічної і соціальної еволюції європейської спільноти та звичайно від духовного осередку, який збагачує суспільство нормами та принципами. Політика і діяльність УГКЦ пов'язана з усією історією української християнської церкви, а

значить, і з історією виникнення та розвитку політичних, культурних і соціальних цінностей європейської спільноти. Принципові моменти в розвитку міжнародних відносин УГКЦ демонструють різні етапи, так як вони безпосередньо стосуються взаємовідносин духовної та світської влади, державного устрою країн Європи. УГКЦ пройшла складний шлях становлення, починаючи від середини ХХ ст. УГКЦ відродилася повністю в сферах освіти, соціального служіння, хоча пріоритет духовного початку і раніше залишався основою концепції цінностей. З одного боку "дипломати" УГКЦ, в тому числі Святослав Шевчук, вирішують суто церковні цілі, такі як поширення християнства, будівництво релігійних споруд, дозвіл догматичних питань і суперечок, а з іншого боку і світські завдання: взаємодія з іншими державами, рішення проблем зовнішньої політики, збір коштів і розкриття внутрішніх проблем. [4, с. 118]

Сучасна якість і характер національного буття та світогляду, принципи влаштування суспільних та політичних справ, сума певних рис, які визначають українську національно-культурну своєрідність, беруть свій початок та черпають свій розвиток в українському християнстві. Воно вдихнуло новий зміст і окреслило нове призначення для тих суспільно-політичних інституцій, які існували в Україні у часі прийняття християнства, та дало безпосередній поштовх і ідеологічно обґрунтувало необхідність створення нових форм суспільно-політичної організації.

Прийняття християнства Володимиром Великим у 988 р., без жодних сумнівів, можна охарактеризувати, як початок відліку тієї духовної традиції, яка сформувала історичний образ та сучасне обличчя України не лише у релігійному аспекті, але, практично, й усіх інших загальносуспільних ділянках. [6, с. 9]

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

Як результат тривалого процесу унійних змагань Синод єпископів Київської митрополії під керівництвом митрополита Михайла Рогози приймає рішення відновити спілкування з Римським Престолом, забезпечивши при цьому збереження східної християнської традиції і власної церковної та етно-культурної самобутності. Така модель церковної єдності було утверджено на соборі 1596 року в Бересті, від якого й починається інституційне існування Греко-католицької церкви в Україні. Ідея унії була зумовлена як зовнішніми політичними обставинами,

так і в внутрішнім прагненні віруючих до церковної єдності: православні віруючі на території Речі Посполитої та Угорщини зазнавали утисків від представників панівного римо-католицизму як схизматики також були схильні урівняти прихильників грецького обряду перед лицем Ватикану. Правда, далеко не всі православні приєдналися до унії, відбувся поділ українських і білоруських віруючих на уніатів (прихильників унії) і православних.

Згідно з угодами Берестейської унії, в греко-католицькій церкві богослужіння, церковна організація та обряди залишилися такими, як вони були в греко-православній церкві. Церква підпорядковувалася Папі Римському і прийняла як католицький догмат про сходження Святого Духа від Отця і Сина, так і католицький догмат про чистилище – які в ті часи були головними розбіжностями між православною і католицькою церквами. [2, с. 368]

У 30-40-х роках XVII століття спроби митрополитів Йосифа Вельяміна Рутського та Петра Могили примирення "Русі з Руссю", скликання загальних Собору і проголошення Київського Патріархату закінчилися невдачею. Незабаром православна Київська митрополія була підпорядкована Московському патріархатові (1686) і перетворена на звичайну єпархію в процесі послідовної, жорсткої уніфікаційної і русифікаторської політики. Як твердять ряд науковців та богословів, українською залишилася лише Уніатська церква.

Щорічно проводилися греко-католицьким духовенством і так звані національно-патріотичні заходи, як походи на могили воїнів українських січових стрільців та української галицької армії на Янівський і Личаківський цвинтарі під час Зелених свят, а також урочистості з відзначення важливих релігійно-церковних та історичних подій. Велику увагу ієрархи УГКЦ приділяли праці релігійних видавництв. Кожна єпархія видавала власні "Вісники", великою популярністю користувалися релігійні журнали з 1918-1939 рр. "Нива" (1904–1939 рр.) – часопис, присвячений церковним і суспільним справам. Це видання виходило впродовж першої половини XX ст. Авторі рішуче виступали проти галицького "москвофільства", пояснювали недопустимість втілення в життя ідеології "соціалістів-радикалів", у пізніших числах, у 30-ті рр., митрополит А. Шептицький оголосив первинним завданням кожного українського католика відсіч комуністичним ідеям. Лозунгом часопису, та й зрештою, заклик до суспільства було гасло з Євангелія: "Полюбіть правду, а правда звільнить вас". У журналі багато публікацій, присвячених темі Східної і Західної Церков у руслі проблеми "треба єднатися з Римом, не забуваючи про наші східні традиції", "Богословія" (виходив на Галичині в 1923–1939 рр.), "Дзвони" (1931–1939 рр. був осередком, навколо якого гуртувалися кращі літературні сили Львова та всієї Галичини, які стояли на засадах християнського світогляду, "Правда" (1927–1939 рр.), часописи "Мета" (1931–1939 рр.) у газеті, стала ідея Українського католицького союзу, "Нова Зоря", "Бескид", "Христос – наша сила" та багато інших. Провід Греко-Католицької Церкви пильно слідкував за подіями у радянській Україні, де розгорталася масові репресії і терор проти свідомого українства. Релігійні часописи постійно інформували про страшну руїну церкви у сталінській імперії, арешти і заслання. Преса викривала злочини сталінського режиму проти власного народу, наголошувала, що більшовизм та комунізм – найбільші вороги суспільства. Широкого розголосу набув голодомор у радянській Україні. У той час як Москва замовчувала цей голод, а Захід здебільшого байдуже сприймав вісті про катастрофу, у Львові вже в грудні 1932 р. політичні і церковні діячі розглядали пи-

тання про голод, який насувався на Україну і мали намір вислати туди спеціальну комісію. За участю митрополита й духовенства УГКЦ та підтримки Папи Пія XI понад 60 тисяч молодих галичан узяли участь у Католицькій акції, що відбулася 7 травня 1933 р. у Львові. Її метою було сприяння зміцненню церковних структур, їх зв'язків з найвіддаленішими парафіями. Як відомо, поштовхом Акції стала енцикліка Папи Пія XI 1922 р., написана під враженням світової війни і соціальних революцій, проявів шовінізму і войовничо-атеїстичного комунізму. У ній визначався великий потенціал мирян у прагненні до миру і свободи. Наступною енциклікою від 15 травня 1931 р. Папа проголосив необхідність перебудови суспільного ладу на християнських засадах й закликав ієрархів церков і священиків активізувати діяльність вірних на захист Вселенської церкви. [5, с. 126]

Розквіт Української Греко-Католицької Церкви припадає на XIX століття, коли вона стала найсильнішим консолідуючим фактором українства в Галичині, з якого і почався процес українського культурного відродження. Зі встановленням радянської влади на західноукраїнських землях УГКЦ була розпущена владою – і церква існувала лише в підпіллі. Аж до 1989 року, але за "горбачовської перебудови" церква вийшла з підпілля.

Провідники УГКЦ в 20-м столітті: Митрополит Андрій Шептицький (1901-1944) очолював Церкву протягом двох Світових воєн, Патріарх Йосип Сліпий, Верховний Архієпископ, Кардинал і Митрополит (1944-1984) був засланий до ГУЛАГу, і потім, очолював Церкву у вигнанні протягом двадцяти років. Архієпископ Володимир Стернюк, виконував обов'язки голови Української Греко-Католицької Церкви в Україні (1972-1991), провадив підпільну Церкву до свободи. Блаженніший Мирослав Іван Любачівський, Верховний Архієпископ і Кардинал (1984-2000), очолював Церкву у вигнанні, після повернення додому в віруючих в Україні. Блаженніший Любомир Гузар, Верховний Архієпископ і Кардинал (2001-2011), вів Церкву в XXI столітті, з березня 2011 року – Блаженніший Святослав Шевчук, Верховний Архієпископ Києво-Галицький, Архієпископ-митрополит Київський.

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

Теологічна інтерпретація сучасної культури, визначена також як трактування знаків часу, передбачає співпрацю теології не лише із соціологією, а й з філософською антропологією, історією, етнологією, з економічними і суспільними науками, політологією. Інший автор із середовища теологів, А. Шафранський звертає увагу на специфічну роль мирян в інтерпретації знаків часу та популяризації тієї чи іншої культури, саме на це звертає увагу і Любомир Гузар коли розповідав про роль УГКЦ в міжнародному співтоваристві. Через їхню діяльність Церква може розвинути свої межі в таких місцях і таких обставинах, коли за допомогою мирян стає знаком присутності та діяльності. Відповідаючи на знаки часу, інституційна Церква активно діє, що може

принести як користь, так і небезпеку. Користь проявляється у можливості втілення інституційної Церкви у сучасні реалії даної держави, в якій Церква стає єдиним голосом та оплотом суспільної діяльності, за умови відсутності інших, допущених державою, можливостей. Це можна інтерпретувати у міжнародних стосунках УГКЦ за кордоном та їхні діаспори в Аргентині, США, Канаді, Польщі, Бразилії, Австралії та Західній Європі. Натомість загрозою може стати здобуття Церквою суспільної, економічної та навіть політичної влади. Однак, без сумніву, ототожнення Церковної ієрархії та вірян із суспільними рухами свідчить про глибоку вразливість на внутрішню політику держави. [3, с. 155]

С. Мойса писав, що належить шукати розуміння проявів діяння церкви та її діяльності в суспільному житті, яка в свою чергу залежить від знаків часу. Усілякі суспільні рухи, усі прагнення, сподівання, турботи людини, які існують у духовній самосвідомості людини, в її особистій поставі та цілеспрямованій діяльності. Узгодження внутрішніх постав щодо певних засадничих питань викликає власне тенденцію, яку можна охарактеризувати як знак часу. До них належить теж активна діяльність людини в економіці, політиці, мистецтві і науці. Певна подія може бути знаком часу лише тоді, коли її можна віднести до цього засадничого, основного відношення. Доказом цього можна процитувати II Ватиканський Собор 1962 року "Дух Божий, який предивним промислом керує часом і відновлює лице землі, є завжди присутнім у цій еволюції. Євангельська розчина пробуджувала і пробуджує в людському серці невідворотне прагнення до гідності" і провести паралель з словами Святослава Шевчука про Україну "Наша Церква та інші релігійні громади України закликали до миру та справедливості. Від імені Української Греко-Католицької Церкви звертаюся через своїх братів-єпископів до духовенства, спільнот і вірних Католицької Церкви молитися за мир, справедливість і людську гідність", з якими звернувся до всього світу з метою припинити агресію на території України.

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

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

Унія збуджувала надію на зрівняння прав та привілеїв приниженої української церкви з панівною римокатолицькою церквою. Унія повинна була захистити українську церкву від агресивних зазіхань "третього Рима", тобто Московської патріархії (що утворилася у 1589 р.), звільнитися від опіки анемічного "другого Риму", тобто Константинопольської патріархії, повернути українську церкву в лоно "першого Риму", який уособлював собою Вселенську церкву під керівництвом Петрового намісника, тобто римського первосвященника. Унія мала дати українській церкві моральну підтримку та обдарувати її місією носія правдивого православ'я, ідеї єдності християнських церков на сході Європи.

Завдяки унії зберігся східний обряд. Це надзвичайно важливо, адже обряд – це не просто форма віросповідання, а історично складена і освячена традицією органічна єдність віровчення і культури нашого народу, це вияв і фактор його духовності. Унія викликала пробудження національної свідомості українців. Виникав внутрішній опір, приходило усвідомлення себе як носія ознак, що складають народ, націю, виникала потреба їх захисту. Унія стала засобом захисту української мови як найважливішої ознаки нації. Галичина від 1340 р. перебувала під чужомовним впливом, причому дуже активним. Однак саме тут найповніше збереглася і рідна мова і національна свідомість. [1, с. 50].

Після повернення Радянської влади на західноукраїнські землі, визволені від фашистської окупації, вона відразу взялася за винищення Уніатської Церкви. Комуністичний режим справедливо побоювався її як символу національної незалежності України, вбачав в ній головного супротивника в духовному впливі на місцеве населення. У березні 1946 р. у Львові 216 священників, деканів, інших представників кліру, 19 мирян, силоміць зігнаних на Собор після арешту всієї верхівки уніатського духовенства, оголосили про розрив Берестейської церковної унії й "повернення" до Православної Церкви Московського патріархату. Така сама доля спіткала наступного року Мукачівську єпархію. Пряшівську єпархію, що була розташована на території Чехословаччини, було ліквідовано трохи пізніше. Загалом вдалося повернути у православ'я приблизно 4 тис. (близько 80%) греко-католицьких парафій. Багато інших віддали перевагу покатоличенню.

Поряд з тим були зафіксовані й радикальні форми протесту. Так, з середини 1960-х до початку 1980-х рр. певного розголосу на Західній Україні набув рух покутників. Покутники розробили оригінальне віровчення, згідно до якого центр боротьби між Богом і дияволом перемістився на Україну. В умовах, коли буцім-то Римокатолицька Церква та унійна традиція примирилися з Радянською владою, саме вони мусять потурбуватися про спасіння. Головним засобом спасіння в них виступало покутування гріхів через тривалу (9 днів, 9 ночей) молитву. Покутники зайняли непримиренну позицію щодо існуючого в СРСР суспільно-політичного ладу, наприклад, відмовлялись отримувати паспорти, оскільки уважали їхню символіку – серп і молот – сатанинською. Тому вони зазнавали жорстких утисків.

Греко-Католицька Церква в Україні змушена була піти у підпілля, стати "катакомбною". Владі так і не вдалося припинити її діяльність, що з роками набувала ще більших обертів: хіротонізувалися єпископи, висвячувалися священники, організовувалися "домашні церкви" і відновлювалися чернечі осередки. Ті, хто не зрікся своєї віри, таємно збиралися для спільних молитов, висилали посилки священикам, які перебували у в'язницях і таборах, а коли вони повертались надавали притулок у своїх оселях. Найбільш підготовлені члени активу греко-католицьких громад самі хрестили дітей, відправля-

ли похоронні обряди, освячували нові помешкання, більше того – намагалися організувати таємне навчання релігії дітей і молоді. Разом із тим, багато із послідовників УГКЦ прибрали вигляду "уніатів", тобто прихованих прибічників греко-католицизму. Вони відвідували православні храми, але зберігали специфічну уніатську ментальність і наполягали на традиційних для себе богослужбових і обрядових формах. Це явище спричинило дещо несподівані наслідки. Мало того, що уніатська Галичина навіть після руйнівних хрущовських атеїстичних кампаній залишалася краєм з найвищою концентрацією православних громад на теренах колишнього СРСР. Вихідці із Західної України з їхньою непідробною релігійністю й історично високою богословською освіченістю почали дедалі інтенсивніше посідати єпархії РПЦ у Центральній, Східній і Південній Україні та за її межами. До середини 1970-х рр. серед 16 архієреїв в Україні 13 були етнічними українцями. З них дев'ятеро походили із Західної України, з помір'я яких 3 колишні греко-католицькі священники. На початку 1980-х рр. з 4-х західноукраїнських областей подавалось до 70% заяв на вступ до всіх духовних семінарій Радянського Союзу. Серед "абітурієнтів" було багато колишніх комсомольців, комуністів, спеціалістів народного господарства, які отримали вищу освіту в світських вузах. [6, с. 8]

Таким чином, Українська Греко-Католицька Церква, яка є спадкоємицею Київського християнства, і сьогодні покликана не лише сприяти відродженню вже створених нею, не зважаючи на тяжку історію, яка спіткала

В.В. Вербицкий

ИСТОРИЧЕСКАЯ ГЕНЕЗА УКРАИНСКОЙ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ (УГКЦ)

В статье рассматривается очень важный фактор международной деятельности Украинской Греко-Католической Церкви, которая активно поддерживает вместе со своими парфиями наиболее позитивные тенденции в политике государства.

Ключевые слова: религия, международная деятельность, политика, УГКЦ, международные отношения, культура, ценности.

V.V. Verbitskiy

HISTORICAL GENESIS OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH (UGCC)

The article considers a very important factor of the international activity of the Ukrainian Greek Catholic Church, which actively supports, along with its parishes, the most positive trends in state policy.

Key words: religion, international activity, politics, the UGCC, international relations, culture, values.

УДК 2.28

3. Ж. Жаназарова, д-р социол. наук, проф.

ИСЛАМСКИЕ ЦЕННОСТИ СЕМЬИ И БРАКА

Все годы суверенного развития Казахстан как правовое, светское, демократическое и социальное государство создает условия для реального плюрализма, и несмотря на то что казахстанское общество не религиозно по сути, у нас в настоящее время представлен практически весь спектр не только мировых и традиционных религий, но и новых верований и культов. Зачастую культуры и верования не имеют ничего общего с религией, верой и духовностью. Государство не вмешивается в определение гражданами своего отношения к религии. Никто не может подвергаться дискриминации по религиозному признаку. Государство не вмешивается в воспитание детей родителями или их законными представителями согласно своим убеждениям, если детям при этом не угрожает опасность, не ущемляются и права и ограничивается ответственность.

Ключевые слова: социальное государство, ценности семьи, брак, родители, ислам, граждане, дискриминация, законность.

Все годы суверенного развития Казахстан как правовое, светское, демократическое и социальное государство создает условия для реального плюрализма, и несмотря на то что казахстанское общество не религиозно по сути, у нас в настоящее время представлен практически весь спектр не только мировых и традиционных религий, но и новых верований и культов. Зачастую культуры и верования не имеют ничего общего с религией, верой и духовностью.

Государство не вмешивается в определение гражданами своего отношения к религии. Никто не может подвергаться дискриминации по религиозному признаку. Государство не вмешивается в воспитание детей родителями или их законными представителями согла-

УГКЦ, в XX ст. відкинутах тоталітарним суспільством вартостей, а й прагнути переконати суспільство покласти християнські цінності в основу його життєдіяльності. Після тривалої пропаганди атеїзму та процесів секуляризації, УГКЦ знову прагне зайняти належне місце у структурі громадського суспільства України, щоб послідовно здійснювати покладену на неї місію. Основним завданням УГКЦ у посткомуністичному суспільстві є відновлення, покладених атеїстичною ідеологією та пропагандою, духовних та моральних цінностей.

Список використаних джерел:

1. Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
2. Байме Клаус фон. Політичні теорії сучасності / Клаус фон Байме ; пер. з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. – К : Стило, 2008. – 396 с.
3. Балицька Н. Концептуальні основи впливу ісламу на міжнародну політику / Н. Балицька // Вісник Львівського університету. – Львів, 2005. – Вип. 15. – С. 152–158.
4. Білецький М. Подолання міжцерковного протистояння і роль у ньому суспільства // Колегія. – 1995. – № 5. 117 – 124 С.
5. Боцюрків Б. Теоретико-методологічні аспекти компаративного аналізу стосунків між церквою та державою в Україні // Колегія. – 1994. – № 3–4. 126 – 147 С.
6. Бондаренко В. Церковний корабель у вирі політичних пристрастей: політичні партії сучасної України і їх відношення до релігії та Церкви / В. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 5. – С. 2–9.
7. Волинець О. Соціальна доктрина УГКЦ та її реалізація в сучасній Україні / О. Волинець // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2006. – № 18. – С. 45–49.

Надійшла до редколегії 10.10.17

сно своїм убеждениям, если детям при этом не угрожает опасность, не ущемляются и права и ограничивается ответственность.

Семья – важнейший из феноменов, сопровождающий человека в течение всей жизни.

Значимость ее влияния на личность, ее сложность, многогранность и проблематичность обуславливают большое количество различных подходов к изучению семьи, а также определений, встречающихся в научной литературе.

Предметом изучения становится семья как социальный институт, малая группа, система взаимоотношений.

В рассматриваемом аспекте особенно существенно то, что именно в рамках этой структуры осуществлялось

распределение совокупного продукта: часть употреблялась в качестве жизненно необходимого продукта всеми членами большой семьи, другая "институционализованный" часть распределялась по различным узлам родственно-родовых отношений в виде "енші" (имущество для недавно женившихся сыновей и младших братьев, создающих свои индивидуальные домашние хозяйства в составе большой семьи), "жасау" (приданое), "қалыңмал" (выкуп за невесту), а также многочисленных институтов дарения (сый, тарту, жорылғы, кәде и др). Скот как основной предмет распределительных и обменных отношений в кочевой среде являлся, таким образом, весьма эффективным средством воспроизводства, укрепления и регулирования традиционных норм и принципов социальных связей в обществе [1].

Таким образом, социальная организация казахов основывалась на многообразии взаимосвязанных форм: кровнородственных, семейных, хозяйственных, генеалогических, политических, военных, культурных, этических и прочих отношений, которые возникали в разных сферах общественной жизни и создавали сложную систему разнообразных социальных организмов и их институтов, обеспечивавших функционирование общества как саморегулирующегося целого.

Главным стержнем общественных связей являлось единство интересов и целей семьи, формировавшихся в процессе общественного производства. В условиях аграрного общества оно реализовывалось в виде общины, которая функционировала на основе производственных связей.

Сфера действия социальной системы генеалогического родства распространялась на общественное сознание, семейно-брачные и социально-бытовые отношения, идеологию, структуры власти и политику. Принадлежность к тому или иному подразделению родоплеменной структуры могла влиять на социальное положение и престиж какой-либо группы, рода, индивида в обществе, определять характер отношений с ними других групп и индивидов. Определенное воздействие оказывал принцип генеалогического родства и на разные стороны социально-экономической жизни казахов, например, в таких случаях как поручительство за провинности родственников, долги и уплату куна, защита сородичей и оказание материальной помощи.

Необходимо отметить, что в области семейных отношений мы наблюдаем господство родителей над детьми. "Власть родителей на детей не ограничена, а простирается даже на жизнь детей" [2]. За непослушание или нанесенное оскорбление отцу сын подвергался телесному наказанию, а при повторении подобного поступка его могли выгнать из дома без предоставления приюта. При этом сын не мог пожаловаться на отца. "Жалобы детей на родителей весьма мало уважительны, и если оказывались весьма важными, то в большей части оканчиваются увещаниями судей" [3].

Обычай взаимопомощи у казахов носил демократический характер подлинной поддержки и выручки членами родовой общины друг друга. Тесные родственные отношения среди казахов строго поддерживались. В повседневной жизни друг другу оказывали моральную помощь. А во время выдачи дочерей замуж, женитьбы сыновей и других обрядов или в случае джута (бескормица), какого-либо другого стихийного бедствия родственники оказывали друг другу посильную помощь. Подобная помощь называлась "жылу", "немеурін". Самой древней и ощутимой был жылу. Обычаями жылу, журтшылық оказывалась помощь скотом обедневшим шаруа даже целым аулом. В случаях стихийных бедствий

(падеж скота), при уплате долгов широко использовался обычай родовой помощи. Особенно асар.

В 1680-1718 гг. хан Тауке издал закон, который получил название "Жеті Жарғы", ("Семь истин") и являлся сводом законов обычного права, состоял из семи разделов и разрешил споры в семи сферах общественной жизни: земельные тяжбы, споры из-за вдовы, споры из-за куна, воспитание детей и брачные отношения, ответственность за преступления, межродовые споры.

Глобализационное влияние в "эпоху перемен" в конце 80-начале 90-х гг. привело к резкому возрастанию религиозной миграции в Казахстан.

Причин тому несколько – либеральное законодательство в отношении регистрации религиозных организаций, реальная толерантная среда в целом, своеобразная так называемая "мода" на религиозность, которая охватила различные группы населения после длительной эпохи "атеизации" общества.

Распространяемые тексты включают информации, направленные на разжигание межрелигиозной розни. Подобная литература, которая распространяется через сеть книжных магазинов, предлагается гражданам на улицах, подрывает существующие в казахстанском обществе в целом и в семье, в частности культурные традиции, сообщает об определенных алгоритмах поведения, связанных с соблюдением строгих, конфиденциальных правил общения в религиозной группе.

Расшатывание сложившихся миропонимания осуществляется через разрушение ценностных основ казахстанского менталитета: деформируются представления о ценности родительской семьи, взаимоотношениях между поколениями.

Мониторинг общественного мнения казахстанцев по вопросам динамики и тенденций религиозности, осуществленный фондом "Информационно Консультативной группой "Перспектива" [4] в 2010 году в 14 областных центрах, а также в Астане и Алматы, показывает: так или иначе связывают себя с религией до 2/3 респондентов. Причем верующие, состоящие в общинах, составляют немногим более 10%. На вопрос: "Каково ваше отношение к религии?" – большинство респондентов ответили: "верующий, но не участвую в религиозной жизни" – 56,2%. На вопрос: "Как давно Вы выбрали свое мировоззрение?" подавляющая часть – 37,8% – ответили: с детства, 25%-более десяти лет, 10,1%-более пяти лет и 8,6% – менее пяти лет.

Оценивая влияние религии на жизнь современного казахстанского общества, до половины опрошенных рассматривают этот факт как положительную тенденцию. В то же время каждый шестой респондент (14,9%) не видит позитивного воздействия религии на жизнь казахстанцев.

В целом количество верующих в нашей стране не увеличилось в такой динамике, как представляют некоторые эксперты. Так называемые "пассивно верующие" (верят, но не участвуют в религиозной жизни) составляют чуть более половины населения. Активно верующих (то есть тесно связанных с религиозным образом жизни с общинным укладом) примерно от 10 до 17% (в зависимости от региона), вот уже среди этой части верующих возрастает число фанатично преданных псевдорелигиозным идеям (идеям, ради которых они готовы стать заложниками собственной жизни и судьбы).

Если в прежней модели (характерной для социалистического советского менталитета) религиозных фанатиков насчитывалось около 1-2%, то в настоящее время их число возросло до 5-6%.

Псевдорелигиозные организации принуждают к перемене мировоззрения и миропонимания. Все это во-

площадки в нескончаемых проповедях и тренингах, встречах и беседах, конечная цель которых вывести гражданина из привычных групп участия (семейной, профессиональной и др.) и вовлечь в общину новых единомышленников, переподчинить собственную волю поведению общинного лидера.

Преследование цели достичь противостояния индивида и семьи, гражданина и общества рассматривается как расшатывание общекультурной идентичности, подрыв атмосферы согласия в семье и обществе.

Государство должно ограничивать деятельность общин и стоящих за ними организаций, которые вторгаются в жизнь граждан и нарушают их конституционные права в отношении семьи, здоровья (как физического, так и психического).

Сегодня у всех сложилось твердое и правильное понимание того, что все религии несут в себе высокие гуманистические и нравственные ценности и идеи. Многие из государств являются светскими, но ни в коем случае нельзя допустить того, чтобы религия оставалась автономной, то есть, чтобы она существовала сама по себе.

Настоящая религия должна стать путеводителем по жизни, нравственно воспитывать человека, гражданина, укреплять чувство патриотизма, гендерного равенства и ограждать человека от совершения негативных поступков, не говоря уже о различных формах агрессии.

Религия должна играть свою конструктивную роль в обществе, необходимо, чтобы она консолидировала его, помогая избегать конфликтов. Необходимо четко и точно определить приоритеты и выработать тактику и стратегию религиозного образования, особенно это важно, так как мы говорим о роли молодежи в обществе. Образование, в том числе и религиозное, должно не только воспитывать, но и направлять человека на правильный путь, помочь ему избавиться от стереотипов и предрассудков. Необходимо, чтобы полученные религиозные знания служили только на благо общества.

Население нашего общества имеет достаточно высокий уровень образования. Каждый из нас способен лично ознакомиться с религиозными первоисточниками (Коран, Библия) и убедиться, что ни одна религия мира не призывает к насилию, войне или вражде.

Институтом общественной политики партии "Нур Отан" в ноябре 2014 года проведено фундаментальное исследование – "Формирование ценностных ориентиров в казахстанском обществе", цель его – сбор первичной информации о социальных настроениях, о том, чем дышит человек и что для него в системе ценностей является приоритетом.

Исследование было проведено во всех четырнадцати областях страны, а также в Астане и Алматы. Опрошены 1600 человек старше 18 лет. При этом 70 процентов из них отметили, что считают себя "гражданином Республики Казахстан".

Казахстан находится в активной стадии национального и государственного строительства и объединяет в

своих географических границах представителей различных этносов, культур и конфессий, и потому вопрос вокруг ценного базиса является стратегическим и приоритетным. "Сильный ценностный фундамент – это не только основа политической стабильности, но и база для позитивного состояния и социального самочувствия. Ведь именно потеря смысла, ценностной устойчивости является спусковым механизмом для социальной деградации и разрухи: роста числа самоубийств, депрессивного состояния, алкоголизма, наркомании, религиозного экстремизма и так далее".

В пятерку приоритетных ценностей для наших соотечественников вошли здоровье (75,3%), дети (54,2%), безопасность (44,7%), благополучие и достаток (40,9%). Любовь в иерархии ценностей казахстанцев замыкает пятерку приоритетов, ее ставят во главу угла более трети наших сограждан – 35,6%. Как доложил Всевышнему ангел Л.Н.Толстого "человек жив любовью".

Для достижения успеха в жизни, по мнению респондентов, значимы высокая квалификация и профессионализм с своей сфере (45,4%), а также особые личные качества и способности (29,7%). А вот личные связи с влиятельными людьми и высокопоставленными родственниками не столь существенны (от 9 до 14 процентов). Подавляющее большинство казахстанцев (почти 80 процентов) отмечают особую роль семьи как носителя культурных и нравственных ценностей. Роль традиционной семьи в нашем обществе оценивается очень высоко – за нее подали голоса 88,3%. Такие данные подтверждают также исследованиями Фонда им. Ф. Эберта – среди представителей казахстанской молодежи в отношении института брака в городской среде 82,5% молодых людей высказались за создание традиционной семьи, и назвали это одним из важных жизненных приоритетов, на селе этот процент выше и составил 88,7% [5].

Основные социальные качества казахстанцев: терпеливость взамен активности и поисков новых способов выживания; привычка довольствоваться малым; следование эмоциям, иррациональность; интерес к общественным и политическим вопросам.

Выступая на IV форуме женщин Казахстана президент Республики Казахстан Нурсултан Назарбаев сказал так: "...семья, дети, семейные и нравственные ценности всегда были основой нашего общества и нашей культуры. И на новом этапе развития страны мы выделяем их как базовые, приоритетные".

Список використаних джерел:

1. Жаназарова З.Ж. Современная семья в Казахстане и ее проблемы. Монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2004 г. – 257с.
2. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Под общ. ред. акад. М.К. Козыбаева. – Алматы, 1996 г.
3. ЦГА РК, ф.4, оп 1, д.2798, л.27
4. "Отформатированная" идентичность //Казахстанская правда, 10 сентября 2011 г.
5. Чем живы люди? /Central Asia Monitor. №7 (583). 19-25.02.2016 г.

Надійшла до редколегії 20.10.17

Ж. З. Жаназарова

ИСЛАМСКИЕ ЦЕННОСТИ СЕМЬИ И БРАКА

Все годы суверенного развития Казахстан как правовое, светское, демократическое и социальное государство создает условия для реального плюрализма, и несмотря на то что казахстанское общество не религиозно по сути, у нас в настоящее время представлен практически весь спектр не только мировых и традиционных религий, но и новых верований и культур. Зачастую культы и верования не имеют ничего общего с религией, верой и духовностью. Государство не вмешивается в определение гражданами своего отношения к религии. Никто не может подвергаться дискриминации по религиозному признаку. Государство не вмешивается в воспитание детей родителями или их законными представителями согласно своим убеждениям, если детям при этом не угрожает опасность, не ущемляются и права и ограничивается ответственность.

Ключевые слова: социальное государство, ценности семьи, брак, родители, ислам, граждане, дискриминация, законность.

Z. Zh. Zhanazarova

VALUES FAMILY AND MARRIAGE IN ISLAM

All the years of sovereign development of Kazakhstan as a legal, secular, democratic and social state creates conditions for real pluralism, and despite the fact that the Kazakh society is not religious in essence, we are now presented virtually the entire spectrum not only of world and traditional religions, but also new beliefs and cults. Often, cults and beliefs have nothing to do with religion, faith and spirituality. The state does not interfere in the definition of citizens of their attitude towards religion. No one may be discriminated against on religious grounds. The state does not interfere in the education of children by parents or their legal representatives in accordance with their beliefs, if the child is not in danger, and not infringing rights and limited liability.

Key words: the welfare state, the values of family, marriage, parents, Islam, citizens, discrimination, rule of law.

УДК 271.222

В.А. Запорожець, аспірант

ДИНАМІКА МІЖПРАВОСЛАВНОГО ДІАЛОГУ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТ.: КОНТЕКСТ УАПЦ

У статті здійснюється релігієзнавчий аналіз розвитку міжправославних стосунків УАПЦ у 2000-х рр. Відокремлюються три вектори функціонування УАПЦ у міжправославному діалозі: УПЦ КП, УПЦ та Вселенський патріархат. Встановлено, що хоча і присутня одновекторність УАПЦ та УПЦ КП у поглядах на мову богослужіння, місце українського православ'я у світі та ряд інших зовнішньо та внутрішньоцерковних питань, через особистісні моменти діалог між цими церквами фактично не приніс жодних значних результатів і по сьогоднішній день. Розкрито, що відсутність наразі кардинальних змін в контексті діалогу між УАПЦ та УПЦ обумовлено тим, що поряд з неодноразовим створенням тих чи інших богословських комісій, спільних виступів у ЗМІ відбуваються перехід чи захоплення УАПЦ храмів УПЦ. Доведено, що відновлення діалогу УАПЦ з Вселенським патріархом здійснювалося не стільки природньо, скільки через те, що не відбувалось жодних кардинальних змін у переговорному процесі УАПЦ з УПЦ чи УПЦ КП.

Ключові слова: УАПЦ, сучасна Україна, УПЦ, УПЦ КП, Вселенський патріархат, міжправославні стосунки.

Актуальність дослідження означеної проблематики обумовлена ситуацією, яка склалась з українським православ'ям після здобуття незалежності в нашій державі. З одного боку, масове відкриття православних церков, монастирів, недільних шкіл, розширення діяльності православ'я в різних сферах суспільного буття, а, з іншого боку, існування як мінімум трьох юрисдикцій – УАПЦ, УПЦ КП та УПЦ. Останній факт особливо створює багато проблем, які виходять за межі суто міжцерковних стосунків, але й становить причину багатьох суспільних протиріч та наявних і потенційних конфліктів.

Наукові розробки вітчизняних вчених-релігієзнавців В. Бутинського, Н. Белікової, І. Ісиченко, І. Ломаки, зосереджені переважно на загальній картині міжправославних стосунків в Україні або ж акцент робиться на висвітленні ролі УПЦ чи УПЦ КП, тоді як аналіз специфіки та функціонування УАПЦ в означеному контексті є досить побіжним і мало дослідженим.

Відповідно і **метою** даної статті є комплексний та систематичний аналіз та розкриття міжправославного діалогу з позиції УАПЦ на початку ХХІ ст.

На наш погляд, для більш чіткого осмислення досліджуваної теми необхідно виділити три вектори діалогу УАПЦ з православними церквами у період 2000-2017 рр.:

1. УПЦ КП
2. УПЦ
3. Вселенський патріархат.

Кожен з цих векторів надалі розглянемо більш детально

УАПЦ та УПЦ КП

Перш за все треба зазначити, що дана проблематика існує не лише через поліваріантність представлення православ'я на вітчизняному просторі, але й через те, що це в достатній мірі унеможлиблює створення та визнання помісної православної церкви в Україні. Це створює пошук різного роду шляхів для подолання кризи в українському православ'ї, а відтак кожна з церков, в тому числі і УАПЦ намагається зі своєї сторони вирішити.

Варто наголосити про присутність у вітчизняній релігієзнавчій думці два вектори вирішення питання помісності Православних Церков в Україні:

• С. Здіорук, А. Колодний, О. Саган, В. Шевченко вважають, що створення Української Помісної Право-

славної Церкви можливе завдяки об'єднанню УПЦ КП та УАПЦ на ґрунті ідеї про те, що кожна нація має право мати власну Церкву;

• В. Бондаренко та Ю. Чорноморець підкреслюють, українське суспільство може консолідуватися (як православна більшість) лише навколо УПЦ МП, яка має канонічний статус.

Водночас можна констатувати, що наявність цих двох позицій, з одного боку, певною мірою створює конфліктну ситуацію в українському соціумі, а з другого – деконсолідує православне і соціальне середовище.

Що стосується УАПЦ та її канонічного статусу церкви, а також вектору міжправославного діалогу, то даний аспект змінювався неодноразово протягом 2000-х рр. "Наприкінці 90-х рр., як зауважує Н. Белікова, керівництво церкви вважало, що майбутня єдина Українська православна церква має бути незалежною і патріаршою. Про приєднання до УПЦ у 90-і рр. мова не йшла (ця ідея з'явиться пізніше) – УАПЦ вважала, що хоча ця церква й називає себе Українською, але духу українського там немає. Логічне об'єднання з УПЦ КП не відбулося; одна з перших спроб датується 1998 р., коли був підписаний "Меморандум представителів УПЦ КП та УАПЦ...", друга – 2000 – 2001 рр., коли унаслідок низки зустрічей, в тому числі у Константинополі, були навіть підписані домовленості, які передбачали початок переговорного процесу [1, с. 72].

Стосовно останньої треба зазначити, що "ключовим моментом зближення між УПЦ КП і УАПЦ стало підписання спільних домовленостей у Стамбулі, що було викликане орієнтацією на досягнення спільної мети – отримання канонічного статусу. Коли стало відомо, що цей процес гальмується, УПЦ КП в односторонньому порядку припинило дію домовленостей і цей тимчасовий союз розпався. Як і раніше, цей розрив мав характер сварки: Патріарх Філарет звинуватив митрополита Мефодія в тому, що той прийняв хабар за зрив об'єднаної процесу, а Мефодій, в свою чергу, заявив, що ніколи з Філаретом не був, і порадив Патріархові слідкувати за власною кишенню. При цьому, в подальшому УАПЦ через внутрішній розбрат перестала відігравати помітну роль у церковному полі України" [11, с.103].

В свою чергу третя спроба прийшла на 2005 р. і як попередні, вона не мала позитивних результатів. Її нас-

лідком були взаємні звинувачення у констатація чергової неготовності до компромісу [1, с.72]. Разом з цим у 2010-2017 рр. ситуація фактично залишилась незмінною. Можна лише зазначити основні хронологічні моменти діалогу між УАПЦ та УПЦ КП:

- 9 лютого 2012 – відбулося засідання Собору УАПЦ, на якому її ієрархи вирішили остаточно перервати всяке спілкування з керівництвом Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП) з питань об'єднання двох церков. В УАПЦ звинуватили главу УПЦ КП Філарета в політиканстві і закликали священників УПЦ КП вступати в УАПЦ. На думку експертів, у зриві діалогу винне керівництво обох церков [Див.: 4].

- Вересень 2015 р. – Патріарх Філарет наголошує, що "УАПЦ протягом п'ятнадцяти років обманювала народ. Ієрархія Автокефальної церкви постійно на словах прагне діалогу та об'єднання. Причиною цього є позитивне ставлення українців до єдності. Та керівництво Церкви на словах говорить одне, а робить протилежне. 14 вересня мав би відбутися Собор, щоб завершити акт єднання. Однак уся ієрархія Автокефальної церкви відмовилася прийти. Вони нам виставили умови, на які ми не могли погодитися. Автокефальна церква вимагає рівного представництва на Соборі з обох сторін. Це неможливо, адже в нас підтримка віруючих сорок відсотків, а в них трохи більше ніж один. Тому нині ми припинили всі розмови про об'єднання. Отож ухвалили рішення, що більше діалогу з цією Церквою у нас не буде, аби вони не обманювали народ. Хіба що розмовлятимемо з окремими парафіями та священниками, які хочуть належати до єдиної Української православної церкви. Об'єднання ітиме з низів, від священників та віруючих. Їх і закликати мемо об'єднуватися в єдину Церкву" [Див.: 5].

- Жовтень 2017 р. – Патріарх Філарет заявив, що діалог з УАПЦ рівноцінний розмові з Москвою (РПЦ) [Див.: 16].

Відповідно, як ми бачимо, хоча і присутня ідеологічна одновекторність УАПЦ та УПЦ КП у поглядах на мову богослужіння, місце українського православ'я у світі та ряд інших зовнішньо та внутрішньоцерковних питань, через особистісні моменти діалог між цими церквами фактично не приніс жодних значних результатів і по сьогоднішній день.

УАПЦ і УПЦ

В свою чергу діалог УАПЦ та УПЦ також мав в досліджуваний період ряд труднощів. Після невдалих спроб об'єднання з УПЦ КП (головними причинами невдач названі особистість патріарха Філарета та модель об'єднання, яка передбачала поглинання Київським патріархатом УАПЦ [Див.: 7]), відбувається зближення УАПЦ з УПЦ. Митрополит Мефодій, починаючи з 2005 р., неодноразово проголошував, що створення в Україні єдиної Помісної православної церкви неможливо без участі УПЦ. На початку 2006 р. з'явилися повідомлення щодо намірів УПЦ та УАПЦ розпочати діалог. Було вирішено створити відповідні комісії.

Проте не всі представники УАПЦ погодилися з таким рішенням керівництва. Так, 21 лютого 2006 р. Львівське краєве ставропігійне братство підписало Заяву, в якій засудило спроби вести сепаратні переговори із Московським патріархатом без участі представника Константинопольського Патріарха. Тим не менш, Архієрейський собор УАПЦ у своїй Заяві від 15 – 16 серпня 2006 р. достатньо високо оцінив перше засідання Змішаної комісії, під час якого сторони обговорили сучасну церковно-конфесійну ситуацію в Україні та висловили своє бачення проблеми об'єднання українського православ'я. Було зазначено, що обидві церкви готові до "ді-

алогу, що заснований на шанобливому ставленні до канонічного передання Церкви та взаємній повазі" [1, с.72-73]. У жовтні 2006 р. та у березні 2007 р. відбулися чергові робочі зустрічі комісії УПЦ та УАПЦ.

Як писав стосовно активного діалогу з УПЦ у своїй заяві тодішній Предстоятель УАПЦ Митрополит Мефодій (Кудряков) від 17 січня 2009 року: "це не було свідченням слабкості УАПЦ або відсутності бажання вести діалог про об'єднання Українського Православ'я з іншими церковними структурами. Відновлення діалогу з нашого боку пояснюється перш за все повагою до нішнього Предстоятеля УПЦ Блаженнішого Митрополита Володимира, який, на нашу думку, є тим історичним церковним діячем, що має потенціал привести Українську Церкву до єдності" [Див.:8].

Відповідно до цього, об'єднавчою силою у міжправославних стосунках між даними церквами стала постать Митрополита Володимира (Сабодана), яка на думку ієрархів першої, не викликала жодних претензій чи підозр, а навпаки мала величезний авторитет не лише в УПЦ, але й мирян та духовенства УАПЦ.

Проте з часом складність ситуації у діалозі між УАПЦ та УПЦ полягала у відсутності єдності з ряду питань, в тому числі і внутрішньоцерковних. Це було наочно продемонстровано і в контексті Наради делегатів УПЦ на Помісному соборі РПЦ, що відбулася 17 січня 2009 р. Головна тема – вибори Предстоятеля РПЦ – питань не викликала: присутніх ознайомили з програмою майбутнього Помісного собору та процедурою обрання Патріарха. Митрополит Володимир (Сабодан) відмовився від висунування його кандидатури на обрання Патріархом ("Я бажаю предстати перед Богом сто двадцять першим Митрополитом Київським. Шістнадцятим Патріархом Московським і всієї Русі хай буде той, на кого вкаже Бог та ваш вибір" [Див.: 15]).

Значно більш проблемною виявилася промова митрополита Володимира (та резолюція на її основі), головні положення якої можна звести до наступного:

1. Помісний Собор РПЦ, якому належить вища влада в питаннях віровчення та канонічного устрою, має затвердити рішення попередніх Архієрейських соборів відносно існуючого статусу УПЦ (УПЦ як "незалежна та самостійна в управлінні" згідно з рішенням Архієрейського собору РПЦ від 25 – 27 жовтня 1990 р. та відповідною Грамотою Патріарха Олексія, "самокерована з правами широкої автономії" згідно з восьмою главою редакції Статуту про управління РПЦ, що була прийнята ювілейним Архієрейським собором у серпні 2000 р.).

2. З метою подолання розколу необхідно продовжувати діалог...з УАПЦ. "Як свідчать тексти звернень УПЦ КП та УАПЦ, і в наших братів... існує бажання знайти вихід з канонічної ізоляції, в якій вони опинилися. Тому сьогодні ми маємо всі умови для того, щоб спокійно та виважено проаналізувати ситуацію та спробувати знайти оптимальну модель подолання церковних розділень в Україні" [1, с.70].

Водночас треба зазначити, що починаючи з 2010 року діалог між УАПЦ та УПЦ позначився наступними подіями:

- 1) У лютому 2014 році УПЦ була створена Комісія для діалогу з представниками УАПЦ та УПЦ КП була створена рішенням Священного Синоду УПЦ від 24 лютого 2014 року (Журнал № 4).

- 2) В серпні 2014 року Собор єпископів УПЦ засвідчив відкритість до відвертого та конструктивного діалогу із представниками УАПЦ (та УПЦ КП).

- 3) У червні 2015 р. Делегація УПЦ МП прийняла участь в якості спостерігачів на Помісному соборі УАПЦ в Києві, на якому предстоятелем автокефальної церкви

став митрополит Макарій. Водночас Митрополит Київський і всієї України Онуфрій запропонував представникам Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) відновити діалог для відновлення єдності між православними християнами в Україні [Див.: 10].

Втім станом і на сьогодні, на 2017 рік так і не сталося кардинальних змін і подій в контексті діалогу між УАПЦ та УПЦ. Це обумовлено тим, що поряд з неодноразовим створенням тих чи інших комісій, виступів у ЗМІ відбуваються перехід чи захоплення УАПЦ храмів УПЦ. Відповідно до цього якщо вища ієрархія в цілому готова сісти за стіл переговорів, то на рівні середнього духовенства та мирян об'єднання УАПЦ з УПЦ є наразі фактично нездійсненим.

УАПЦ і Вселенський патріархат

Перш ніж аналізувати стосунки УАПЦ та Вселенського патріархату необхідно підкреслити, що "основні еkleзіологічні пріоритети українських церковних юрисдикцій на сучасному етапі релігійних процесів в Україні : для УПЦ КП це "автокефальність", УПЦ МП – "канонічність", а для УАПЦ – незалежність від Московського патріархату навіть можливо ціною реалізації помісності в межах автономії у Константинопольському патріархаті" [2, с.4].

Втім "організаційні питання, що стосуються проведення спільного Архієрейського Собору, Синоду та розподілу посад Предстоятеля, керуючого справами і секретаря Синоду УАПЦ залишаються відкритими для дискусії. Проте саме незгода в окреслених вище питаннях, на думку В. Бутинського стає на заваді церковного об'єднання. У разі неможливості об'єднання Українського Православ'я, не виключено перспективу приєднання УАПЦ, або УАПЦ і УПЦ КП в статусі митрополій до Константинопольського Патріархату задля надбання канонічного статусу та подальшого отримання автокефалії в канонічний спосіб від "Церкви-матері" [2, с.12].

Початок діалогу УАПЦ з Вселенським патріархатом можна зазначити 1998 – 1999 рр., коли керівництво першої схилилося до ідеї отримання канонічного статусу через приєднання до канонічно визнаних православних юрисдикцій. У своєму Заповіті, датованому 1 грудня 1999 р., Патріарх Дмитрій написав: "Єпархії УАПЦ в Україні благословляю визнати над собою юрисдикцію Блаженнішого митрополита УАПЦ в діаспорі та УПЦ в США Костянтина" [9, с. 423]. Після смерті Дмитрія (лютий 2000 р.), 14 – 15 вересня 2000 р. у Києві відбувся Помісний собор УАПЦ, який визнав недоцільним обирати нового Патріарха УАПЦ й обрав предстоятелем митрополита Тернопільського і Подільського Мефодія (Кудрякова).

В свою чергу Митрополит Костянтин, предстоятель УПЦ в США, був обраний "духовним опікуном" УАПЦ (він відмовився від обрання предстоятелем УАПЦ через відсутність благословення на це Константинопольської патріархії, у юрисдикції якої знаходиться УПЦ в США). Проте прагнення через визнання керівником УАПЦ митрополита Костянтина прилучитися до канонічного Константинопольського патріархату залишилося нереалізованим.

У подальшому ієрархи УАПЦ розійдуться у думках з приводу перспектив діалогу з Вселенським патріархатом. Так, зокрема в ухвалі Єпархіального собору Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ від 30 березня 2001 р. було зазначено, що до проголошення єдиної Помісної української православної церкви й надання їй Церквою-Матір'ю автокефалії Україна залишається канонічною територією Константинопольської патріархії. Вищою канонічною владою перехідного періоду визнається Вселенський Патріарх та його повноважний

представник митрополит Костянтин. Аналогічну ухвалу прийняв собор Київської єпархії (5 квітня 2001 р.).

Всупереч цьому керівництво церкви на чолі з митрополитом Мефодієм не погодилося з цими твердженнями. 12 грудня 2002 р. Архієрейський собор УАПЦ прийняв рішення про відлучення від церковного спілкування архієпископа Ігоря (голови Харківсько-Полтавської єпархії, керуючого справами Патріархії УАПЦ), позбавлення його всіх посад й виведення за штат. Відповідно до цього 9 квітня 2003 р. Архієрейський собор визнав право митрополита Мефодія одноосібно керувати УАПЦ (тобто йшлося про повернення до самостійного розвитку та відмову від курсу на Константинополь).

Незгідна з цими рішеннями частина УАПЦ (Харківсько-Полтавська єпархія, Всеукраїнське православне братство апостола Андрія Первозванного, Львівське крайове ставропігійне братство святого Андрія Первозванного) заявила про свою вірність заповітові патріарха Дмитрія та ухвалам Помісного собору 2000 р. [9, с. 424]. Щоб повною мірою усвідомити ступінь роз'єднаності в церкві, слід згадати, що Собор Львівської єпархії на чолі з архієпископом Макарієм (Малетичем) у 2005 р. [Див.: 12], оголосив свою спільноту автономною частиною Константинопольського патріархату з поминанням архієпископа УПЦ в США Всеволода (це взагалі не зрозуміло, якщо врахувати, що останній був підпорядкований митрополиту Костянтину). На Архієрейському соборі УАПЦ (11 серпня 2005 р.) прозвучала навіть пропозиція запросити Всеволода на предстоятельство майбутньої Об'єднаної православної церкви. Складається враження, що думками з цього приводу самих Всеволода або Костянтина ніхто особливо не цікавився.

Проте візит в Україну Патріарха РПЦ Кирила у 2009 році сприяв черговому визначенню позицій УАПЦ та продовження діалогу з Вселенським патріархатом. Керівництво церкви піддало критиці ідею щодо заснування у Києві резиденції Патріарха. Можливість такого кроку була названа "відвертою канонічною агресією стосовно УПЦ та українського православ'я в цілому", бо це "знищить будь-які ознаки самостійності та незалежності в управлінні УПЦ, спровокує глобальний конфесійний конфлікт в Україні". Усвідомивши відсутність надій на кроки Москви у напрямку створення Української помісної православної церкви, а також наявність кризових тенденцій, небезпечних для автокефального руху (канонічна ізоляція; подекуди низькі канонічна дисципліна та освітній рівень духовенства; заснування маргінальними лідерами з числа колишніх кліриків окремих псевдоцерковних структур; перебування більшості православних громад в УПЦ, що пояснюється її канонічним визнанням тощо) [Див.: 3], керівництво УАПЦ зробило вибір на користь Константинопольського патріархату.

26 серпня 2009 р. відбувся Архієрейський собор УАПЦ. Він прийняв Звернення до Патріарха Вселенського Варфоломія, в якому архієреї просили благословення на входження УАПЦ до складу Вселенського патріархату на правах автономії: "Заради виходу зі штучної канонічної ізоляції та відновлення співпричасття зі вселенським православ'ям, наша Церква готова та прагне увійти до складу Вселенського патріархату на правах автономії. Хоча здобуття автокефалії було й залишається стратегічною метою українського автокефального руху, для подолання розколу ми готові йти на значні поступки" [1, с.76]. У відповідь на звернення УАПЦ Синод Константинопольського патріархату 28 – 30 вересня 2009 р. ухвалив рішення, що для детальнішого вивчення ситуації в Україну приїде спеціальна комісія на чолі з митрополитом Галльським Емануїлом (Адамакісом) [13].

4 жовтня 2009 р. відбулася зустріч ієрархів УАПЦ з делегацією Вселенського патріархату. Представники делегації відзначили, що вітають намагання УАПЦ вийти з канонічної кризи та нормалізувати свій канонічний статус, а також проінформували Предстоятеля УАПЦ про сучасний стан міжправославних стосунків, зокрема, про хід підготовки до Великого собору православної церкви. За словами митрополита Емануїла, на початку грудня в Константинополі відбудеться чергове засідання Синоду Вселенського патріархату, на якому заслухають звіт делегації [14].

Разом з тим треба зазначити, що відповідно до постанови від 16 липня 2010 р. Архієрейський Собор УАПЦ зобов'язав митрополита Мефодія до молитовного поминання Вселенського Патріарха під час богослужінь "в якості видимої ознаки канонічного спілкування зі Вселенським Константинопольським Престолом, а через нього з усією повнотою Православ'я" [14].

Відповідно до цього стає логічним, що в Заповіті митрополита Мефодія (2015) наголошується на продовженні довголітнього курсу УАПЦ на встановлення співпричастя зі Вселенським Патріархатом. Також Блаженніший заповідав продовжити діалог з єпископатом УПЦ Київського Патріархату та україноцентричною частиною єпископату УПЦ на чолі з митрополитом Олександром (Драбинкою) про об'єднання в єдину помісну та канонічно визнану Вселенським Православ'ям Православну Церкву, але не приймати рішень щодо поєднання з іншими православними юрисдикціями в Україні без канонічного благословення Вселенського Патріарха Варфоломія [6]. Тому 5 липня 2016 Архієрейський Собор УАПЦ звернувся до Вселенського Патріарха з проханням про прийняття до Константинопольської Матері-Церкви на правах Української Церкви до 1686 року. Проте досі і діалог УАПЦ з Вселенським патріархатом не приніс чітких та результативних дій.

Висновки: Таким чином проаналізувавши динаміку функціонування УАПЦ на початку ХХІ ст. в контексті міжправославного діалогу можна зробити наступні висновки:

1) Трансформація акцентів УАПЦ у діалозі з тією чи іншою православною церквою була обумовлена рядом причин як внутрішніх, так і зовнішніх.

2) Основною причиною провалу різного роду Соборів, комісій між УАПЦ та УПЦ КП є не стільки богословські, еклезіологічні розбіжності, скільки особистісні амбіції тих чи інших церковних ієрархів, предстоятелів. В свою чергу неспроможність об'єднання між УАПЦ та УПЦ обумовлена внутрішнім несприйняттям ряду ієрархів, духовенства та мирян першою другою.

3) Відмінність діалогу УАПЦ з Вселенським патріархом і УПЦ КП/УПЦ полягає в тому, що він відновлювався не стільки природньо, скільки через те, що не відбувалось жодних кардинальних змін у переговорному процесі УАПЦ з УПЦ чи УПЦ КП.

Список використаних джерел:

- Белікова Н.Ю. Православні церкви України на початку ХХІ ст.: пошук шляхів порозуміння / Н.Ю. Белікова // "Наука. Релігія. Суспільство" № 1'2010 – С.69-79.
- Бутинський В.Я. Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: релігієзнавчі та еклезіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.) / В.Я. Бутинський // Автореф. дис. канд.філос. наук. Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство. – Житомир, 2014 – 18 с.
- Відкритий лист предстоятеля УАПЦ митрополита Мефодія патріарху УПЦ Київського Патріархату Філарету [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uaoc_doc/letter_patr-filaretu/
- В церквах согласия нет. УАПЦ решила прекратить всякое общение с представителями УПЦ КП (12.02.2012) / Электронный ресурс / Режим доступу: <https://www.kommersant.ru/doc/1869697>
- Глава УПЦ КП: "Больше диалогу з УАПЦ у нас не буде" (29.05.2015) / Электронный ресурс / Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/30512-glava-upc-kp-bilshe-dialogu-z-uapc-u-nas-ne-bude.html>
- Духовний заповіт Блаженнішого Мефодія / Электронный ресурс / Режим доступу: <http://mefodiy.org.ua/zapovit-duhovnij-blazhennishogomefodiya-mitropolita-kiivskogo-i-vsiyei-ukrainipredstoyatelya-uapc/>
- Заява Архієрейського Собору УАПЦ щодо питання об'єднання Українського Православ'я (м. Київ, 15 – 16 серпня 2006 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uaoc_doc/orthounit_2006/
- Заява Предстоятеля Української автокефальної православної церкви щодо ситуації в УПЦ (МП) (17.01.2009) / Электронный ресурс / Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uaoc_doc/34056/
- Ісиченко І. Історія Христової Церкви в Україні / Ісиченко І. – Харків : Акта, 2003. – 472 с.
- Київський митрополит Онуфрій пропонує автокефальної церкви об'єднання (05.06.2015) / Электронный ресурс / Режим доступу: <https://ria.ru/religion/20150605/1068324725.html>
- Ломака І.І. Політологічний аналіз інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства / І.І. Ломака / Рук. дис. канд.політ. наук. Спеціальність 23.00.02 – політичні інститути і процеси. – Івано-Франківськ, 2006. – 196 с.
- Православ'я // Релігійна панорама. – 2005. – № 4. – С. 11.
- Представники Константинопольського Патріархату обговорюють з керівництвом УАПЦ можливість "надати ліки, що зможуть зцілити рани на тілі Української Церкви" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ukr/news/article;31916/>
- Предстоятель УАПЦ наголосив, що УАПЦ чекає на "батьківські обійми" Патріарха Константинопольського [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;32029/>
- Промова Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира до учасників зібрання делегатів УПЦ на Помісний Собор РПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/uk/node/4442>
- Філарет: "Діалог з УАПЦ – це все одно, що діалог з Москвою" (09.10.2017) / Электронный ресурс / Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/37724-filaret-dialog-z-uapc-ce-vse-odno-shho-dialog-z-moskovoyu.html>

Надійшла до редакції 20.10.17

В.А. Запорожец

ДИНАМИКА МЕЖПРАВОСЛАВНОГО ДІАЛОГА В УКРАЇНІ В НАЧАЛІ ХХІ В.: КОНТЕКСТ УАПЦ

В статті здійснюється релігієзнавчий аналіз розвитку міжправославних відносин УАПЦ в 2000-х гг. Виділяються три вектори функціонування УАПЦ в міжправославному діалозі: УПЦ КП, УПЦ і Вселенський патріархат. Установлено, що хоча і присутствует одновекторність УАПЦ і УПЦ КП во взглядах на язык богослуження, место українського православ'я в мирі і ряд інших зовнішніх і внутрішніх питань, але з огляду на особистісні моменти діалогу між цими церквами фактично не принесено жодних значущих результатів і по сьогоднішній день. Розкрито, що відсутність реальних змін і подій в контексті діалогу між УАПЦ і УПЦ обумовлено тим, що поряд з неодноразовим створенням цих чи інших богословських комісій, спільних зустрічей в СМІ походять переходи або захват УАПЦ храмів УПЦ. Доведено, що встановлення діалогу УАПЦ з Вселенським патріархом здійснювалось не стільки природньо, скільки з огляду на те, що не відбувалось жодних кардинальних трансформацій в переговорному процесі УАПЦ з УПЦ чи УПЦ КП.

Ключевые слова: УАПЦ, современная Украина, УПЦ, УПЦ КП, Вселенский патриархат, межправославные отношения.

V. A. Zaporozhets

THE DYNAMICS OF THE INTER-ORTHODOX DIALOGUE IN UKRAINE IN THE BEGINNING OF THE XXITH: THE CONTEXT OF THE UAOC

The article carries out a religious analysis of the development of inter-Orthodox relations of the UAOC in the 2000s. Three vectors of the UAOC functioning in the inter-Orthodox dialogue are singled out: the UOC-KP, the UOC and the Ecumenical Patriarchate. It is established that although there is a one-way UAOC and UOC-KP in views on the language of worship, the place of Ukrainian Orthodoxy in the world and a number of other issues, both outside and inside, but due to personal moments, the dialogue between these churches actually did not bring any significant results to date. It is revealed that the absence of real changes in the context of the dialogue between the UAOC and the UOC is due to the fact that next to

many creations of various theological commissions, joint statements in the media, there is a transition or capture of the UAOC of the churches of the UOC. It is proved that the restoration of the UAOC dialogue with the Ecumenical Patriarch was carried out not so much naturally as due to the fact that there were no radical transformations in the negotiation process of the UAOC with the UOC or UOC-KP.

Key words: UAOC, modern Ukraine, UOC, UOC-KP, Ecumenical Patriarchate, inter-Orthodox relations.

УДК 271

К.В. Козар, студ.

ПЕРШОВИТОКИ СПРИЙНЯТТЯ ЖІНКИ ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ РОЗУМІННЯ У ХРИСТІАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті здійснюється спроба з'ясування походження християнського розуміння жінок та проблеми його інтерпретації. Доводиться, що загострення експлікації та тлумачення природи жінки у християнстві, її сутності та місця у тогочасному суспільстві, призвело до того, що почався безповоротний процес викривлення першовитоків ставлення до жінки.

Ключові слова: жінка, християнський світогляд, християнство.

У світлі першовитоків сприйняття жінки та проблеми її розуміння у християнській традиції, варто згадати наступні наукові дослідження. Зокрема, Ж. Делюмо, в якому він дає загальну характеристику історії та розвитку розуміння жінки, зокрема, зацікавленість християнської традиції у реалізації антифеміністичних настроїв у суспільстві.

У закордонній критичній літературі також можна виділити дослідження Семенової В., котре засноване на використанні гендерного ракурсу вищезгаданої проблематики. Дослідниця зробила новаторську спробу розглянути зазначену проблему через призму сприйняття жінки в народній культурі. Актуальними також залишаються напрацювання Ж. Мішле, який вбачав у відьмі соціальну бунтарку. К. Гінзбург теж приділив неабияку увагу проблематиці, як і Брайсон і з Бернтом.

Метою даної статі є розкриття першовитоків сприйняття і тлумачення природи жінки у християнській традиції. Реалізації поставленої мети підпорядковане вирішення таких завдань як: виявлення особливостей тлумачення природи жінки у ранньому християнстві; виокремлення причин виникнення першовитоків у розуміння природи і сутності жінки.

Єдине, у чому точно були впевнені християнські теологи – це у тому, що жінка створена за образом і подобою Божою, як і чоловік" [1, 1:27]. Проте, не можна забути і про те, що жінка була звинувачена у гріхопадінні Адама і, відповідно, усього людства. Як говориться у Біблії: "... і Адам не був зведений; але, зведена будши, жінка попала в переступ" [1, 2:15]. Таким чином, ставлення християнського духівництва до природи і сутності жінки, котре містить також і звинувачення у гріховній сутності, призвели до масового негативного сприйняття жінки в цілому. Наприклад, Августин Блаженний ніколи не допускав до свого дому і до своєї трапези жінок, а Святий Тертуліан говорив, що жінка, у першу чергу, винна у смерті Сина Божого. Він же стверджував, що "справжня християнка повинна ненавидіти свою привабливість, бо вона спокушає чоловіків" [4, с. 155].

Однак, варто зазначити той факт, що християнська традиція достатньо ґрунтовно засвоїла той вищезгаданий страх, котрий існував протягом століть стосовно жінки. У XIV-XVII століттях читання Євангеліє грішило неточністю, що також призвело до поширення антифеміністичних поглядів. Насправді, у цих ж текстах, які несуть у собі вчення Христа, йдеться про революційну, для того часу, рівність між чоловіком і жінкою. У цьому сенсі ставлення Ісуса Христа до жінки було новаторським, навіть тим, що приголомшує його учнів. Адже на той час єврейки не були предметом проповідей рабинів, вони не допускалися до храмових обрядів. Христос же навпаки оточував себе жінками, охоче розмовляв з ними, вважав їх особистостями. І це при тому, що вони

були позбавлені будь-якої поваги з боку суспільства. Цих жінок Христос зцілив від злих духів і хвороб: "...Марія, Магдалиною звана, що з неї сім бісів, і Іоанна, дружина Худзи, урядника Іродового, і Сусанна, і багато інших, які служили Йому ім'ям своїм" [1, Лк.1-3].

Ще одним, не менш важливим моментом є те, що у день смерті Ісуса всі його учні (окрім Іоана) – покинули його, однак жінки залишилися вірні йому. Вони першими стали свідками воскресіння Сина Божого – на цьому сходяться усі чотири Євангеліє. Але починаючи зі Святого Павла, Церква насилу з'єднувала теорію з практикою. Тобто йдеться про те, що рівність, проголошена Євангелієм, "не змогла укорінитися у тих країнах, які прийняли і поширювали християнство" [7]. Можливо, так сталося у наслідок їх недостатнього культурного рівня, проте тут думки дослідників розходяться. Однак можна впевнено стверджувати, що саме святий Павло стояв біля витоків двоїстого ставлення до жінки в християнстві, заявивши, що "...немає ні гріха, ні іудея ... ні раба, ні вільної людини, ні чоловіка, ні жінки: тому що всі ви єдині в Ісусі Христі" [2]. Ба більше, він активно сприяв тому, аби жіноча доля зводилася до підпорядкування як у родині, так і у церкві. Павло також часто посилався на другий вірш Створення світу і стверджував, що не чоловік створений для жінки, а жінка для чоловіка. Таким чином утворивши догмат про те, що жінка безумовно має підпорядковуватися чоловіку: "Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господу. Тому що чоловік голова дружини, як і Христос глава Церкви, і він же рятує її тіло. Але як Церква кориться Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому" [1, Еф.21 -24].

А думки Августин Блаженного та Іоанна Златоуста у цій проблемі висвітлюють наступне ставлення до жінки – вона повинна смиренно "навчатися у мовчанні" [1, Тим.2:11], "боятися чоловіка" [1, Еф.5:23]. "Симон Петро сказав їм: "Нехай Марія піде від нас, бо жінки недостойні життя" [4, Фм.118]. Повертаючись до Павла і його учнів можна виділити їхні наступні установки стосовно жіночого питання: "Тому жінка повинна мати на голові знака влади над нею, для ангелів" [1, Кор.11:10]. "Жінки ваші в церквах нехай мовчать; бо не дозволено їм говорити, а бути в підпорядкуванні, як і закон говорить" [1, Кор.14:34]. "І не чоловік заради жінки, але жінка заради чоловіка" [1, Кор.11:9]. "Якщо ж вони хочуть навчитися чогось, нехай питають про те вдома у чоловіків своїх; непристойно бо жінці говорити у церкві" [1, Кор.14:36]. "Всякий, хто дивиться на жінку з бажанням, той вже вчинив перелюб з нею в своїм серці" [1, Мт. 5:28]. Середньовічне богослов'я передбачало безсумнівний пріоритет духовного, як того, що сполучає з богом, перед тілесним, яке маркувалося як вмістилище гріха. Відповідно, єдиним фактом, здатним виправдати існування жінки, на думку Ф. Аквінського, була її діторо-

дна функція, котра дозволяє чоловікові відтворювати себе. Зокрема, він у цьому питанні ще більш категоричний: писав про те, що ніколи не дозволить жінці повчати і керувати чоловіком. Та повертаючись до Святого Павла, потрібно і згадати те, що він неодноразово висловлював свою вдячність жінкам за їх проповідницьку діяльність. Безумовно, ми не можемо його назвати жінко-ненависником, скоріше він висловлював те ставлення до жінок, яке було характерно для його часу. "Тому не здається дивним, що твори перших християнських отців церкви грішили антифемінізмом. Так, звертаючись до жінки, Тертуліан стверджував, що вона повинна завжди перебувати в жалобі, лахмітті і каятися безперестанку, аби спокутати провини за "смерть людського роду" [4, с. 156] Жінка для нього – це ворота диявола, адже вона перша доторкнулася до дерева Сатани і порушила божественний закон. За агресивністю і надлишковим аскетизмом Тертуліана, ймовірно, ховається аналогічний страх та огида перед тим, що жінка може дати життя. У своїй "Моногамії" він з огидою говорить про приступи нудоти під час вагітності; про годування грудьми і сумні зміни жіночої фігури після пологів.

Однак Павло Євдокімов показує інші реалії, наче "у стародавньому Єгипті, а також в Греції жінки мали доступ до вільних професій. Гомер звертається зі зворушливими словами до жінок, що сяють красою і мудрістю. На прекрасну Арете, дружину Алкіноя, все дивляться, "як на Бога". Аспазія Милетська, коханка Перикла, змушує схилитися перед собою найбільших філософів; вона надихає Сократа, а Платон увічнює її в своєму "Бенкеті" в образі Діотіми. Св. Павла, жінка високоосвічена, допомагає блаженному Ієроніму в його працях з перекладу Біблії. Монастирі Англії та Ірландії в VI і VII століттях стають центрами підготовки ерудованих жінок: вони обізнані в богослов'ї, у канонічному праві і пишуть вірші на латині. Св. Гертруда переводить з грецької Святе Письмо" [5, с. 20] Таким чином, ми бачимо критичне двоїсте ставлення до жінки: від ненависті до захоплення; від приниження до возвеличення.

Прикладом приниження та ненависті може служити складений на замовлення Іоанна XXII, і майже забутий в наш час, твір "Про плачі церкви", автором якого був духівник Авіньонського двору францисканець Альваро Пелайо. Праця була видана в Ульмі в 1474 році, перевидана в Ліоні в 1517 році, і в Венеції в 1560 році. Саме друга частина книги містить перелік жіночих вад і зло-

чинів, котрі складаються із 102 пунктів. Вона повторює всі найгостріші напади на жінок, котрі зібрані у "Молоті відьом", до того ж робить це з посиланнями на Книгу Ісуса, Святого Павла, отців Церкви. Ці посилання були найбільш небезпечними, адже спеціально "виривалися" із контексту. Цим загострювалася їхня антифеміністична спрямованість. Жан Делюмо вважає, що "цю книгу можна розглядати як основне свідчення релігійної влади над жінкою" [3]. І що "безумовно цей заклик до священної війни проти спільниці диявола може бути адекватно зрозумілий лише з урахуванням того історичного часу і особистості його авторів, а саме мандрівних ченців, що поширювали християнство і були стурбовані занепадом Церкви" [3]. Цей францисканець звинувачував фактично усіх жінок. На його думку, у них є чисто жіночі пороки, про які сказано в Писанні: "2. Вона брехлива; 13. Вона сповнена лукавства; все лукавство виходить від неї; 44. Вона балакуча, особливо в церкві; 81. У момент безумства, часто губить своїх дітей; Деякі непоправні ..." [4].

Тому не дивно, що загострення проблеми розуміння та тлумачення природи жінки у християнстві, її сутності та місця у тогочасному суспільстві, призвело до того, що почався безповоротний процес викривлення першовитоків ставлення до жінки. Втілення у життя ідей Ісуса Христа стосовно поваги до усіх, рівності та любові – не знайшли свій відбиток у суворих реаліях тих часів. Підкріплення теологічної основи різними філософськими концепціями "інакшості" і "гріховності" жіночого роду, найяскравіше виявили себе не лише на сторінках демономаній, але і в історичних реаліях.

Список використаних джерел:

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Глубоковский Н. Н. Послание Галатам // Православная Богословская Энциклопедия. – СПб.: Издание Петроград. Приложение к духовному журналу "Странник", 1903. – Т. 4. – Стб. 30.
3. Гуревич А. Я. Г 95 Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
4. Делюмо Ж. Ужасы на Западе : [Исслед. процесса возникновения страха в странах Зап. Европы, XIV-XVII вв. : Пер. с фр.] / М. Голос 1994. – 408 с.
5. Еко, Умберто. Пять эссе на темы этики / Пер. с итал. Е. Костюкович. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 160 с. – ISBN 5-89091-210-0.
6. Махов А.Е. HOSTIS ANTIQUUS: Категории и образы средневековой Христианской демонологии. Опыт словаря. – М.: Intrada, 2006, с. 367-374.
7. Свенцицкая И. С. Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире. – М., 1995.

Надійшла до редакції 15.11.17

К.В. Козар

ПЕРВОИСТОЧНИКИ ВОСПРИЯТИЯ ЖЕНЩИНЫ И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ПОНИМАНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье предпринимается попытка выяснения происхождения христианского понимания женщин и проблемы его интерпретации. Доказывается, что обострение экспликации и толкования природы женщины в христианстве, его сущности и места в тогдашнем обществе, привело к тому, что начался необратимый процесс искривления истоков отношение к женщине.

Ключевые слова: женщина, христианское мировоззрение, христианство.

K.V. Kozar

ORIGINAL SOURCES PERCEPTION OF THE WOMAN AND ISSUES HER UNDERSTANDING IN THE CHRISTIAN TRADITION

The article attempts to clarify the origin of the Christian understanding of women and the problem of its interpretation. It is proved that the exacerbation of explication and interpretation of the nature of women in Christianity, its essence and place in the society of that time, led to the fact that the irreversible process of curving the origins of the attitude towards a woman began.

Keywords: woman, Christian worldview, Christianity.

УДК 271

І.В. Кондратьєва, д-р філос. наук, доц.

ЕДЕСЬКА І НІСІБІНЬКА ШКОЛИ ТА СИРІЙСЬКА БОГОСЛОВСЬКА ТРАДИЦІЯ

У статті розглядається історія виникнення перших богословських шкіл, що існували в межах сирійської християнської традиції. Їх роль в процесі освіти і формування національної культури.

Ключові слова: релігійна освіта, богословські школи, сирійське християнство, школа персів.

Зміна політичних реалій українського суспільства зумовила відродження майже втраченого інституту релігійної освіти. Сьогодні від теоретичних міркувань і планів відбувся перехід до практичної діяльності і в Україні існують середні та вищі заклади релігійної освіти, діяльність яких базується або на продовженні традиційних, класичних форм або з застосуванням нових новаторських методів навчання. Тому доречно розглядати феномен релігійної освіти як соціальне явище, яке потребує осмислення, як в конкретно-історичному, так і універсально-філософському контекстах.

Окремі питання релігійної освіти в Україні розглядаються в працях вітчизняних релігієзнавців Балуха М., Бондаренко В., Єленського В., Климова В., Лагодича М., Сагана О., Самійленка О., Філіпович Л., Хромця В., Штокала М.

Важливими історичними джерелами, які дали уявлення про еволюцію системи і зміст церковно-релігійної освіти стали роботи Бартольда В., Іларіона (Алфеева), Лабура Дж., Меца А., Пігулевської Н., Спасського А., Уірема В., Флоровського Г.

Відомості щодо становлення церковної освіти досить мізерні, і можна тільки припускати, що процес цей проходив досить довго і повільно, причому не завжди він був однорідним в різних географічних областях, визначаючись своєрідністю духовного і культурного "клімату" того чи іншого регіону. Новозавітна фраза "Не багато-хто ставайте, брати мої, учителями, знаючи, що більший осуд приймемо" (Якова 3:1) дозволяє стверджувати, що виникнення церковного учительства сходиться до апостольських часів. Перші катехизистичні школи, з'явившись в культурному просторі сирійського світу стали відігравати роль акумулюючих осередків поширення християнської освіченості в яких займалися переважно оголошенням і повчанням в основах християнської віри. Викладання у них здійснювалось сирійською мовою. І за словами архієпископа Іларіона (Алфеева): "сирійська мова, на якій говорили і писали в Персії, належить до родини семітських мов і є діалектом арамейської – мови Ісуса Христа і апостолів. Перший сирійський переклад Євангелія, що датується II-III століттями, в цьому сенсі відображає семітські корені християнства повніше, ніж грецький оригінал. І сирійська богословська традиція зберігає близькість до біблійного типу мови і викладу набагато довше, ніж візантійська грецькомовна традиція, що зазнала сильного впливу платонізму, неоплатонізму і взагалі грецької філософської думки." [1, с. 6]. На думку Н. Пігулевської: "сирійські школи більше всього уподібнювались церковно-приходському і монастирському школам, відомим латинському Заходу, грецькому Сходу і всьому слов'янському світові" [2, с. 36].

Свідчення про школи можна почерпнути у багатій сирійській, агіографічній літературі (особливо у Життях Бар Ідти, Сабрішо), хроніках ("Історії ченців" Томи Маргського), монастирських документах і у творах церковних істориків (Єремія Созомена, Й. Ассемані, Амру). Більшість з них повідомляють про існування в першій половині IV століття школи міста Нісібіна, яке в цей історичний відрізок часу входило до складу Римської імперії.

Поява цієї школи пов'язується з іменами таких наставників як єпископ Мар Яків і його учень Мар Апрем.

Останній, до речі викладав там 38 років. Навчання у нісібінській школі обмежувалось читанням та коментуванням викладачами біблійних текстів. При цьому, як правило, навчання розпочинали з вичитки псалмів. Це була школа семітського типу, виразного катехизистичного спрямування. Її роль полягала більше у наданні основ грамотності та у підготовці богословів, серед яких помітне місце належало Мар Апрему (бл. 306-373), більш відомому у християнському світі як Єфрем Сирін.

Поява цієї школи пов'язується з іменами таких наставників як єпископ Мар Яків і його учень Мар Апрем. Останній, до речі викладав там 38 років. Навчання у нісібінській школі обмежувалось читанням та коментуванням викладачами біблійних текстів. При цьому, як правило, навчання розпочинали з вичитки псалмів. Це була школа семітського типу, виразного катехизистичного спрямування. Її роль полягала більше у наданні основ грамотності та у підготовці богословів, серед яких помітне місце належало Мар Апрему (бл. 306-373), більш відомому у християнському світі як Єфрем Сирін. Саме він після захоплення персами Нісібіна у 363 році, уникаючи переслідувань з боку Шапура II (шахиншаха з династії Сасанідів) подається з учнями до Едеси й там засновує нову, славетну "школу персів".

Саме Едеська школа з тих пір стає визнаним богословським осередком всього сирійського світу. Досить сказати, що такі її випускники як Варсаума Нісібінський, Раввула Едеський, Філоксен Маббугський стають авторитетними діячами сирійської християнської традиції. За словами Г. Флоровського "це була школа семітського типу, на кшталт європейських шкіл, – школа-співжитність, деяке братство. Головним предметом викладання і в подальшому залишалось Св. Писання. Потрібно було навчитись читати і пояснювати Біблію. Учні записували і зачували пояснення вчителя, – так творився "шкільний переказ" [3, с. 227]. Курс навчання в Едеській школі складали біблійні коментарі самого Єфрема. Щоправда, у 420 році Мар Кіфа, один із наступників Єфрема разом з учнями переклав сирійською мовою біблійні коментарі Феодора Мопсуестійського, які охоплювали за обсягом майже всі книги Священного Писання. Відповідно, по мірі завершення перекладу тлумачення Феодора поступово витісняють з учбового процесу єфремові коментарі.

Першим наставником Едеської школи був Мар Апрем (Єфрем Сирін), який викладав у ній з 365 року по 373 рік. Серед інших, наставників школи відомими в християнському світі стали Кіфа, Нарсай та Іва Едеський. Останній, до речі, перекладав твори Діодора і Феодора на сирійську мову. Внаслідок його перекладацької діяльності персидські християни познайомились з творчістю Несторія. З тих пір, словами А. Спасського "в Едесі зосередились найзначніші сили на захист східних учителів і її школа зробилась гніздом звідки несторіанські ідеї розходились по всім напрямкам" [4, с. 214]. Враховуючи визначальну роль Едеської школи як центру духовної освіти персидських християн можна стверджувати про її пріоритетність у справі розповсюдження "антіохійських" христологічних доктрин тому числі і вчення Несторія. Тобто Едеська школа стала нормативним осередком віровчення Церкви Сходу.

Але, з іншого боку, в Едеській школі впливовими були й ідеї діофізитства та монофізитства. За свідченням Ж. Лабура: "до того як уможливився розкол церкви і засуджене було несторіанство, у "школі персів" викладали вчителі, – прибічники різноманітних догматичних напрямків" [5, р. 131]. Тому ця школа стає місцем апробації різноманітних христологічних ідей, які дискутувалися в середовищі її наставників і учнів. Показовими в цьому відношенні стали суперечки між строгим кириловцем Раввулою Едеським та прихильником Феодора Мопсуестійського Івою Едеським.

А з середини V століття "школа персів" стає навіть місцем конфронтації сформованих в ті часи богословських партій. Наставники та учні розділились, відповідно на прихильників вчення Несторія, монофізитів та діофізитів. Як наслідок, – відгомін христологічних дискурсів позначився на викладах курсів, посприяв їх змістовній розбіжності та методичній хаотичності. Більше того, після нетривалого, з 449 по 451 рік домінування в школі монофізитських установок, її престижність в сирійському світі знецінюється і настає занепад. Тому зрозумілими стають дії наставника Нарсая, який разом з учнями покидає Едесу і подається в Нісібін. Крапку на навчальному процесі в Едеській школі поставив імператор Зенон, який у 489 році своїм наказом ліквідував її як "осередок ересей". Подібна акція Зенона викликала незадоволення сирійських християн і, цілком вірогідно, що вона активізувала їх наміри до остаточного розходження з церквою Візантійської імперії.

Традиції Едеської школи знайшли продовження у новій Нісібінській школі, яка набуває значущості в сирійському світі ще в кінці V століття. В той час Нісібін входив вже до складу Ераншахра. І саме в персидській державі Нісібінська школа стає провідним духовним і богословським осередком Церкви Сходу. У. Уїгрем відзначав: "ця школа була самоврядною корпорацією, яка володіла "власністю і наставник її підпорядковувалася тільки патріарху" [6, р. 75]. Іншими словами, Нісібінська школа стає також важливим церковно-адміністративним осередком.

Її засновником був Мар Нарсай (399-501). За свідченням Бархадбешабби "шість якостей найбільше притягували до нього народ: новизна його міркувань, вміння тримати себе з гідністю, приваблююча зовнішність, чуйність, доброта і красномовство (краса його повчань)" [цит.:2, с. 64]. Як наслідок, до Нарсая, словами того ж Бархадбешабби "почала збиратись братія з усіх сторін... По цій причині примножились зібрання в Персії, Урха [інша, сирійська назва Едеси – І.К.] потьмарилась, Нісібін просвітлів" [цит.:2, с. 62].

Серед інших відомих наставників Нісібінської школи слід відзначити Бар Сауму, Елісея бар Косбайє, Мар Авраама, Ішояба, Хенану Адіабенського. Свідчення про стан та уклад вищого навчального закладу у Нісібіні можна почерпнути зі змісту його правил і трактату про школи. До наших днів дійшли дві збірки Правил Нісібінської школи. Одна з них була укладена у 496 році Бар-Саумою, друга – у 590 році Хенаною Адіабенським. Ці правила стали першим відомим в історії статутом християнської школи. Вони багато в чому вказують на специфічні риси освітньої системи сирійської християнської традиції. Переклад "Правил святої школи міста Нісібіна" міститься у книзі Н. Пігулевської "Культура сирійців у середні віки" [2, с. 90-106]. Ці правила, є свідченням належного рівня навчання та трансляції богословських знань.

Викладання в ній тривало три роки, кожен з яких поділявся на літній та зимовий семестри. Після прослуховування вступного курсу учні приступали до поглибленого вивчення біблійних текстів та різних філологічних,

історичних та богословських наук. При цьому кількість наукових дисциплін, які вивчались регламентувались профілем факультету. Обов'язковим був цілібат для вчителів і учнів школи. Викладання будувалося на ретельному вивченні граматики, осягненні мистецтва письма і лексики; велике значення надавалося правилам читання. Головна увага приділялася вивченню Священного Писання, але викладалися й деякі світські дисципліни: філософія, риторика, історія і географія (іноді вивчалася і медицина). Вищою наукою була екзегеза, але необхідним предметом була літургіка (теоретична і практична). Навчальний день був довгий і важкий – від сходу до заходу сонця. Особливу роль відігравала дисципліна, церковність виховання стояла на першому місці. Суворо регламентувалися зовнішній вигляд, одяг і поведінка учнів.

Нісібінська школа, – цей своєрідний прообраз середньовічних університетів, – мала факультети богослов'я, філософії та медицини. Серед дисциплін навчальної програми виділялись риторика, яку викладав вчитель титулований як "мехаїана"; філософія, яку викладав "бадука" за творами Аристотеля, Порфирія та сирійських письменників, і біблійна екзегеза, якої навчав "мепашкана", – тлумач. Останній покладался не лише на тлумачення Феодора Мопсуестійського, які визнавались в ті часи нормативними, але й на біблійні коментарі інших сирійських та грецьких письменників. Мепашкана поєднував також функції загального керівництва школою, тобто був її ректором. Але ректор забезпечував лише духовне опікування школою. Натомість, адміністративні та господарські питання вирішував "раббаїта" – економ. Судячи з першого правила школи його посада була виборною. Незважаючи на свій непохитний авторитет, мепашкана та раббаїта не були наділені повнотою влади. Всі важливі питання, пов'язані з діяльністю школи вирішувались на зібранні. При цьому вирішальним правом голосу в силу своєї кількості переваги були наділені учні. Відтак унеможливлювались будь-які авторитарні рішення в тому числі і ті, що стосувались виключення зі списків якогось учня під тиском представника шкільної адміністрації. Натомість, за третім правилом школи виключенню з лав учнів підлягали на зібранні ті брати які "будуть захоплені при перелюбстві, розпусті, крадіжці, чаклунстві чи у думках, що суперечать істинній вірі, чи опустяться до того, щоб поширювати суєтність, тобто наклеп, лихослів'я, розбещеність, брехню, чи потайки переходити з будинку до будинку заради випивки, чвар чи бунта..." [2, с. 98].

Під словами "істинна віра" в даному випадку мається на увазі віросповідання східносирійської церкви, яке не допускало ніяких проявів халкидонітства. Показовим в цьому відношенні було четверте правило, згідно з яким учням школи без згоди економа і братів заборонялось "відправлятися в країну ромеїв ні заради вчення, ні під приводом молитви, а також для того, щоб купувати чи продавати" [2, с. 98]. Акцент у діяльності школи ставився на рівень та обсяг засвоєння учнями знань. Тому, з одного боку, вони не мали права "без нагальної необхідності ухилившись від писання, наукових занять, тлумачень школи і читань гуртом" [2, с. 99]. З іншого боку, – згідно з двадцятим правилом наставників школи наказували штрафами за пропуск занять без поважних причин.

Таким чином, правила Нісібінської школи регламентували уклад та принципи навчального процесу і функціональні обов'язки усіх тих, хто був до нього причетним. Але головне, – збірки правил виявились уособленням духу сирійського християнства, свого роду формалізованим свідченням його освітнього потенціалу. Тому можна погодитись з думкою єпископа Іларіона (Алфеева). Його словами: "Головною турботою авторів Правил

було збереження школи як громади учителів та учнів, об'єднаних спільною метою і спільним баченням" [7, с. 306].

В стінах Нісібінської школи теж точились суперечки з приводу христологічних питань. Але вони не привносили сепаратистські прояви у навчальний процес, оскільки все-таки домінував дух корпоративізму та необхідність вироблення спільної позиції з приводу дискусійних питань. Лише зауважимо – безсумнівним, залишався авторитет сирийських отців церкви щодо особливостей тлумачення істин богослов'я.

Нісібінська школа була своєрідним символом міста. Її наставники та учні були прикладом для городян. Тому не дивно, що ті школярі, які виключались зі списку цього навчального закладу, зобов'язані були покинути межі міста. Її наставники та учні були прикладом для городян. Тому не дивно, що ті школярі, які виключались зі списку цього навчального закладу, зобов'язані були покинути межі міста.

Втім упродовж другої половини VII століття освітній потенціал Нісібінської школи знецінюється і її вплив поступово сходить нанівець. Причину цього слід вбачати у наслідках арабського завоювання до яких в першу чергу, відносяться регламентації церковного життя сирийських християн, викликані новим для них статусом зіміїв (не мусульманського населення – І.К.). Але, як стверджувала Н. Пігулевська: "традиція передавання певного цикла знань з покоління до покоління продовжує триматись" [2, с. 71]. Щоправда, незважаючи на функціонування навчальних закладів церкви у містах, поселеннях і, навіть, в монастирях високий рівень шкіл Едеської і Нісібінської ніколи не був вже досягнутий.

Активізація освітньої діяльності Церкви Сходу припадає вже на часи існування халіфату Абасидів (750-1258). Її причинами стали: наявний змістовний та методичний потенціал, виплеканий у школах Едеси та Нісібіна; функціонування значних осередків духовності, роль яких виконували монастирі; потреби арабської держави у кваліфікованих носіях культури. Щодо останнього. Арабські халіфи для досягнення високого політико-адміністративного, господарського та культурно-го рівня своєї держави скористались послугами освічених підданих серед яких переважали сирийські християни. Як слушно зазначала Н. Пігулевська "Араби сприйняли через опосередкованість сирийців грецьку освіченість, витончені прийоми перекладу, еквіваленти численних абстрагованих понять на спорідненій їм мові, цінні знання в області філософії, медицини, алхімії, космології і космографії, які вони змогли отримати тільки користуючись сирийськими перекладами, більш доступними їм, ніж грецькі оригінали. Виняткову роль для засвоєння знань зіграли коментарі, схолії, витлумачення, якими сирийці забезпечували свої переклади" [2, с. 26].

У мусульманському суспільстві епохи Абасидів поступово формується образ адіба, тобто культурної та освіченої людини. Відповідно, утверджується інститут адаба, – системи норм освіченості та виховання, в основі якої полягало знання не лише релігійних, але й світських наук. Культивування адаба стає однією з причин розквіту арабської культури IX-XIII століть. До речі, саме тоді культура ісламського світу починає визначати рівень світової духовної культури. Зауважимо, що одним із формуючих чинників цієї культури був значний освітній потенціал, яким володіли сирийські християни. Звісно, що араби заохочували усілякі освітні програми, наукові дослідження у християнських колах, й навіть, богословські диспути. Як приклад останнього слід сприймати знамениті богословські співбесіди між католиком Церкви Сходу мар Тіматеосом I (727-823) і халіфом ал-Махді. Багдадські халіфи були покровителями

наук і мистецтва запрошували до себе відомих вчених, не шкодували коштів для запровадження освіченості серед своїх підданих. Сирийські християни, зважаючи на їх значний освітній потенціал були найбільш шановані у халіфів. Тому "несторіанські вчені зробились найближчими співробітниками халіфів у цих просвітницьких стараннях і привернули до себе їх милості" [4, с. 224]. Щоправда, А. Спасський дещо перебільшує роль сирийських християн у справі просвіти мусульманської спільноти. Принаймні так можна сприйняти наступні його висловлювання: "Разом з несторіанським чиновництвом вони [клірики – І.К.] проникли до двору халіфів, оточили їх трон, і, захопивши в свої руки всю справу арабської освіченості, підняли її на таку висоту, на якій вона не перебувала тоді навіть у Візантії" [4, с. 224].

Зрозуміло, що сирийські християни не були винятковими будителями освіти у мусульманському суспільстві. Згадаємо, в зв'язку з цим, про арабських вчених аль-Хорезмі, аль-Біруні, ібн-Сіну, ібн-Рущда, Мервезі, Барбуда та інших. Натомість сирийські християни які, до речі, блискуче володіли арабською мовою посприяли процесу культурного перетворення мусульманського суспільства. До того ж, як зазначав В.Бартольд: "Кращі вчені з християн і язичників мали більше учнів і читачів серед мусульман, аніж серед своїх єдиновірців" [8, с. 153]. Тобто, варто враховувати процес активного, але не виняткового впливу культурних здобутків зіміїв на мусульман.

При цьому вплив сирийських християн на формування мусульманської культури не слід піддавати сумніву. Пожвавлення освітньої діяльності Церкви Сходу спостерігається лише у другій половині XX століття. Зокрема за часи католикозату Мар Динкхи IV (з 1976 р. по 2015 р.) відкриваються єпархіальні семінарії, катехізистичні і загальноосвітні школи. З листопада 1996 року в рамках оптимізації відносин між Ассирійською Церквою Сходу і Халдейською Католицькою Церквою їх предстоителям підписують "Сумісну патріаршу заяву" в одному із пунктів якої передбачалась організація спільної семінарії в районі Чикаго-Детройта. Нині провідним богословським закладом Церкви Сходу є Духовна семінарія в місті Дохук (Північний Ірак).

Втім для прикладу, у 830 році халіф ал-Маммун зазнав навчальний заклад Дар аль-Хікма ("Дім Мудрості"), славу якому принесли саме східносирийські християнські вчені. До речі, цю своєрідну академію тривалий час очолював Абу Захарія Юхана. Інший приклад. В Гундшапурі (Хузистан) християнською родиною Бахтішо була створена найкраща для арабського світу того часу медичинська школа. До цього, сирийська сім'я Бахтішо улавила тим, що надала мусульманському світові дев'ять поколінь лікарів. А. Мец повідомляє про християнина Яхья ібн Аді (X століття) "одного із провідних філософів, який двічі переписував весь коментарій до Корану ат-Табірі і умудрився переписувати за добу до ста листів" [9, с. 181]. Н. Пігулевська свідчить про лікаря Шемона де Тайбута, автора не лише медичинських трактатів, але й творів суто аскетичного характеру серед яких виділяється трактат "Про таємниці чернечого життя". При цьому, вона наголошує: "поєднання в одній особі лікаря "душі і тіла" було нерідким у середньовічному сирийському суспільстві" [2, с. 220].

Звісно, що під егідою халіфів-меценатів просвітницького руху сирийські християни на правах зіміїв могли безперешкодно забезпечувати подальшу трансляцію своєї традиції. Ще в правління халіфів Омейядів розгорнулася широка просвітницька діяльність Бавая із Гебілти (Тірхана). З його іменем пов'язують організацію шкіл повчання і підготовку вчителів та виправлення правил богослужбової музики. Про його діяльність

більш докладно розповідає Фома Маргський у перших главах третьої частини "Книги начальників".

Упродовж першої половини VIII століття в межах Арабського халіфату набувають значної популярності школи у Гебілті, Кефер Узеле, Каннешріні, в областях Марги та Адіабени. Н. Пігулевська, послуговуючись свідченнями, почерпнутими з "Книги начальників" Фоми Маргського і "Книги цноти" Ішоденаха у своїй відомій праці "Культура сирійців в середні віки" подає список міст, селищ і монастирів, в яких існували школи" [див: 2, с. 78, 80, 81]. При цьому вона зауважує: "на підставі джерел епохи халіфату до X століття включно можна зробити висновок, що практично у всіх поселеннях де були християнські церкви, були і школи" [2, с. 81]. Випускниками цих шкіл були не тільки знані богослови і церковні письменники, але й перекладачі, філософи, поети і вчені. Х. Гібб, акцентуючи на елліністичному впливові на сирійські школи згадує про школу в Джунді-Шапурі [інша транскрипція Гундішапура – І.К.] "де головними предметами вивчення були знову таки грецька філософія і наука, які викладались в основному несторіанами" [10, с. 37].

З іншого боку, школи сирійських християн стають важливими центрами пропаганди віровчення церкви. Це визнавали навіть їх опоненти. Зокрема, яковітський ієрарх Денкха (друга половина VII ст.) вбачав у наявності численних східносирійських шкіл можливість постійного впливу Церкви Сходу на християнське населення Халіфату. На його думку: "Несторіани Сходу намагаючись ввести простолоудинів в оману і зачаклувати вуха цих мирян, що було доволі легко зробити завдяки піснеспівам і приємним мелодіям, а також заради лестощів світу і верховенства над ним... в кожному поселенні своєму, так би мовити, потурбувались влаштувати школи. Вони приваблювали у свої школи тим, що встановили однаковий для всіх областей порядок виконання псалмів і піснеспівів" [цит: 2, с. 37]. Додамо, що навчання у сирійських школах розпочиналось з вивчення псалмів, а методика навчального процесу багато в чому копіювала правила знаменитої при Сасанідах Нісібінської школи.

Серед найзначніших культурних та наукових центрів Середньої Азії виділявся Мерв. П. Булгаков і Б. Вахабова у спеціальній статті "Середньовічні вчені з Мерва" розповідають про цікаві факти із діяльності вчених-християн. Зокрема, вони повідомляють про Сахл Раббана, знавця філософії, медицини, математики, філології названого за свою всебічну освіченість "вчителем мудреців"; його сина Алі ібн Сахла, філософа та медика і знаменитого лікаря ібн Масу. До того ж, на думку дослідників: "Мевр був не тільки місцем діяльності своїх і приїжджих вчених, але й хранителем духовних цінностей, які були створені на Близькому Сході і в Середній Азії за кілька віків" [11, с. 45].

Втім просвітницька діяльність сирійських християн, яка розгорнулася на фоні трансформаційних зрушень у мусульманському суспільстві Абасидів посприяла не лише розквіту їх національної культури, але й супроводжувалася відчутною арабізацією (не ісламізацією). Безумовно, що В.Бартольд виказував слушну думку, коли стверджував: "Під впливом успіхів арабської культури сирійські християни втратили той зв'язок з еллінізмом, який раніше надавав їм переваги перед мусульманами; в програмі їх вищої освіти мова і література арабів зайняли місце, що раніше належало грецькій мові і грецькій літературі" [8, с. 153]. Як наслідок, – упродовж IX-XII століть з'являються богословські та історичні трактати, що свідчили про високий теоретичний потенціал Церкви Сходу і ці трактати написані були арабською мовою. З поміж них особливої поширеності серед сирійських християн набувають "Богословські

співбесіди між католікосом Церкви Сходу Мар Тіматеосом і халіфом ал-Махді, повелителем правовірних" і "Марганіта" Мар Авдішо. Звісно, що появі таких шедеврів християнської писемності полегшувала спільна семітська основа арабської і сирійської мов. Крім того, слід зважати на факти вкоріненості арабської мови у тодішньому християнському середовищі і, відповідно, її вільної продуктивності. Але богослужбовою мовою завжди залишалась сирійська. Після вторгнення Тамерлана освітній потенціал Церкви Сходу упродовж XV-XVIII століть значно занепадає. Можливо дещо категорично, але єпископ Софонія (Сокольський) зумів передати стан освіти у східносирійських християн після спустошення Азії Тамерланом. Він стверджував: "бідне плем'я замкнувшись в собі, чи правильніше, в середовищі ворогів своїх, повернулось немов би назад в розумово-науковому відношенні і стало спадати все нижче і нижче, аж поки зрештою не досягло тієї міри огрублення і невігластва, на якій перебуває нині. З того часу в ньому не було і немає, ні при патріархах, ні при митрополитах, ні в містах, ні в селах, жодної школи громадської у дусі народному, жодного училища духовного з утриманням начал свого віросповідання" [12, с. 98]. Додамо, до декларації єпископа Софонії що йдеться про 60-ті роки XIX століття, коли він згадує про нинішній йому стан церкви.

Пожвавлення освітньої діяльності Церкви Сходу спостерігається лише у другій половині XX століття. Зокрема за часи католікосу Мар Динкхи IV (з 1976 р. по 2015 р.) відкриваються єпархіальні семінарії, катехизичні і загальноосвітні школи. З листопада 1996 року в рамках оптимізації відносин між Ассирійською Церквою Сходу і Халдейською Католицькою Церквою їх предстоятелі підписують "Сумісну патріаршу заяву" в одному із пунктів якої передбачалася організація спільної семінарії в районі Чикаго-Детройта. Нині провідним богословським закладом Церкви Сходу є Духовна семінарія в місті Дохук (Північний Ірак).

Активізація освітньої діяльності Церкви Сходу стає її відмінною рисою і на початку XXI століття. Так на початку 2009 року відкривається Центр релігійного навчання у турецькому містечку Камишлі (ассирійська назва – Бет Зале). Симптоматичною є та обставина, що це містечко з новим навчальним закладом Церкви Сходу знаходиться неподалік від міста Нусайбін (колишній Нісібін), в якому колись перебувала славетна богословська школа.

Список використаних джерел:

1. Иларион (Алфеев) "Духовный мир преподобного Исаака Сирина". – Алетейя, 2005. – 188 с.
2. Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века / Н.В. Пигулевская. – М.: Гл. ред. вост. лит., 1979. – 246 с.
3. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века / Г.В. Флоровский. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
4. Спасский А. А. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви / А.А. Спасский // Богословский вестник. – 1898. – № 5. – С. 202-243.
5. Labourt J. Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632) / J. Labourt // Bibliotheque de l'enseignement de l'histoire ecclesiastique. – Paris : Lib. Victor Lecoffre, 1904. – pp. 224-632.
6. Wigram W. A. An Introduction to the history of the Assyrian Church or the Church of the Sassanide Persian Empire 100-640 A. D. / W.A. Wigram. – London, New York : S.P.C.K.; E.S. Gorham, 1910. repr : Piscata Way : First Gorgians Press Edition, 2004. – XVIII, 318 p.
7. Иларион (Алфеев), еп. Керченский. Православное богословие на рубеже эпох / Иларион (Алфеев). – К.: Дух і літера, 2002. – 536 с.
8. Бартольд В. В. Культура мусульманства / В.В. Бартольд // Работы по истории ислама и Арабского халифата. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 143-203.
9. Мец А. Мусульманский Ренессанс / А. Мец. – М.: Изд. "Вим", 1996. – 544 с.
10. Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период / Х.А.Р. Гибб; пер. А. Б. Халидова, П. А. Грязневича; Институт Востоковедения АН СССР. – М.: Издательство восточной литературы. 1960. – 186 с.
11. Булгаков П. Г., Вахабова Б. А. Средневековые учёные из Мерва / П.Г. Булгаков, Б.А. Вахабова // Труды Южно-Туркменистанской

Археологической комплексной экспедиции. – Т. XVI. – Ашхабад : Ылым, 1978. – С. 44-51.

12. [Софония]. Исторический очерк несторианизма от его появления в V веке до настоящего времени епископа Софонии / Софония. – Одесса: Тип. П.Францова, 1868. – 122 с.

И.В. Кондратьева

ЭДЕССКАЯ И НИСИБИНСКАЯ ШКОЛЫ И СИРИЙСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В статье рассматривается история возникновения первых богословских школ, существовавших в рамках сирийской христианской традиции. Их роль в процессе просвещения и формирования национальной культуры.

Ключевые слова: религиозное образование, богословские школы, сирийское христианство, школа персов.

I.V. Kondratyeva

THE EDESSA AND NISIBIA SCHOOLS AND THE SYRIAN THEOLOGICAL TRADITION

The article deals with the history of the emergence of the first theological schools which existed within the framework of the Syrian Christian tradition. Their role in the process of education and the formation of national culture.

Keywords: religious education, theological schools, Syrian Christianity, the Persian school.

УДК 173. 7

Л.Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕКСТІВ ЯК СКЛАДОВА МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

У статті розкривається значення інтерпретаційних практик в аспекті методології дослідження релігійних текстів. Особлива увага приділяється текстам, що функціонували в добу Античності й добу Середньовіччя. Обґрунтовується необхідність компаративного аналізу герменевтики і екзегетики. Особливості інтерпретацій релігійних текстів вписуються в соціокультурний простір конкретної доби.

Ключові слова: інтерпретація, текст, методологія, релігія, релігієзнавство, людина, соціум, екзегетика, герменевтика.

Актуальність теми. У світі глобалізаційних змін виникає нагальна потреба у поглибленому дослідженні релігії, релігійної свідомості, релігійної культури в цілому. Ті зміни, що відбулися і постійно відбуваються в українському соціумі, вимагають переосмислення традиційних уявлень про релігію, тих уявлень, що сформувався в умовах жорстокого контролю над кожною людиною, над духовним життям суспільства. Сьогодення України актуалізує не тільки проблеми релігійного плану – взаємовідносини між державою і конфесіями, міжконфесійні відносини, взаємодія українських церков, ставлення до нетрадиційних течій та рухів та ін., але й таку важливу проблему як інтерпретація релігійних текстів. Справа полягає в тому, що релігійні тексти, які виступають як об'єктивні носії інформації, були, у багатьох випадках, недоступними, а якщо й існували якісь інтерпретації цих текстів, то вони були недостатньо об'єктивними і обґрунтованими. З іншого боку, сьогодні можна зустріти й такі інтерпретації релігійних текстів, які репрезентують їх як істину в останній інстанції, викликають сліпе поклоніння та заангажованість. Водночас слід зазначити, що в зарубіжній літературі існують певні матеріали, які є приналежними до методології дослідження змісту різноманітних текстів, до діалектики змісту й інтерпретації в розумінні цих текстів. Але, на нашу думку, цей матеріал не завжди можна використовувати саме щодо текстів релігійного плану.

Ступінь розробленості проблеми. В якості першої групи праць слід виділити такі, в яких обґрунтовується методологічна база дослідження релігійних текстів. По-перше, йдеться про ті праці, в яких розкриваються теоретико-методологічні підходи до сутності, структури, змісту, типології та функцій тексту, а сам текст розглядається як соціокультурний феномен (С.Аверінцев, М.Бахтін, В.Біблер, Ю.Лотман та ін.); по-друге, праці, які є приналежними до аналітичної традиції, тобто йдеться про розкриття смислів, значень у текстах (А.Айер, Н.Малькольм, Д.Мур, М.Шлік та ін.); по-третє, твори, у яких реалізується герменевтичний підхід, який здійснюється завдяки тлумаченню текстів, культурних знаків і значень, суб'єктивності людини (Ю.Габермас, Г.-Г.Гадамер, М.Гайдеггер, П.Гайденко, Ф.Шляйермахер

13. Биджамов Р. Ассирийское образование в Австралии / Р. Биджамов // Ассирийские новости (Хабре д'атурай). – 2009. – сентябрь. – № 20. Надійшла до редколегії 10.05.17

та ін.); по-четверте, праці тих мислителів, які аналізували проблему знак – значення – смисл (Т.Кун, І.Лакатос, М.Полані, К.Поппер, С.Тулмін, П.Фейєрабенд). До другої групи слід віднести праці, що мають безпосереднє відношення до релігійних текстів – по-перше, йдеться про осмислення та аналіз конкретних текстів релігійного характеру (Х.Борхес, З.Косидовський, М.Піотровський, І.Свенцицька, Д.Фрезер та ін.); по-друге, праці екзегетів різноманітних конфесій, що присвячені інтерпретаціям сакральних текстів (М.Бердяєв, Р.Бульман, С.Булгаков, М.Лосський, О.Мень, С.Франк, П.Флоренський); по-третє, праці, що звертаються до тлумачень релігійних текстів як частини релігійного комплексу (В.Асмус, М.Вебер, Г.Гегель, Е.Дюркгайм, К.Маркс, Ф.Ніцше, З.Фройд, Е.Фромм). На жаль, всі вищезазначені праці не розкривають релігійний текст як типологічний феномен з точки зору діалектики його змісту й інтерпретації. Розуміння релігійного тексту – найскладніший гносеологічний і епістемологічний процес, який потребує у реципієнта "герменевтично вихованої свідомості" (Г.-Г. Гадамер [2]) і який передбачає необхідність розкриття як самого феномену "релігійний текст" у єдності гносеологічного, соціологічного, логічного і культурологічного підходів, так й інтерпретації як логікогносеологічної та герменевтичної процедури.

Метою статті є розкриття феномену релігійного тексту, діалектики його змісту й інтерпретації.

У перекладі з латинської мови поняття "інтерпретація" означає "тлумачення, пояснення". Подібним до цього терміну в грецькій мові є термін "герменевтика" або мистецтво викладів, систематичне вчення щодо тлумачення філософських творів, юридичних документів, творів мистецтва, будь-яка діяльність людини, яка створює смисли. Саме поняття "герменевтика" – це похідне поняття від давньогрецького бога Гермеса. Метою життя Гермеса, яке було надано йому Зевсом, було донесення волі богів Олімпу до людей, а також й втілення зворотного зв'язку – передача прохань людей богам. Гермес був покровителем тих людей, які займалися мистецтвом, юриспруденцією, торгівлею. Так, відомі німецькі дослідники Й.Ірмшер і Р.Йоне [3] зазна-

чають, що Гермес був богом тих людей, які багато подорожують; богом скотарства і богом купців. З його ім'ям стародавні греки пов'язували щастя, оскільки Гермес дарував людям знахідки – "гермайони". Він також вважався перекладачем, богом риторики, провідником до всіх світів, що створив Зевс, він є своїм для богів, для людей, для живих і мертвих. Гермес супроводжує сні людини, в також є богом крадів й мошенників. Слід зазначити, що синонімом, за своїм смислом, до понять "інтерпретація" й "герменевтика" виступає "екзегетика" (грець. – "εξεγεομαι"). В історичному аспекті цей термін асоціюється з головною ознакою середньовічної філософії, що не є правильним. Так, у старогрецькому суспільстві, у Афінах "екзегетами" називали двох тлумачів священного права. У цілому, можна говорити, що різниця між герменевтикою і екзегетикою міститься ні в гносеологічному, але в соціально-історичному аспекті. У межах становлення старогрецького соціуму відбувається розподіл на сакральний і профанний рівні, що й було реалізовано у межах закріплення за кожним засобом практики тлумачення свого імені. У такому вигляді та розподілі метод тлумачення дійшов до доби зародження християнства і мав свій розвиток у працях отців церкви. Можна говорити, що антична наука виникає від стародавніх форм "запитування" природи, від мантичних практик. Герменевтика і екзегеза були частиною осягнення світу людиною. І вже у стародавньому світі надання смислу тлумачилося неоднозначно, що вказує на розмаїття форм інтерпретаційних практик. Ця характеристика є значущою, оскільки за кожною процедурою мислення знаходиться тип соціального буття, діяльності людини у "знятому" вигляді. Окрім того, синонімічна спорідненість, але не тотожність вищезазначених термінів відображає процеси формування в античній свідомості множинності практик мислення. Герменевтика набула поширення у еллістичному періоді Античності. Олександр Македонський, а також інші римські імператори розширили межі Середземномор'я, до складу Римської імперії увійшли народи Сходу. Такі процеси потребували нових форм у державному управлінні, в економічних і соціокультурних відносинах, що й зробило актуальним уніфікацію та ідентифікацію богів та міфів, культів та ритуалів. Виникає традиція заміни імен чужих богів на імена власних богів. Передумовою для цього було співпадіння функцій відповідних богів. Так, стародавні греки використали ім'я Зевса для єгипетського Амона, Афродіти – для Астарті та Ісіді. Доба Античності щільно пов'язана з герменевтикою. У своєму русі "від міфу до Логосу" вони були водночас – й екзегетами, які прагнули відтворити акт створення світу; й герменевтами, які тлумачили знання, що були накопичені; й діалектиками, які розкривали цілісність світу, діалогічність його взаємозв'язків та відношень. На нашу думку, особливу увагу привертає положення російського дослідника Г.Майорова [4], що філософія одночасно сформувалася як софія – епістема – технема, тобто як сукупність трьох форм організації та розвитку знання. Так, Піфагор вважав філософію вищим висвітленням самостійних зусиль людини у досягненні істини, за межами яких залишається тільки те, чого не можна досягти без допомоги Божественної благодаті, останньої сфери буття, до якої людина "входить" за допомогою релігійних містерій. Філософія виступає як завжди відкритий і вільний рух людини поза межі власної свідомості, як її безперервне трансцендування.

Слід зазначити, що історичне і теоретичне в філософському й релігієзнавчому пізнанні надано тільки завдяки "герменевтичному колу" – поза історичною реконструкцією неможливою є побудова теорії й, навпаки, без

апріорного покладання структур теорії неможливо усвідомлення її історичних реалізацій. Кожна велика доба в філософії пов'язана з поверненням до джерел софійності, до екзистенціальної ситуації запитування людини про буття, про своє місце в ньому, про мету людського життя. Джерело софійності в структурах повсякденності, в соціокультурному бутті людини і соціуму, де й відбувається трансформація потреб в інтереси. Шлях інтерпретації в релігієзнавстві – це шлях від ідеї до поняття.

Ідея в соціокультурному бутті не є чимось завершеним, здійсненим, а головним її стрижнем виступає необхідність здійснення, реалізації, усвідомлення та розуміння. Доведення ідеї до розуміння й є її висвітленням у поняттях (концептах) або системах понять (концепціях). Поняття породжуються ідеями, але вони завжди виходять поза межі інтенції самої ідеї. Ідея – це дійсність, а поняття – розуміння ідеї. Людина постає людиною, коли переводить зовнішні плани власного буття на внутрішній рівень, робить їх відкритими для модифікацій. Так, відомий румунський релігієзнавець М.Еліаде зазначає, що знання міфу для людини архаїчного суспільства – це наближення до таємниці речей. Людина згадує та відтворює міфи, вона виявляється здатною повторити все те, що боги або герої вчинили на початку. Переживання міфу і проживання у міфі виявляється виходом із профанного часу і входженням до часу сакрального і, в такий спосіб, людина постає належною процесу відтворення світу.

Значно впливав на формування християнської традиції екзегези Аврелій Августин, який вбачав у правилах інтерпретації єдиний шлях для пошуків істинного смислу Біблії, а також вірний засіб для передачі його віруючим. Вочевидь, Августина цікавила не проблема розуміння як така, а створення доктрини екзегетики в межах формування церковної традиції, у якій й набуває значущості питання передачі Євангелія від Вчителя до апостола. Розуміння потребує мовчання для творчого переосмислення канонів та смислів культури. Мовчання перетворюється на розуміння, а смисл виступає як легкий дотик до істини. Розуміння знаходиться поза межами тлумачення, воно подібне спалаху, який створює сферу буття, вічності, трансцендентного. Тому, на думку Августина, можна причаститися до смислу – єдності серця і розуму, внутрішнього і зовнішнього. У смислі необхідно перебувати, смисл – онтологічно вкорінений феномен, що забезпечує цілісність, повноцінність й гармонію буття людини. Таким чином, розуміння у Августина виступає як онтологічний акт торкання до Бога, буття з Ним і буття в Ньому.

Кожна герменевтична процедура створює тропи (метафори, метонімії) або структури та стани свідомості, форми практики пізнання людиною себе самої. Річ – Бог висвітлюється багатьма тропами. Аврелій Августин усвідомлює розуміння як період й наслідуючи Аристотеля, тлумачить його як щось, що містить у собі й свій початок, й свій кінець, й протягність. У періоді розуміння божественне і людське поєднуються, а розум постає подвійно спрямованим – одночасно й до Бога, й до людей. Така подвійна спрямованість визначає складну практику споглядання смислу, його збереження, збільшення і втілення. Важливим є те, що спадщина Августина для становлення онтологічної парадигми розуміння й інтерпретації має велику значущість, причому його творчість шанується і в православ'ї, і в католицизмі, і в протестантизмі. Унікальність його творчості полягає в тому, що саме Аврелій Августин дав онтологічне розуміння сутності процесу Богопізнання, смислу буття з Богом у серці та розумі. Онтологічно чітка позиція сприйняття Бога як речі дозволила Августину в своєму

вченні не перейти у площину містицизму і гностицизму. Важливим також є соціальне значення його поглядів, оскільки його апології відіграли велику роль в інституалізації церкви, в розробці практики втілення смислу Божественного Одкровення у "тканину" світу. Аврелій Августин є визнаним фундатором філософії історії, його праця "Про град Божий" розкриває драму буття людського роду в його піднесенні від граду Земного до Божого Граду. В цілому, культура доби Середньовіччя характеризується культом Біблії й Божественного Одкровення – того слова, яке й міститься в Св. Письмі. Весь світ, все існуюче є вторинним у відношенні до Божого слова. Природа є символічним буттям, найнижчою формою розкриття Божественного Одкровення. Тільки в добу Ренесансу затверджується рівність Св. Письма і природи. У цей же час герменевтика сприймається як мистецтво перекладу текстів доби Античності на живу національну мову. Певний внесок зробила у становлення теорії інтерпретації Реформація. Визнання в якості джерела віри Св. Письма, пояснення принципу священства всіх віруючих, проведення Богослужіння рідною мовою віруючих, обґрунтування порятунку завдяки особистій вірі, переклади Біблії на національні мови – всі ці моменти вимагали нових принципів інтерпретації та критики біблійних текстів у відповідності з новими соціальними запитами і нормами.

Практичні завдання, що поставила Реформація, були вирішені Флацієм Іллірійським, який обґрунтував нові герменевтичні принципи. По-перше, дослідження тексту вимагало враховувати контекст слів; по-друге, мету тексту; по-третє, відношення частини до цілого. Але, розходження між античною герменевтикою і середньовічною ексегетикою знаходяться в сфері основ розуму, який пізнає і розуму, який причащає. Античний розум прагнув визначити хаос, впорядкувати його, репрезентувати як естетично значуще буття, а середньовічний розум – усвідомити предмет, що означало його причащення до всезагального творця. У першому випадку основою виступає політеїзм, у другому – монотеїзм. Іншими словами, йдеться про дві парадигми мислення, які мають тільки точки перетину. Принципова несумісність герменевтики і ексегетики постійно проявляється в межах динаміки релігії як соціокультурної інституції. Так, йдеться про боротьбу церкви з еретиками за чистоту догматів. Слово "ересь", на думку відомого російського філософа і богослова С.Булгакова, яку він обґрунтував у праці "Трагедія філософії", означає "вибір у бік односторонності, частини замість цілого" [1, с.312]. Герменевт знає богів, ексегет знає Бога. Герменевт прагне домовитися з силами світу, що й породжує магію, ритуали, обряди. Ексегет знає саме буття – Бога, прагне його милості, добра і Одкровення. Існує й інша важлива обставина, що пов'язана з використанням поняття "ексегетика" в західній – католицькій, протестантській і східній – православної християнських традиціях. Слід наголосити, що в дискурсі східно-православної традиції ексегетика не обмежується текстом Біблії, вона спрямована на набуття духовного досвіду, духовного прозріння. Шлях православ'я – це ісіхазм, шлях обоження, що передбачає "нескінченну" патристику. Саме ісіхазм надає принципові відмінності православної традиції від традиції католицької, яка найголовнішим завданням вважає працю з текстами Біблії. Така обставина й передвизначила переродження патристики у схоластику в західноєвропейському християнстві. Принциповою відмінністю православ'я від католицизму є зміщення свідомості. Відомий російський філософ С.Хоружий в праці "Про старе й нове" наголошує, що цей зсув свідомості висвітлюється в наступному: "за-

вдання та установки мислення: на місце установок Богопізнання встають установки Богоспілкування, прагнення до Бога як Живого і Особистого, тобто специфічні установки сфери особового буття" [5, с.291]. В такий спосіб, на відміну від античного мислення, християнська парадигма поставила в центр уваги спілкування, у якому чиста думка і душевно-духовне прагнення до Христа були єдиними. Західно-християнська парадигма мислення, що ґрунтується на тривалій традиції римського юридичного світогляду, центральною позицією зробила пізнання. Різниця між Богопізнанням і Богоспілкуванням проявилася як в історії церкви, так в побудові теорії інтерпретацій. Богопізнання є шляхом нескінченного гнозису, шляхом перманентного пошуку смислу існування Бога. Завершення доби Середньовіччя характеризується тим, що Богопізнання перетворюється в схоластику, в суперечки між реалістами, номіналістами, концептуалістами, які, фактично, поховали гносеологічну парадигму християнства. Закономірним є й зміщення у XIII–XIV ст. у бік пантеїзму, кабали, різноманітних окультних практик та містицизму. Історично феномен Ренесансу і Реформації неможливо усвідомити без розуміння кризи напряму Богопізнання, де церква звертається до античної спадщини для порятунку від ересей. Тлумачення Біблії опинилося в тупику, спасіння вбачали у природі як Божественному творінні. Шлях Богоспілкування пов'язаний з патристикою, зрощенням та втіленням Божественного смислу. У православ'ї головною є традиція "славити Бога", тобто йдеться про збереження, підтвердження та поновлення Богоспілкування, глобальної буттєвої орієнтації людини, яка була надана Св. Письмом. Богоспілкування – це свідство буття Бога, яке включене до буттєвої антропологічної перспективи й синергію обоження.

Висновки. Релігійність слід розглядати не в якості субстанційної характеристики тексту, але як його функціональну якість, що обумовлено "убудованістю" конкретного тексту до особливої системи відносин і комунікацій, які є приналежними до певного релігійного комплексу. Специфічною характеристикою релігійного тексту, на відміну від будь-яких світських текстів, є неможливість досягнення в процесі його побудови повноти і не протирич. Зміст релігійного тексту і його інтерпретації органічно пов'язані між собою, вони репрезентують певний теоретичний конструкт, що має складну динаміку й який визначається тільки при розгляді всієї сукупності можливих інтерпретацій і негачії всього специфічного для кожної з них. У процесі аналізу релігійного тексту актуальною є, перш за все, герменевтична (історико-культурна) інтерпретація як процедура розуміння, яка дозволяє максимально прояснити зміст релігійного тексту та виявити його смислові структури. Окрім того, в залежності від мети інтерпретатора, а також тих засобів, які він використовує, можливим є виділення буквального алегоричного, містичного й історично-критичного підходів до інтерпретації релігійного тексту, які розрізняються як рівнем глибини проникнення до смислових структур тексту, так і тими рішеннями, що стосуються проблеми кількості смислів у слові.

Список використаних джерел:

1. Булгаков С.Н. Трагедия философии / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. Т.1. – С. 312.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. /Г.-Г.Гадамер. – Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н.Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Ирмшер Й., Йоне Р. Словарь античности./И. Ирмшер, Р.Йоне. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
4. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические/ Г.Г. Майоров. – М.: Либроком, 2012. – 416 с. С. 43.
5. Хоружий С.С. О старом и новом / С.С.Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.

Л.Г. Конотоп

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ

The article reveals the meaning of interpretive practices in the aspect of the methodology of research the religious texts. Particular attention is paid to the texts that functioned in the period of Antiquity and the Middle Ages. The necessity of comparative analysis for hermeneutics and exegesis is substantiated. The peculiarities of interpretations of religious texts fit into the socio-cultural space of a particular age.

Key words: interpretation, text, methodology, religion, religion studies, man, society, exegesis, hermeneutics

L. G. Konotop

INTERPRETING THE TEXT AS A COMPONENT OF THE METHODOLOGY OF THE STUDY OF RELIGION

The article reveals the meaning of interpretive practices in the aspect of the methodology of research the religious texts. Particular attention is paid to the texts that functioned in the period of Antiquity and the Middle Ages. The necessity of comparative analysis for hermeneutics and exegesis is substantiated. The peculiarities of interpretations of religious texts fit into the socio-cultural space of a particular age.

Key words: interpretation, text, methodology, religion, religion studies, man, society, exegesis, hermeneutics

УДК 234.24

А.М. Костенко, канд. філос. наук

РОЛЬ ТА МІСЦЕ ВІРИ У ПРОЦЕСАХ РЕЛІГІЙНИХ НАВЕРНЕНЬ

У статті на підставі аналізу наукових теорій, присвячених релігійному наверненню, обґрунтовано, що: а) у психологічному плані релігійна віра завжди пов'язана з сильним емоційним фоном, який супроводжує відчуття інтелектуальної впевненості в існуванні вищої сили; б) навернення є постійним і основним виміром релігійної віри, яке фіксує її динамічний характер; в) найважливішою характеристикою віри виступає її "вольовий" вимір, який виражається в схильності людини підпорядковуватися в своїх діях вимогам віри; г) релігійне навернення спричиняє зміну ставлення людини до життя, і цей новий настрій є сталим і сильним, хоча індивідуальні відчуття в ньому можуть змінюватись.

Ключові слова: релігійна віра; релігійне навернення; релігійний досвід; теорії релігійного навернення; раціональність; ірраціональність.

Релігійна складова людського життя в загальному розумінні – це віра в існування сакрального світового порядку і в те, що наше найвище благо – пов'язати з ним своє існування. Віра є основним компонентом релігії, оскільки вона є джерелом і способом її існування. Релігійна віра діє як єдина цінність і створює основи орієнтирів психіки людини. У структурі віри всі психічні явища отримують релігійний зміст. Попри очевидну реальність предмета віри для себе, суб'єкт не може раціонально довести його істинність, що не скасовує його впевненість у вірності своїх суджень.

Релігійну віру неможливо довести та дослідно обґрунтувати. Вона спрямована на об'єкт, який має статус сакральності. За своєю сутністю релігійна віра не є статичною, вона доволі динамічна, рухлива й одночасно цілісна та всеосяжна. Релігійна віра переважно пов'язана з чуттєвим, образним сприйняттям об'єкта.

Людина не народжується вірянином, але стає таким у певний момент свого життя. Для різних людей цей процес відбувається по-різному: наприклад, через екзистенційну тривогу, пов'язану зі смертю, або завдяки тривалим роздумам, переосмисленню цінностей. Залучення людини до релігійної традиції називається релігійним наверненням. Навернення може бути переходом від невіри до глибокої та активної віри або з однієї релігії до іншої.

Релігійне навернення відбувається внаслідок нового релігійного досвіду людини. Як правило, релігійний досвід розуміється, як сукупність релігійно маркованих почуттів та досвіду, таких як відчуття гріховності, покаяння, втіхи, божественної присутності, одкровення, тобто тверджень, які легітимно існують в рамках релігійної парадигми, але які не мають такого виключного положення в світському середовищі. Отже, релігійним досвідом можна вважати будь-які психологічні стани, пов'язані зі сповіданням будь-якої релігії.

У науковій літературі феномен віри та її набуття через навернення визнається різними дослідниками як значущий психологічний факт і розглядається в роботах Б. Братуся, Ю. Борункова, Р. Грановської, А. Козирєвої, В. Москальця, О. Предко [6], Д. Угриновича, В. Джеймса [4], А. Забіяко [5], Є. Ариніна [1], Є. Торчинова [8], С. Грофа [3] та ін.

Але сам процес релігійних навернень як шлях збереження й відтворення релігії описаний у літературі значно менше і тому становить неабиякий інтерес для дослідження.

Виходячи з вищесказаного, **метою цієї роботи** є розгляд ролі віри в процесах релігійних навернень.

Об'єкт роботи – віра, як чинник релігійних навернень.

Предметом роботи є розгляд ролі віри у процесах релігійних навернень.

Психологічні чинники релігійної віри створюють певну концептуальну матрицю. Кожний такий чинник має свою функціональну специфікацію; проте всі загалом вони вибудовують цілісну релігійну особистість. Дослідник розглядає віру в контексті індивідуального релігійного досвіду та процесу навернення. Проте релігійний досвід, релігійна віра є складовими концептами релігійності людини, завдяки їм здійснюється процес навернення, тобто вони дозволяють зрозуміти механізм навернення, виступають його структурними елементами.

Філософи, особливо прагматичного спрямування, неодноразово відзначали наявність емоційного фону, який супроводжує впевненість в тому або іншому стані речей. У найзагальнішому вигляді цей фон характеризує внутрішнє задоволення, душевний спокій і комфорт. Невпевненість, навпаки, супроводжується занепокоєнням і невдоволенням. Однак у разі, коли йдеться про віру релігійну, до загального емоційного фону приєднуються декілька суттєвих доповнень.

Велике значення в процесі формування релігійної віри відіграють такі процеси як наслідування та ідентифікація. Зазвичай під наслідуванням (імітацією) розуміється засвоєння індивідом способів поведінки на підставі спостереження за оточуючими, тобто це, власне, цілеспрямоване відтворення манер, вчинків і звичок інших людей. Натомість ідентифікація – емоційно обумовлений процес ототожнення себе з іншою людиною, внаслідок чого засвоюються моральні норми, цінності, настанови й способи поведінки цієї людини, відбувається включення їх у власний внутрішній світ. Ідентифікація передбачає наявність сильного емоційного зв'язку між індивідом і людиною, роль якої вона на себе приймає, з якою вона себе ототожнює. При цьому, якщо та чи інша поведінка з певних причин регулярно викликає

позитивні емоції, вона стає "бажаною для індивіда", отже, таким чином формується відповідний мотив [1].

Людина, що вірить в наявність певних сакральних об'єктів, встановлює інтенціональний зв'язок із об'єктом власної віри, який може бути охарактеризований через психологічну залежність від уявного героя, духа, бога і т.і. Інтенціональний зв'язок, який передбачає стан очікування, не передбачає при цьому існування об'єкта віри. Сама ж релігійна віра або віра в реальне буття релігійної сутності повною мірою компенсує проблематичність об'єкта інтенції: релігійний суб'єкт в самому акті віри затверджує буття даних об'єктів принаймні для себе. Тим самим він відчуває не лише душевний комфорт, який характеризує і, наприклад, віру гносеологічну, але й піднесене відчуття залучення до Абсолюту.

У літературі, присвяченій досліджуваному питанню, можна зустріти безліч варіантів пояснення і призначення почуття релігійного навернення, починаючи від теологічних концепцій і закінчуючи антирелігійними та надто детерміністськими теоріями.

Що стосується перших, то вони не можуть бути викладені концептуальною мовою науки. Серед наукових пояснень цікавою видається гіпотеза відомого психолога П.В. Симонова. З його точки зору емоції відіграють важливу роль в адаптаційному механізмі людської діяльності. Їх функція полягає в компенсації інформації, якої бракує для прийняття рішень. У ситуаціях, коли доводиться робити вибір в умовах недостатньо проясненої ситуації, емоції допомагають вийти зі стану "буриданового осла" і прийняти, якщо й не оптимальне, то швидке і можливо рятівне рішення (у тому числі таке, що пов'язано з пошуком нової інформації).

П.В. Симонов вказує на те, що в емоційному відношенні маркуються саме ті уявлення, які мають велике значення для людської життєдіяльності, але при цьому не отримують однозначного обґрунтування [7].

Виходячи з подібних міркувань слід визнати, що релігійні переконання людини, які впродовж тисячоліть мали центральне значення для виживання людства, повинні були знайти граничне емоційне навантаження. Власне про такий вищий емоційний статус почуттів, які супроводжують релігійне сходження до Абсолюту, говорять свідчення святих, містиків і пророків. Про це ж свідчить релігійне мистецтво, яке за загальним визнанням деяких фахівців знаменує вершину людського духу.

Цікаво в зв'язку з цим звернутися до концепції знаменитого психолога і філософа Е.Фромма, який запропонував розрізняти раціональний та ірраціональний типи віри. Зокрема, під ірраціональною вірою він розумів "віру в людину, ідею або символ, що бере початок не у власному досвіді мислення і почуттів людини, а засновану на емоційному підкоренні ірраціональному авторитету" [9]. Фромм, тоді як віра раціональна "навпроти, є твердою переконаністю, заснованою на плідній інтелектуальній і емоційній діяльності" [9]. Природно, що релігійна віра повинна бути охарактеризована, як віра більшою мірою ірраціональна, а тому і емоційно закріплена. "У західному світі, – додає Е.Фромм, – кульмінаційна віра була виражена релігійною мовою в іудеохристиянській релігії" [9].

Можна вважати, що найважливішою особливістю релігійної віри є найбільш насичений із можливих емоційний фон, який супроводжує прояви релігійної віри в людській психіці. Психологія, відокремившись від філософії, практично відразу почала робити спроби збагнення сутності релігії шляхом розкриття таємниць релігійної душі. Однією з найвідоміших стала інтерпретація Зигмунда Фрейда ("Тотем і табу" (1913), "Мойсей й монотеїзм" (1939), яка дала імпульс до формування нової

традиції. Власне релігійна віра неодноразово була предметом психологічних досліджень.

Центральним поняттям психологічних інтерпретацій з необхідністю стає релігійний досвід, який розглядається як варіант досвіду психічного, однак забарвленого в релігійні тони. Зокрема Густав Юнг підкреслював значущість двох аспектів віри, які перетворюють її на віру релігійну. Йдеться про відчуття "нумінозного" і особисту довіру до об'єкта віри: "усяке віровчення ґрунтується, з одного боку, на досвіді нумінозного, а з іншого – на відданості, вірності, довірі до певного чином відчутих впливів нумінозного і до подальших змін свідомості. Разючим прикладом такого впливу може служити навернення апостола Павла. Можна сказати, що "релігія" – це поняття, що означає особливу установку свідомості, зміненої досвідом нумінозного" [10].

У юнгівському визначенні сутності вчення, заснованого на вірі, на перший план висуваються центральні концепти психологічної інтерпретації – поняття релігійного досвіду, зміненої свідомості, відчуття нумінозного. Специфіка подібного розуміння релігійної віри полягає в новому розумінні сутності релігії. Зміщення теологічного дискурсу в психологічну площину перетворює релігію на деяку форму кодифікації певних психічних імпульсів. Сам Юнг із цього приводу пише наступне: "Віровчення є такими, що кодифікують і догматизують форми первинного релігійного досвіду" [10].

Подібне розуміння релігії не лише позначається на переосмисленні релігійної віри, але й суттєво трансформує уявлення про місце релігії в цілісності культурного досвіду. Юнг пише: "Те, що у нас заведено називати "релігією", в такій мірі є підробкою, що я часто запитую самого себе: чи не виконує такого роду "релігія" (я вважаю за краще називати її віровченням) важливу функцію в людському суспільстві? Безперечно мета заміщення – поставити на місце безпосереднього досвіду певний набір придатних символів, підкріплених твердиною догмата і ритуалу. Католицька церква підтримує їх всім своїм незаперечним авторитетом, протестантська церква (якщо цей термін ще можна застосовувати) на полягає на вірі та євангельській благоді. Доки ці два принципи працюють, люди надійно захищені від безпосереднього релігійного досвіду. Навіть якщо щось подібне із ними та трапиться, вони можуть звернутися до церкви, де їм пояснять – чи прийшов цей досвід від Бога або від диявола, прийняти його або відкинути" [10].

У концептуалізації Юнга дослідник стикається не просто із новим поглядом на сутність релігійної віри, а й присутній при своєрідному концептуальному повороті. Із області теологічного, тобто з області досліджень зв'язків сакрального і земного, віра переміщується в область психічного, в якій отримує "прописку" і нумінозне як таке. Подальша розробка теми релігійної віри відбувається, як розробка теми саме психологічної та подібна тенденція характерна для робіт не лише середини, але і всієї другої половини ХХ століття.

Можливо найхарактернішою в зв'язку з цим є теорія американського психолога С.Грофа, який пов'язав основні догматичні положення відомих релігійних систем з фазами перинатального існування людини. На думку Грофа "спогади" плоду і новонародженого немовляти, витиснені в підсвідомість, складають своєрідний базис психіки (а тому та основних поведінкових стереотипів) дорослої людини взагалі та зокрема його релігійних переконань. У своєму дослідженні областей людського несвідомого С.Гроф виділяє чотири так звані пери

натальні матриці, які пов'язує з різними моментами перинатального життя:

Перинатальна матриця I: початкова єдність із матір'ю (внутрішньоутробні переживання [вболівання] до початку пологів).

Перинатальна матриця II: антагонізм із матір'ю (перейми в закритій матці).

Перинатальна матриця III: синергізм із матір'ю (проштовхування через родовий канал).

Перинатальна матриця IV: відокремлення від матері (припинення симбіотичного існування із матір'ю і формування нового типу відносин) [3].

Кожна матриця "відповідальна" за певні елементи релігійної символіки, втілення якої автор концепції вбачає в найрізноманітніших релігійних традиціях. Релігійна віра в такому разі може бути зведена до генетично виправданої прихильності суб'єкта до певного символічного відбивання несвідомих областей власної психіки. Джерела даної концепції можна знайти вже в творчості Г.Юнга, який указував на зв'язок релігійного догматизму із люд-людською психікою: "Догмат представляє душу повніше за теорію, бо остання виражає і передавати живу істоту абстрактними поняттями, догмат же зда виражає життєвий процес несвідомого у формі драми розкриття, жертвопринесення і спокутування" [10] формулює лише зміст свідомості. Більш того, теорія повинна

Послідовник С.Грофа – Є.А.Торчинов продовжує розвиток психологічної парадигми в релігієзнавстві та однозначно пов'язує сутність релігії з особливостями функціонування людської психіки: "не мудруючи лукаво і не віддаляючи неминуче, відразу ж заявимо, що вважаємо саме релігійний досвід фундаментальною основою феномена релігії як такого, саме його ми розглядаємо як першоелемент релігії з усіма її віруваннями, догматами та інститутами. Або, що буде точніше, ми вважаємо, що в основі релігії лежать часом глибинні, часом і більш поверхневі психічні переживання або стани, які пізніше, в межах традиції, що вже склалася, можуть кваліфікуватися як релігійний досвід" [8, с. 11].

В. Джеймс вважав, що релігійний досвід містить у собі достатньо широкий спектр феноменів, зокрема, навернення, молитву, містицизм тощо. Він висловив свою впевненість у реальності існування містичних станів, а також прагнув довести велике значення містики, тому що "всі корені релігійного життя, як і його центр, ми повинні шукати у містичних станах свідомості" [4]. На його думку, релігійний досвід безпосередньо пов'язаний із цариною містичного. Є.Торчинов [8] також визнає релігійний досвід основою релігії, і визначає цим поняттям сукупність усіх психічних станів, що пов'язані зі сповіданням будь-якої релігії. Зокрема, до них належать переживання, навернення, почуття гріховності, каяття, втіхи тощо. Водночас, він стверджує, що містика постає визначальною частиною релігійного досвіду: "Під релігійним досвідом ми будемо розуміти ті переживання і стани свідомості, які, зазвичай, відносяться до релігієзнавством до галузі містики і які є об'єктом достатньо прискіпливої уваги з боку представників глибинної психології, перш за все, К. Юнга і американських трансперсональних психологів С. Грофа, К. Вілера та ін." [8, с. 32].

Зрештою, зусилля психологів і учених, що симпатизували психологічній інтерпретації релігії, зробили істотний внесок у розуміння релігійної віри. Констатація цього факту не повинна примусити дослідника закрива-

ти очі на суттєве спотворення автентичного релігійного змісту, який вкладала в поняття віри теологія і сама релігійна свідомість. Втім, зміна уявлень про сутність релігійної віри відбивала й ті революційні зміни, які відбулися в розумінні сутності самої релігії.

Висновки. Підбиваючи підсумки зробленого аналізу ролі і місця віри у процесах релігійних навернень, треба зупинитися на тих центральних моментах, без яких уявлення про предмет дослідження буде не повним. У психологічному плані релігійна віра завжди пов'язана з сильним емоційним фоном, який супроводжує відчуття інтелектуальної упевненості в існуванні вищої сили, відповідальної за космічний лад і що існує стан речей у навколишньому світі.

Постійним і основним виміром релігійної віри є навернення, яке фіксує її динамічний характер. Тому віра не є статичною константою, а знаходиться у постійному процесі поглиблення. Навернення як вимір віри є не стільки одноразовим актом, скільки процесом. Воно означає зміну способу мислення і зміну позиції, що стає видимою, актуалізованою.

Найважливішою характеристикою релігійної віри виступає її "вольовий" вимір, який виражається в схильності релігійної людини підкорятися в своїх діях вимогам віри. Підставою життєдіяльності людини, яка пережила процес навернення – стає уявлення про відповідальність перед об'єктом віри, а релігійні імперативи сприймаються нею як категоричні приписи.

Труднощі вивчення релігійних навернень пов'язані з неможливістю повноцінного перекадру в внутрішніх переживань особистості на мову наукових понять або навіть повсякденного спілкування. Ефект від релігійного навернення полягає в тому, що воно спричиняє зміну ставлення до життя, і цей новий настрій є сталим і сильним, хоча індивідуальні відчуття в ньому можуть змінюватися. Іншими словами, особа, яка пройшла навернення, досягає певного релігійного стану і прагне внутрішньо пристосуватися до нього, а не відхилитися, незалежно від того, наскільки ступінь її релігійного ентузіазму коливається.

Список використаних джерел:

1. Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: [монография] / Е. И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1998. – 295 с.
2. Вододіли секуляризації / Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації. – Вінниця, ТОВ "Нілан-ЛТД", 2015. – 239 с.
3. Гроф С. Области человеческого бессознательного: Данные исследований ЛСД / С. Гроф; [Пер. с англ.]. – Москва: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1994. – 273 с.
4. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Уильям Джеймс; общ. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. – М.: Наука, 1993. – 431 с.
5. Забияко А. Психологический анализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда / Андрей Забияко // Вестник МГУ. Сер. "Философия". – 1995. – № 2.
6. Предко О. Психология религии: стан і перспективи розвитку [Електронний ресурс] : Українське релігієзнавство. – 2005. – № 33. – С. 67-77.
7. Симонов П. В. Потребностно-информационная теория эмоций / П.В. Симонов // Вопросы психологии. – 1982. – № 6. – С. 44-56.
8. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния // Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1997. – 384 с. – ISBN 5-88389-001-6.
9. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики [Электронный ресурс] / Пер. с англ. и послесл. Л. А. Чернышевой. – Режим доступа: http://cpp-p.ru/wp-content/uploads/2015/05/Fromm_E%60rih__CHelovek_dlya_sebya.pdf
10. Юнг Г. Психология и религия [Электронный ресурс] / Пер. с англ. А. М. Руткевича. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Yung/psih_rel.php

Надійшла до редколегії 15.10.17

А.М. Костенко

РОЛЬ И МЕСТО ВЕРЫ В ПРОЦЕССАХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБРАЩЕНИЙ

В статье на основании анализа научных теорий, посвященных религиозной обращению, обосновано, что: а) в психологическом плане религиозная вера всегда связана с сильным эмоциональным фоном, который сопровождает ощущение интеллектуальной уверенности в существовании высшей силы; б) обращения является постоянным и основным измерением религиозной веры, фиксирующей

еще ее динамический характер; в) важнейшей характеристикой веры выступает ее "волевое" измерение, которое выражается в склонности человека подчиняться в своих действиях требованиям веры г) религиозное обращение вызывает изменение отношения человека к жизни, и этот новый настрой является постоянным и сильным, хотя индивидуальные чувства в нем могут меняться.

Ключевые слова: религиозная вера; религиозное обращение; религиозный опыт; теории религиозного обращения; рациональность; иррациональность.

A. M. Kostenko

ROLE AND PLACE OF FAITH IN THE PROCESSES OF RELIGIOUS CONVERSION

In the article, based on an analysis of scientific theories devoted to religious conversion, it is justified that: a) psychologically, religious faith is always associated with a strong emotional background that accompanies a feeling of intellectual confidence in the existence of a higher power; b) treatment is a constant and basic measure of religious faith, fixes its dynamic character; c) the most important characteristic of faith is its "volitional" dimension, which is expressed in a person's tendency to obey the requirements of faith in his actions; d) religious conversion causes a change in the person's attitude to life, and this new attitude is permanent and strong, although the individual feelings in him can vary.

Key words: religious faith; religious treatment; religious experience; theory of religious conversion; rationality; irrationality.

УДК 159.9.019:2-1

Є.В. Нетецька, канд. філос. наук

РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ ЯК ПРОДУКТ ПІДСВІДОМОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ

Стаття присвячена аналізу ролі символу в людській психіці в концепції К.-Г. Юнга. Необхідність аналізу місця символу в підсвідомості людини обумовлена розробкою нової методології в дослідженні даного поняття. Метою статті є виявлення архетипів в підсвідомості людини як закономірності психіки. Акцентовано дослідницьку увагу на розшифровці сновидінь як джерелі первісних думок людини.

Ключові слова: підсвідомість, свідомість, сновидіння, архетип, символ, релігія.

Актуальність теми. Сучасний етап існування людської цивілізації характеризується втратою архаїчних цінностей і зменшенням рівня релігійності. Попри всі ці процеси, тяжіння до надприродного та єднання з божеством залишилися елементом людської підсвідомості [3]. К.-Г. Юнг був одним із перших психологів, хто досліджував підсвідомість та її акти. Саме він визначив, що з-поміж усіх методів її вивчення, найбільш актуальним є тлумачення сновидінь. З точки зору вченого, при гіпнозі відбувається нав'язування пацієнту волі лікаря, в той час, як у сновидіннях зашифровані символи, розтлумачивши які, можна отримати доступ до підсвідомості. Оскільки символи є продуктом підсвідомості, юнґіанська концепція не потребує доказів своєї актуальності.

Ступінь розробленості теми. Проблема символу є актуальною темою сьогодення і є предметом дослідження в міждисциплінарному плані. В роботах К.-Г. Юнга досліджується зв'язок свідомості, її символічної природи з "архетипами" і "колективним несвідомим". Г. Юнга досліджується зв'язок свідомості, її символічної природи з "архетипами" і "колективним символом", "Філософія і алхімія" запропоновано методологію, яка дозволяє досліджувати процес символізації та доводиться значення архетипу.

В ґрунтовних працях "Людина й її символи", "Архетип і символ", "Філософія і алхімія" запропоновано методологію, яка дозволяє досліджувати процес символізації та доводиться значення архетипу як основи для підсвідомості. У праці російського дослідника В. Лейбіна "Фройд, психоаналіз і сучасна західна філософія" проведено дослідження впливу концепцій З.Фрейда на концепцію К.-Г. Юнга. Порівняльний аналіз концепцій К.-Г. Юнга і З. Фрейда наведено у статті відомого російського дослідника А. Руткевича "Життя і погляди К.Г. Юнга". Детальне дослідження спільних і відмінних рис міфів народів світу надається у праці видатного російського вченого Є. Мелетинського "Поетика міфу".

Метою статті є аналіз основних аспектів походження символу як продукту людської психіки. Для досягнення поставленої мети передбачається вирішення таких завдань:

- здійснити аналіз концепції підсвідомого К.-Г. Юнга;
- дослідити роль архетипів у формуванні символів;
- з'ясувати причини виникнення символу в людській психіці.

К.-Г. Юнг був переконаний, що кожна людина має "стародавні" думки, які проявляються у сновидіннях у вигляді архетипів. Архетипи являють собою образи, що відображають витокові потреби людини, пов'язані з інстинктами. Наприклад, кожна людина, незалежно від рівня релігійності на підсвідомому рівні, шукає відповіді на питання вічності, питання про Бога, що генерує певний архетип. В такому випадку атеїсту може наснитися сон на релігійну тематику. Відповідно до концепції К.-Г. Юнга, переконавшись, що сновидець не вірить у Бога і не оперує релігійними канонами, але має у підсвідомості архетип, який у вигляді символів закодовано у сновидіння. В результаті його розтлумачення стане зрозумілим потяг підсвідомості атеїста до визначення свого місця в світі та решта відомостей, які є наявними, зважаючи на його контекст та особистісні риси сновидця.

К.-Г. Юнг був переконаний у наявності в чоловічій підсвідомості жіночого початку – "аніми", а в жіночій чоловічого – "анімуса". Це положення є важливим для тлумачення сновидінь. Аніма і анімус проходять через чотири стадії розвитку. На першій – вони знаменують фізичну силу, на другій ініціативу і здатність до планування, на третій означають слово, яке часто реалізується у сновидінні, у вигляді релігійного діяча чи викладача, на четвертій – реалізуються як смисл. Аніма і анімус є відображенням співвідношення підсвідомості зі свідомістю [5].

Аналізуючи велику кількість сновидінь, К.-Г. Юнг визначив їх закономірності. Міфологічні риси сновидіння не є співпадінням, що обумовлено мисленням архаїчних людей. Підсвідомість генерує символи, які пов'язані з віруваннями та ритуалами первісних людей. Видатний австрійський психіатр З. Фройд називав їх "залишками старовини" та наголошував, що вони є такими стародавніми елементами психіки, які впливають на підсвідомість і визивають "історичні асоціації" [1]. На основі тлумачення сновидінь, К.-Г. Юнг виявив спільну схему, яку означив як "процес індивідуації" – процес духовного росту. А центр, який впливає на індивідуцію психолог називав "самістю" [7].

В контексті двовимірності психіки, її свідоме та підсвідоме, варто зазначити, що жодна інформація, яка проходить через людську психіку не зникає, вона переходить у підсвідомість. Більшість людей не замислюється над традиціями, яких дотримується. Учень К.-Г. Юнга Дж. Гендерсон вважав, що символічність

святкування Різдва закладена на підсвідомому рівні: "У це свято назовні виплескуються наші почуття з приводу міфологічного народження дитини-напівбога, навіть, якщо ми і не віримо в непорочне зачаття Христа або взагалі, не є віруючими" [7, с. 74]. Вчений переконаний, що в підсвідомості людей важливе місце посідає символіка відродження, яка проявляється у вигляді архетипів. Наприклад, смисл Великодня зводиться до архетипу смерті й відродження. Ця тема є популярною у світових міфологіях та відтворюється у вічно повторюваних міфах. Особливістю християнського канону є завершеність ідеї смерті-воскресіння, яка полягає в тому, що Ісуса Христа розпіяли і він воскрес один раз і назавжди. У вигляді компенсації необхідності вічного повторення у християнстві має місце ритуал з писанками. Мова йде не про тотожність християнських язичницьких ритуалів, але про існування архаїчних думок у підсвідомості. Паралелі у міфах народів світу і казках не є перебиранням традицій однієї культури в іншої. Це є нічим іншим, як несвідомими потягами людини до архаїчних коренів, закладених у підсвідомості.

К.-Г. Юнг вважав за необхідне вивчати міфологію, релігійні канони і казки для тлумачення сновидінь. До кожного пацієнта він підходив з "чистого аркушу", щоб уникнути стереотипності у діагностиці. Юнгівське вчення критикували через відсутність чіткої структури, проте його учні та послідовники переконані, що саме її відсутність і дозволяє якнайкраще дослідити підсвідомість, уникнути підтасовування фактів під власну концепцію.

К.-Г. Юнг вважав, що відрив людини від інстинкту формує свідомість, яка може тяжіти до культури або її заперечувати, в той час як інтуїція породжується природою і тяжіє до неї. Таким чином, оскільки сучасна людина характеризується розширенням свідомості, інтуїція відходить на другий план, що породжує емоційну порожнечу. В процесі дорослішання інтуїція дедалі більше втрачає свої позиції, тому будь-яка проблема несе потенціал розширення свідомості, але разом з тим, втрачається дитяча неусвідомленість і віра в природу. З точки зору К.-Г. Юнга, саме ця необхідність є психічним актом того значення, яке є основою християнства. Мається на увазі біблійний сюжет гріхопадіння, де поява свідомості розглядається як прокляття. Після гріхопадіння людина вимушена вирішувати свої проблеми, що стимулює появу свідомості, розвиток інтуїції, яка є аналогом інстинкту. Але інтуїція є несвідомим цілеспрямованим розумінням важкої ситуації, в той час, як інстинкт є імпульсом для здійснення дії. Й інтуїція, й інстинкт закладені в підсвідомість, яка містить апріорні вроджені форми інтуїції – архетипи. Інтуїція приводить архетип у дію. Інстинкти, у поєднанні з архетипами, утворюють "колективне несвідоме", яке складається з універсальних елементів підсвідомості. Архетипи подібні інстинктам, адже не мають нічого спільного з індивідуальністю, вони визначають одне одного. Тому людина схильна до інстинктивного більше, ніж вважається. Людина навчилася маскувати свої інстинктивні потяги у цілеспрямовані та осмислені дії, але це не змінило її природи.

Архетип є сприйняттям самого себе як "автопортрет" інстинкту. Несвідоме, за посередництвом архетипу, визначає форму і напрям інстинкту. К.-Г. Юнг вважав, що типові образи, які є основою міфології, несвідомо виникають у первісних людей. Визначним є те, що з розвитком свідомості, ці образи не зникають, вони переходять у підсвідомість і маніфестують себе через сновидіння. Міфологічні прообрази складають архетипи, які являють собою "колективне несвідоме" [3].

Колективне несвідоме складається із суми інстинктів і архетипів. Йдеться про взаємозв'язок між інстинктами,

інтуїцією і архетипами. І цей зв'язок є природним, адже всі ці акти породжені підсвідомістю. На перший погляд здається, що архетипи відносяться до індивідуального несвідомого, адже все колективне складається із суми індивідуального, але вчений вважав, що особливість колективного несвідомого полягає у наявності спільних образів та уявлень у підсвідомості. Індивідуальне несвідоме містить більше оригінального, чому сприяє власний досвід, воно складається з комплексів, в той час, як колективне містить тільки закономірне та спільне, складається з архетипів.

Поняття "архетипу" є основою ідеї про "колективне несвідоме", що вказує на існування особливих форм психіки, які мають свої закономірності.

Ідея "колективного несвідомого" полягає в тому, що у людини є дві психічні системи: перша – це психіка, яка має особистісний характер і система "колективного несвідомого", яка складається з архетипів і є спільною у всього людства.

К.-Г. Юнг зазначає, що незважаючи на той факт, що колективне несвідоме позбавлене індивідуального характеру, для його визначення варто переконатися у відсутності кріптомнезії – неусвідомленого повторення вже почутих думок. Яскравим прикладом кріптомнезії є неусвідомлене повторення в праці Ф. Ніцше "Так казав Заратустра" тих фактів, що були у вахтовому журналі, який він читав у дитинстві [7].

Відповідно до концепції К.-Г. Юнга, людську психіку треба розглядати у двох вимірах. Важливо вірно діагностувати архетипи і не плутати їх з індивідуальним несвідомим. Прикладом суперечливості індивідуального несвідомого з колективним, є картина Леонардо да Вінчі "Свята Анна з Дівою Марією і Христом". З. Фройд тлумачив цей витвір мистецтва, входячи з того, що у Леонардо було дві матері, що не могло не вплинути на його підсвідомість. К.-Г. Юнг вважав, що Свята Анна була бабусею Христа, тому інтерпретація З. Фрейда є помилковою. Хоча, він не відкидає мотив подвійної матері як архетип, але все таки зупиняється на мотиві подвійного походження – земного і небесного. Цей архетип має коріння ще у стародавньому Єгипті, коли фараон вважався і людиною, і богом, що означає подвійне народження. Цей мотив К.-Г. Юнг знаходить й в християнстві, акцентуючи на подвійному народженні Христа, який народився вдруге, під час хрещення у річці Йордан [7].

Мотив подвійного народження зазнав трансформації у різних релігіях, але цей архетип є наявним для всіх людей, незважаючи на їх релігійну ідентифікацію. Він реалізується, наприклад, через дитячі фантазії про несправжність батьків. Необхідність у проведенні обрядів ініціації теж пов'язана з ідеєю "другого народження". Людина, яка бере участь у обрядах, на підсвідомому рівні тяжіє до надприродного, до уподібнення божеству.

К.-Г. Юнг визначав релігію як спостереження за нумінозним, тобто за динамічним існуванням або дією, що пов'язано з несвідомим актом волі. В такому випадку, людина скоріше жертва, аніж творець нумінозного. Нуміозне визиває зміни у свідомості. Виходить, що тяжіння до релігії закладене у підсвідомості, що проявляється у спостереженні за могутніми динамічними факторами – духи, боги, демони тощо [6].

З точки зору К.-Г. Юнга, будь-яке віровчення базується, по-перше, на досвіді нумінозного, а по-друге, на вірності та довірі до його випробуваного впливу: "Можна сказати, що "релігія" – це поняття, що означає особливу установку свідомості, зміненої досвідом нумінозного" [6, с. 210]. Віровчення являють собою догматизовані форми першопочаткового релігійного досвіду. Практика першопочаткового досвіду перейняла харак-

тер ритуалу. Отже, і релігія, і віровчення, і ритуал є закономірностями, яких потребує людина на підсвідомому рівні. Визначним є вплив релігії на натовп. У натовпі відбувається вивільнення динаміки колективної людини – вона знаходить втіху, почувається захищеною, сходяться на нижчий інтелектуальний рівень.

До людської психіки варто підходити як до колективного, адже самі ці неусвідомлені потяги впливають на свідомість людини. Аналізуючи свідомість у контексті натовпу, К.-Г. Юнг констатує, що "делікатна і розумна істота може перетворитися в маніяка або дикого звіра" [6, с. 211]. Мова йде про два

моменти впливу натовпу – людина відчуває себе нахненною, а з іншого боку, відбувається вивільнення її найгірших характеристик, шляхом реалізації інстинктів. В той час, як у повсякденному житті сучасної людини відбувається їх маскуваність та адаптація до культури.

В основі ідеї натовпу знаходиться сила навіювання, яка має місце і в релігії. К.-Г. Юнг вважає, що релігія використовує ідею безсмертної душі, що є в основі архетипу, тому релігія є не тільки колективним несвідомим й під час масштабних релігійних зібрань (меса, богослужіння, масова медитація тощо) свідомість визначає колективне несвідоме, людина перетворюється на частину натовпу, нею управляють інстинкти.

Релігійні відголоски знайшли своє відображення у повсякденному житті людини. Наприклад взаємне побажання гарного дня є нічим іншим, як умиловивленим долі. Або преклоніння перед авторитетною людиною з непокритою головою тлумачиться як довіра, пропозиція незахищеної голови. К.-Г. Юнг вважав, що релігія має на меті заміщення – "поставити на місце безпосереднього досвіду якийсь набір придатних символів, підкріплених твердиною догмату і ритуалу" [6, с. 212]. Церква, перш за все, має терапевтичну функцію. Особливо це стосується католицької церкви, яка прагне збільшувати свій авторитет.

Проте, найбільший вплив на підсвідомість має не церква як інституція, а догмати (що є характерним не тільки для християнства, але й язичництва). Якщо релігійна теорія є абстрактною і раціональною, то догмат, за посередництвом образу, виражає щось ірраціональне. Оскільки психіка теж є ірраціональною, такого роду факти краще передаються в образній формі. Догмати мають спільні елементи, які відображають первісну підсвідомість. Оскільки вони є продуктом несвідомого, то висвітлюють життєвий процес у формі драми, спокути, жертвоприношення і каяття. К.-Г. Юнг зазначав, що сучасне віровчення є "підчищеним" від індивідуальних пороків досвіду, але саме індивідуальний досвід являє собою життя. Отже, цим положенням можна пояснити відтік віруючих із католицизму або православ'я у протестантизм.

Підсвідомість потребує у проявах індивідуального релігійного досвіду – у архетипах. Архетипи являють собою форми і образи, які є основою підсвідомості, є автохтонними індивідуальними продуктами несвідомого. Архетипи передаються без певної традиції, вони закладені у підсвідомості. Необхідність людини у релігії пояснюється наявністю архетипів, які пов'язані з необхідністю утвердження себе в цьому світі. Тому важливо розглянути один із витокових архетипів – умовно назовемо його "героїчним архетипом". Так, Дж. Гендерсон вважав, що їх основа корениться у героїчних міфах, свідченням чого є певні закономірності: наприклад, всі герої були народжені у бідній родині, мали надзвичайні сили та боролися зі злом. Також спільною рисою образу героя є впадіння в гординю і смерть через зраду, в результаті героїчної жертви [2]. Ці всі риси є спільними

для міфології різних регіонів світу, навіть тих, які не були пов'язані між собою.

Міфологічні персонажі-герої символічно позначають цілісність психіки. Тому, їх роль полягає у розвитку індивідуальної самосвідомості, усвідомлення своїх сильних і слабких сторін для подолання важких ситуацій у житті. Дж. Гендерсон вважає, що при проходженні першого життєвого випробування, людина переходить на інший рівень, подібно до розвитку міфології [7]. Символічна смерть героя знаменує дорослішання. Це положення повертає нас до значення обряду ініціації. Можна припустити, що цей архетип породжує компенсаторну функцію. Тому, еволюція образу героя відображає стадії розвитку особистості.

У зв'язку з цим, є актуальною концепція чотирьох циклів у розвитку міфу: Плути, Зайця, Червоного рогу та Близняків. Людина бореться з проблемами дорослішання за сценарієм міфів. У цьому випадку мова йде про концепцію "тіні", яку розробляв К.-Г. Юнг. Його концепція полягає в тому, що тень є відображенням свідомості, складається з пригнічених, поганих, неприємних сторін особистості й нормальних інстинктів. Тінь пов'язана з "его", попри те, що вони знаходяться у конфлікті. Якщо у стародавньої людини боротьба за розвиток свідомості відбувалася у вигляді боротьби героя зі злими силами, то у свідомості, що формується, герой означає вивільнення "его", його боротьбу з несвідомим, що знаменує перехід до дорослішання, до звільнення від правління матері.

Потреба у героїчних архетипах виникає, коли розсудок не справляється. Наприклад, в основі циклу Плути є жертвність. Обряд ініціації є відривом від батьків і переходом до дорослого життя, символічною жертвою молоді задля відродження. Обряд ініціації включає обряд підкорення, прив'язаності і звільнення, що сприяє досягненню рівноваги [7].

Впродовж усього життя кожна фаза розвитку супроводжується повторенням конфлікту між психікою і "его". Наприклад, перехід від середніх років до старості створює таку ж необхідність у виявленні розходження між "его" і психікою: герой заступається за "его" перед смертю. Під час переходу від одного життєвого циклу до іншого відбуваються свого роду посвячення, яке активізується у релігії. Архетипічні моделі ініціації проявляються у церковних ритуалах: при народженні, смерті, шлюбі тощо. Попри спільні елементи, між обрядом ініціації й героїчним міфом є принципова відмінність. Героїчний персонаж робить усе для того, щоб отримати перемогу, а в обряді ініціації молодь закликають до відмови від своїх амбіцій, вони мають бути готовими до смерті. Головною метою посвячення є приручення натури Плути [7].

Дитина має відчуття завершеності тільки у проявах власної самосвідомості, у дорослої ж людини почуття завершеності відбувається через зв'язок свідомості з підсвідомістю. У зв'язку з цим, К.-Г. Юнг використовував термін "трансцендентна функція душі" – перед людиною відкривається можливість досягти найвищої цілі [7]. Людина генерує так звані "символи трансцендентності", за допомогою яких відбувається гармонія між несвідомим і свідомим.

Зважаючи на те, що символи є продуктом підсвідомості, всі вони мають спільні елементи. Учениця К.-Г. Юнга А. Яффе наполягала на щільному взаємозв'язку релігійних символів з символами в мистецтві. Для демонстрації природи символу в мистецтві вона запропонувала три часто повторюваних символи: каміння, тварини і кола, які мають своє значення в різних проявах людської свідомості.

Наприклад, каміння завжди мало символічне значення в культурі різних народів, вважалося, що в ньому існують духи. Це і пояснює їх використання в якості релігійних об'єктів, надгробного каміння тощо. Навіть у Старому Завіті йдеться про сон Іакова, який поклав собі під голову каміння і йому наснився Бог. Це і є прикладом віри в те, що божественна істота може перебувати у камінні. У випадку з Іаковом, воно виступало в ролі посередника між ним і Богом [7].

Коли камінню надавали людської форми, це означало проєкцію підсвідомості певної людини. У сучасній скульптурі часто камінню надається натяк на людську форму, тобто відбувається акцентування духу як в релігії, так і в мистецтві. Подібна ситуація і з образом тварини. Наскальні малюнки та археологічні знахідки свідчать про те, що символ тварини використовувався в місцях релігійного поклоніння.

Наскальні малюнки в печерах зазвичай були сховані в іншій частині печери, до якої було важко дістатися, що свідчить про обраність тих, хто мав доступ до цих малюнків. Зустрічаються випадки, коли малюнки тварин використовувалися в якості мішені – первісні люди вірили, що кидаючи списи в малюнки, забезпечують успіх на полюванні. Психологічним поясненням наскальних малюнків є перенесення сили тварини у символ, співвіднесення себе і власних дій з символом [7]. В тотемізмі, наприклад, відбувається ототожнення себе з тотемною твариною.

Образ тварини має символічне значення у деяких міфах, де тварину треба принести у жертву. Наприклад, заклання бика богом сонця Митрою, із крові якого виникає земля. Часто в міфі мають місце боги у вигляді тварин. Тваринний символізм поширений і у християнстві: три євангелісти символізуються тваринами, Ісус – рибою, агнцем [7]. Отже, використання символів тварин у релігії є свідченням необхідності людини зробити свої інстинкти складовою частиною власного життя.

Наступний поширений символ – коло. Учениця К.-Г. Юнга, М.-Л. фон Франц визначає коло як символ самості [7]. Воно виражає цілісність психіки у всіх її проявах. Навіть Платон розумів психіку як сферу. Символ кола використовувався в мандалах, в ритуалах поклоніння сонцю, міфах тощо. Не зважаючи на його символізацію, зміст завжди один – цілісність. Символ кола використовується і в архітектурі: будівлях храмів, міст. У мистецтві використовуючи коло, митець проєктує свою психіку в символах.

Висновки. З огляду на юнгіанське вчення не можливо заперечувати, що символ є продуктом діяльності людини. Ця концепція є особливо актуальною через дослідження символу як частини підсвідомості. Визначним є те, що К.-Г. Юнг визначив закономірності у міфах як витокові ідеї підсвідомості. Учення К.-Г. Юнга можливо і не є універсальною концепцією символу, проте, значно вплинуло на подальші дослідження у цій сфері. Визначною є не ірраціональність символу, а саме його генерація підсвідомістю. З огляду на двовимірність психіки, можна констатувати, що архетип стає спільною рисою людства, що дозволяє відшукати закономірності у всіх символах.

Список використаних джерел:

1. Лейбин, В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В.М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
2. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Мир, 2000. – 336 с.
3. Нетецька, Є.В. Проблема символу в релігії / Є.В. Нетецька // Гілея. – Збірник наукових праць. – Вип. № 117. – К.: ВІР УАН, 2017. – С.120-124.
4. Руткевич, А. М. Жизнь и воззрения К. Г. Юнга / А.М. Руткевич // Юнг К. Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – 300 с.
5. Юнг, К.-Г. Психология и алхимия / К.Г. Юнг. – М.: Refl-book; Киев: Ваклер, 1997. – 592с.
6. Юнг, К.-Г. Психология и религия / К.Г. Юнг // Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – 300 с.
7. Юнг К.-Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе Человек и его символы. – Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. – 454 с.

Надійшла до редколегії 23.09.17

Е.В. Нетецкая

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ КАК ПРОДУКТ ПОДСОЗНАНИЯ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Статья посвящена анализу роли символа в человеческой психике в концепции К.-Г.Юнга. Необходимость анализа места символа в подсознании человека обусловлена разработкой новой методологии в исследовании данного понятия. Целью статьи является выявление архетипов в подсознании человека как закономерности психики. Акцентировано исследовательское внимание на расшифровке сновидений как источнике первобытных мыслей человека.

Ключевые слова: подсознание, сознание, сновидения, архетип, символ, религия.

Е.V. Netetska

RELIGIOUS SYMBOL AS A PRODUCT OF SUBCONSCIOUSNESS IN ANALYTICAL PSYCHOLOGY

This article analyzes the role of symbol in human psyche in the conception of Carl Jung. The need to research the place of symbol in the humans subconscious is due to the development of the new methodology in the study of symbol. The aim of the article is to identify the archetypes in the humans subconscious as a pattern of psyche. Research accented attention to deciphering dreams as a source of primitive thoughts of the dreamer.

Keywords: subconscious, consciousness, dreams, archetype, symbol, religion.

УДК 271

О. Ю. Новенченко, студ.

КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ: ЗМІНА ЮРИСДИКЦІЇ 1686 РОКУ

Розглянуто питання зміни підпорядкування Київської митрополії в 1686 році. Зосереджено увагу на передумовах зміни юрисдикційного статусу даної церковної структури. Розкрито особливості історико-релігійних відносин в трикутнику Київ-Константинополь-Москва, проведено аналіз специфічності процесу анексії Української Церкви.

Ключові слова: Київська митрополія, православ'я, юрисдикція, патріархат, Церква

XXI століття стає для України часом фундаментальних змін в громадському суспільстві, осмисленні власної історії, релігії. Події, що відбулися в далекому минулому, є зараз нагальними та набувають нового забарвлення. В останній час, характерними рисами українського правос-

лав'я стали консолідація навколо соціальних проблем та уточнення своєї церковної інституційної приналежності. В цьому контексті, на поверхню впливає, ніким не забуте, питання зміни юрисдикції Київської митрополії з Константинопольської на Московську 1686 р. Правомірність

цього акту й до цих пір викликає палкі дискусії серед богословів, істориків, релігієзнавців, правознавців.

Відповідна наукова база по вивченню цього питання була оформлена напрацюваннями ще в XIX столітті. Документами, які розкривали особливості передачі Київської митрополії Московському патріархату, займалися багато істориків. Серед них можна відзначити Є. Голубинського, В. Ундольського, М. Кояловича та С. Соловйова, який, безпосередньо, наполягав на подальшому дослідженні фактів з цього питання. З переліку основних джерел, щодо даної історичної події, можна виділити масштабну роботу професора Київської Духовної Академії і Семінарії С. Терновського, який опублікував значну частину документів, додавши до них власну аналізуючу передмову. Подібні напрацювання можна знайти у виданнях Петербурзької археографічної комісії. Також вивчення даної проблеми пов'язується з іменами Б. Крупицького, О. Лотоцького, Г. Удода, І. Огієнка, І. Власовського та інших. Серед українських релігієзнавців цим питанням займаються Є. Харьковщенко, О. Саган, О. Солдатова та інші. Церковне середовище представлено фундаментальними працями В. Лур'є та В. Буреги.

Виходячи з актуальності та ступеню наукової розробки теми, основною метою даної наукової роботи є здійснення історико-релігієзнавчого аналізу подій другої половини XVII століття, що стосувалися перепідпорядкування Київської митрополії з 700-літньої Константинопольської юрисдикції на Московську та компаративне виокремлення точок зору сучасних дослідників цієї проблематики.

Київська митрополія від початку була однією з єпархій Вселенського престолу, але через політичні обставини, могла ділитися на дві-три митрополії. Першим історичним кроком в процесі відходу Київської митрополії в повне підпорядкування Московському патріархату стала Переяславська Рада 1654 року. Ця подія була ознаменована військово-політичним союзом українських козаків з Московським Царством. Гетьманська держава на чолі з Богданом Хмельницьким сприймала цей союз як рівноправну угоду. Натомість, сама Москва вбачала в цьому акті добровільне входження земель Запоріжжя до складу Московського Царства [14]. Ця угода не передбачала в собі зміни канонічного статусу Київської митрополії, хоча, як показало майбутнє, стала її основою. Результатом переговорів стало підписання Богданом Хмельницьким березневих статей, текст яких, що характерно, ввійшов в 1659 році до "Повного зібрання законів Російської імперії" і сприймався як оригінальний текст 1654 року. Політичний союз з Москвою по-різному тлумачився українською та російською сторонами. Козаки були шокованими бачачи як очільниками міст ставали люди пов'язані якимось чином з Москвою. Та найбільш неочікуваним явищем стала швидка та активна компанія з підготовки переходу Київської митрополії з під юрисдикції Константинопольського патріархату до Московського. Багато українців, на той час, не вбачали в цьому жодної загрози для свого народу, а тим більше для релігійної самобутності. Ніхто не міг і усвідомити, якої шкоди Українській церкві може завдати підданство Московії. Цього не прогнозували, навіть, прибічники московської політики серед церковних діячів. Хоча, знаходилися і ті, хто підтримує московський вектор у відносинах чинили супротив переходу Київської Церкви під владу Московського патріарха. Такою була політика, наприклад, архимандрита Києво-Печерської Лаври Інокентія Гізеля.

Питання про перехід Київської митрополії під контроль Московській Церкві постало вже після приєднання більшості українських територій до складу Московської держави [6, с.198]. Деякі з земель та біль-

шість єпархій Києва залишилися під покровительством Польського королівства.

В 1647 році Київський митрополичий престол посів Сильвестр Косів, який відзначився повним несприйняттям будь-якої можливості опинитися під владою Московського патріарха. З 1657 року в Києві осідає Луцький єпископ Діонісій Балабан. Його обрання проходило без втручання Москви та під керівництвом Константинопольського патріарха. 1657 рік був роком смерті Богдана Хмельницького та Сильвестра Косіва. Іван Виговський, новий гетьман дотримувався пропольської політики. В 1659 році він зрікся булави і замість нього Козацька Рада обрала гетьманом сина Хмельницького Юрія. Протягом цього часу Діонісій Балабан став митрополитом Правобережжя і не мав жодного стосунку до єпархій Лівобережжя.

Оскільки, Чернігівська єпархія була фактично територією, що входила до Московського Царства, в 1659 році князь О. М. Трубецької призначає на престол Київської митрополії єпископа Чернігівського Лазаря Барановича, який вже був причетним до справ Київської митрополії з 1657 року [3, с. 102]. Призначення Барановича було прийняте без згоди Константинопольського патріарха, тож не визнавалося законним. Завдяки діяльності Лазаря Чернігівська єпархія була піднесена за рангом і стала архієпископією. Це підвищення проходило, також, без згоди Вселенського Престолу. Відразу можна побачити, що втручання Московського патріархату до справ чужої церкви було неодноразовим.

З моменту призначення Барановича, відбувся перший поділ в лоні самої церкви. В. Бурега зазначає: "Саме таким чином Київська митрополія розділилася на дві частини. На території Польського королівства продовжував свою архіпастирську діяльність митрополит Діонісій Балабан, а в землях підконтрольних Московській державі вища церковна влада була в руках єпископа Лазаря" [Цит.за:1,с.28]. Лазар Баранович діяв дуже хитро і обережно, тому московський уряд мав наміри підшукати йому заміну в обличчі протопопа ніжинського Максима Филимоновича. Та попри все, як хитрий дипломат, Баранович з перервами зміг протриматися містоблюстителем Київської митрополії з 1657 року по 1685 рік.

Невиразна й занадто обережна позиція Лазаря Барановича була незрозумілою в Москві. Тому йому швидко знайшли заміну. На історичну арену виходить ніжинський протопоп Максим Филимонович. Це був найсумлінніший агент Московії в церковній справі. Його постать є достатньо суперечливою в питанні участі тогочасного православного духовенства в політичному житті. Можна сказати, що він був більше політиком, ніж священником [10,с.218]. 14 грудня 1659 року за "доблесні заслуги" князь Олексій Михайлович наказав надіслати з царської скарбниці премію ніжинському протопопу Максиму Филимоновичу. Для ніжинського отця Москва стала джерелом прибутків і світлого майбутнього [Цит.за:12, с.213]. Навесні 1661 року Филимонович був запрошений до Москви, там його митрополит Питирим посвятив на єпископа Мстиславського Мефодія – нового містоблюстителя Київської митрополії [7]. Вчинок Питирима не сподобався тодішньому московському патріарху Никону і той виголосив анафему митрополиту за неканонічну хіротинізацію Максима Филимоновича.

За діяльності митрополита Йосипа Нелюбовича-Тукальського, Московська держава вже могла й думати забути про підпорядкування Української церкви, адже він виступав за повне збереження канонічного зв'язку з Константинополем. До Тукальського схильно ставився і сам патріарх Константинополя.

З 1674 року Московським патріархом став Іоаким Савелов, який був вихідцем з Межигірського монастиря, що під Києвом [2]. Ставши патріархом, він не забував, яке середовище його виростило, і тому підтримував контакти з монастирською братією, адже вона приносила йому корисну інформацію про стан справ в Українській церкві. Є відомості, також, про те, що патріарх Іоаким, навіть, поблагословив шлюб Івана Самойловича. З цього факту можна зробити висновки, що український гетьман і Московський патріарх були в достатньо близьких стосунках. Отже, стає зрозумілим, чому при надзвичайно скрутній ситуації вибір Самойловича впав в бік Московії. Тут були замішані як загальнополітичні фактори, так і особистісні. Патріарх Іоаким спонукав гетьмана Івана Самойловича знайти нового містоблюстителя Київської митрополії. Кандидатура не змусила себе довго чекати. Через гоніння з боку польської корони до Києва тікав його сват – єпископ Луцький Гедеон Четвертинський, котрий в результаті й став новим митрополитом Києва.

Ось як про прибуття Четвертинського пише І. Огієнко: "Єпископ Луцький прибув до гетьманської столиці Батурина, і був добре тут прийнятий. Він був сватом Самойловичу – дочка Самойловича була за сином Гедеона ще з 1682 року. Помістився він у Крупецькому монастирі. Гетьман відразу оцінив єпископа Гедеона як найкращого кандидата на Київську митрополію. І справді, кандидат цей мав чимало заслуг: був мучеником за православ'я, в єпископській сані служив уже майже 25 років, найзнатнішого роду, і до того ж сват гетьманів. Старий хитрун, що все чекав митрополичого сану, Лазар Баранович, відразу оцінив єпископа Гедеона Четвертинського – про нього він насмішувато казав: "Разве его митрополитом Киевским сделать, а то другого ему места нет..." [11, с.126]. Слова Барановича виявилися пророчими, або, навіть, не пророчими, а логічним наслідком ситуації, яка складалася. Хоч Огієнко і називав Лазаря "хитруном", саме ця особливість характеру допопогла йому неодноразово прорахувати кроки Московського патріархату щодо Української церкви. Тому не дарма він з перервами протримався містоблюстителем Київської митрополії майже 30 років.

Постать Гедеона Четвертинського ідеально підходила і для Московії, і для гетьмана Івана Самойловича, бо тоді б в його руках зосередилися ще й церковні справи. І тут, в 1685 році Московський патріархат зухвало та без зволікань вдирається в чужу юрисдикцію. Вибори нового митрополита Української Церкви були призначені на 8 липня [8, с.146]. В своїй роботі "Софійність Київського християнства" професор Є. Харьковченко згадує про події тих років: "Зміна юрисдикції Київської митрополії сталася за часів гетьманства І. Самойловича. Восени 1684 року московський патріарх звернувся до гетьмана з пропозицією обрати київського митрополита, який би дав згоду на те, щоб Київська митрополія була залежна не від константинопольського, а від московського патріарха. На цю посаду гетьман порадив обрати відомого борця з унією луцького князя Гедеона Четвертинського. Вибори (елекція) відбулися в Києві в день Петра і Павла – 29 червня 1685 р. у храмі св. Софії. Окрім нечисленного духовенства у виборах взяли участь посланці від гетьмана на чолі з генеральним осавулом І. Мазепою" [Цит.за:13,с.96-97].

Фактичний перехід Київської митрополії під іншу юрисдикцію відбувся. Про легітимність цієї події немає і мови, адже вона сталася без згоди з боку Константинопольського патріарха Діонісія. За таких умов на звільнення з сану претендував і патріарх Іоаким, який втрутився в справи чужого патріархату і сам Гедеон. Але, чомусь в Московському патріархаті була тверда впевненість в мирній реакції Константинополя. Слід, знову,

звернутися до досліджень В. Буреги, котрий досить чітко проаналізував відносини Східних Патріархів з Московським Царством. Він наводить приклад того як грецьке духовенство останнім часом дуже часто відвідувало московських керманічів. Там воно отримувало щедрі милостині, матеріальну допомогу. Ці відносини не обмежувалися лише церковною сферою. Інформація про перебіг справ в Османській імперії отримувалася Москвою саме через представників грецького духовенства. У східного православного світу на меті була думка, що російський цар в один момент допоможе їм таки позбавитися від гніту з боку турків. Навіть, від початку визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького, Східні Патріархи передбачали повний відхід України під крило Московського царства [1, с.32].

Є. Харьковченко зазначає: "Константинопольський патріарх спочатку відтягував своє рішення, але врешті-решт під політичним тиском Туреччини дав згоду й розіслав на початку 1686 р. соборну грамоту із закликом до всіх віруючих і священнослужителів Київської митрополії визнати Гедеона Четвертинського митрополитом і підкорятися його авторитетові як духовного пастиря. Таким чином, наприкінці XVII ст. Київська митрополія увійшла до складу Московського патріархату. За словами патріарха Філарета: "Приєднання України до Росії у 1654 році, а за ним приєднання до Московського патріархату Київської митрополії 1686 р. – не за приписами церковних канонів надовго поховали мрію українців про сою Помісну Церкву" [Цит.за:13, с.97].

В квітні 1686 року був скликаний Собор архієреїв, на якому було укладено томос (спеціальна грамота), який був підписаний 21 митрополитом і патріархом, і котрий велів визнати Гедеона Четвертинського законним митрополитом Київської митрополії. Діонісій окремою грамотою сповістив гетьмана Івана Самойловича та українське духовенство про те, що він уступає митрополію Московському патріарху. За свідченнями, Константинопольський та Єрусалимський патріархи віддали Українській церкві в пазурі Москви за 200 злотих та 40 соболів... "...Так сталася велика трагедія українського народу – загублення своєї національної Церкви..." [11, с.163].

Сьогодні існує безліч думок та суперечок з приводу втраченої Київської митрополії. Хтось підтримує Константинопольського патріарха, хтось Московського, а хтось вже зневірився в будь-якій підтримці. В умовах наявних реалій дехто бачить можливість автономності, для когось таке майбутнє перекреслено подіями 1686 року.

Серед оригінальних точок зору можна звернутися до оцінки факту перепідкорення Київської митрополії єпископом Петроградським і Гдовським Російської Автокефальної Православної Церкви (РАПЦ) Григорієм. В миру він більше відомий як релігійний діяч, патролог та візантист Вадим Миронович Лур'є. В своїй книзі "Російське православ'я між Києвом та Москвою" (2009) він подає аналіз стану церковних справ в православному світі починаючи з часів Київської Русі аж до XX століття включно. Окремий розділ присвячений церковній юрисдикції Києва в XVII столітті. Основні свої тези він ґрунтує на архівних документах, соборних та патріаршій грамотах, що збереглися до нашого часу.

В цій роботі є момент розвінчання повного негативного зображення українського гетьмана Івана Самойловича та горе-митрополита Гедеона Четвертинського. На основі архівних текстів від 1872 року, випливають першочергові вимоги, складені цими двома персонажами для звернення в Москву [9].

Також, отець Лур'є по пунктах розкладає основну суть офіційних документів та постанов, виданих в Константинополі в 1686 році з приводу подальшого існування Київської митрополії. На його думку, Константинопольський Собор і Єрусалимський патріарх Досифей

відмовилися прийняти законним вторгнення Московського Патріарха Якіма в справу чужої митрополії. Вони ж лише передали права намісника, або екзарха Вселенського престолу. Патріарх Іоаким категорично відмовився прийняти постанови цього Собору і тому продовжив неправомірне захоплення на свій розсуд.

В інтерв'ю українському інтернет-порталу "Релігія в Україні" від 20 грудня 210 року Вадим Лур'є окреслив практичні наслідки анексії Київської митрополії. Він зазначив, що на даний період (тобто, 2010-й рік) в Києві існує виключна юрисдикція Константинопольського патріарха. І не лише в українській столиці, а в усьому історичному ореолі Київської митрополії. Отець зазначає, що якщо домовитися з Константинополем, то можна цілком ігнорувати думку Московського патріарха [Цит.за:5]. Влада московської церковної структури на території України існує наскільки, настільки їй це дозволяє рішення Константинопольського патріарха. З його слів слід зазначити, що це частина теорії, а на практиці все може бути по-іншому.

Лур'є вказує на те, що для Константинопольського патріарха завжди, починаючи з 1686 року і по сьогодні, визнається законність рішень, які були прийняті в важливому для Української Православної церкви році. Дії Московського патріарха Якіма продовжують і далі розцінюватися як просто беззаконне захоплення, що здійснилося поза канонічними правами. "Сьогодні не існує жодних теоретичних труднощів з приводу перегляду Константинополем статусу Київської митрополії. Константинопольський патріархат правий в тому, що він неодноразово давав зрозуміти, що жодних документів по передачі Києва Москві не існує", – зазначає Вадим Лур'є.

Досить конкретно є позиція О. Солдатова: "Постановка питання про отримання Українською Православною Церквою автокефалії від Московського патріархату не має сенсу, позбавлена будь-яких канонічних, юридичних та історичних підстав. Канонічне право Вселенської Церкви взагалі не наділяє Московський патріархат можливістю надавати будь-кому автокефалії... Згідно з церковним правом, Україна (Київська митрополія) була і залишається частиною "канонічної території" Константинопольського патріархату, а Українська Православна Церква може претендувати на отримання (або визнання) автокефалії

З точки зору Буреги, ставлення Константинопольського патріархату до до Томосу 1686 року має подвійний характер. З одного боку, Вселенські Патріархи неодноразово визначали порушення канонічного порядку в 1685-86 роках, а з іншого – постанова 1686 року ніколи не відмінялася. "Сам факт того, що Константинопольська Церква ось уже більше 300-х років визнає законність ієрархії, що надходить в Українську Православну Церкву, слугує достатньою основою того, що акт 1686 року залишається в силі і по цей день. Тому являються безперспективними спроби переглядів рішень, прийнятих в Константинополі в XVII столітті" [1, с.34], – аргументує богослов.

Також, дослідник вказує на те, що вже сьогодні буття сучасної Української Православної Церкви ознаменовується самоуправлінням з елементами широкої автономії, адже вона скликає свої Собори, має свій Священний Синод, сама вибирає свого Предстоятеля, який лише затверджується Московським Патріархом. Церква канонізує своїх святих, має свої навчальні заклади. Отже, обставини приєднання Київської митрополії до Московського патріархату, є для Буреги важливим історичним уроком. І чи впадеться з ним українське суспільство – покаже час...

Отже, нами розкрито особливості історико-релігійних відносин в трикутнику Київ-Константинополь-Москва, проведено аналіз специфічності процесу анексії Української Церкви. Було ретельно проаналізовано позиції церковних діячів України: митрополита Діонісія Балабана, містоблюстителя лазаря Барановича, намісника Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля. Звернено увагу на постать митрополита Гедеона Четвертинського, за якого і сталася ця переломна подія в українському православ'ї. Саме з нього починається нова історія в церковних відносинах з Московським патріархатом.

На майбутній статус Київської митрополії вплинула низка чинників. Це і зацікавленість грецьких патріархів в матеріальній підтримці з боку Московії, і занепокоєння турецьким візиром ситуації з православним світом, і московський вектор серед гетьманства. Та більш за все – це потреба в українських землях, в народів Московського царства.

В ході аналізу думок сучасних дослідників з приводу перепідкорення Київської митрополії можна було зробити певні висновки. Особливістю Константинопольського патріархату в цьому питанні є подвійність його позиції. З одного боку представники цієї інституції завжди засуджували неправомірність акту перепідпорядкування, а з іншою – ніколи не ставили питання про відміну рішень Томосу 1686 року. В. Бурега вказує і на те, що сучасна Українська Православна Церква має достатню автономність для скликання своїх Соборів, управління Священним Синодом, самостійного обрання митрополита, тощо. Олександр Солдатов вказує на те, що ситуація в сучасному православ'ї вказує на надію, щодо нормалізації канонічного статусу Української Православної Церкви.

Головне те, що історія піднесла нам важливий урок того, як один акт може змінити долі тисяч вірян на століття, як нащадки будуть виправляти помилки свої предків та як минуле вкаже, чого не потрібно робити в майбутньому.

Список використаних джерел:

1. Бурега В. Присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату в 1686 году// Печерський благовісник. Журнал Свято-Успенської Києво-печерської Лаври. – 2007. – №1 (7). – 26-34 с.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви// Зібрання в 2 т. Т. 2. – Нью-Йорк: 1956. – 302 с.
3. Головащенко С. Православна церква у XVII столітті// Історія православної церкви в Україні. Збірка наукових праць до 400-х річчя від дня народження Святого Петра Могили, митрополита Київського. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 93-157 с.
4. Два типи автокефалії – погляд із Константинополя: (доповідь на міжнародній науково-практичній конференції "Константинопольський патріархат в історії України: минуле, сучасне, майбутнє", Київ, 10 червня 2016 року) [Електронний ресурс]/ О. Солдатов// Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/63789/
5. Єпископ Лур'є: Константинополь вправі признати любую українську юрисдикцію: (інтерв'ю для інтернет-портала "Релігія в Україні" 20 декабря 2010 года) [Електронний ресурс]/ Г. Коваленко// Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/interview/7381-episkop-grigorij-lure-konstantinopol-vprave-priznat-lyubuyu-ukrainskuuyu-yurisdikciyu.html/>
6. Ісиченко І. Історія Христової церкви в Україні. – К.: Акта, 2008. – 305 с.
7. Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви// Собрание в 2 т. Т. 2 – Париж: 1959. – 565 с.
8. Липинський В. Україна на переломі// Український історичний журнал. – 1992. – №2. – 144-149 с.
9. Лур'є В. М. Русское православие между Киевом и Москвой: очерки истории русской православной традиции между XV и XX веками. – М.: Три квадрата, 2009. – 288 с.
10. Мудрий С. Нарис історії церкви в Україні. – Л.: Василіян, 1995. – 404 с.
11. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви// Зібрання в 2 т. Т. 2 – К., 1993. – 284 с.
12. Петровський М. Нариси історії України XVII – поч. XVIII століття. Досліди над "Літописом Самовидця". – Х., 1930. – 147-254 с.
13. Харьковщенко С. Софійність Київського християнства. – К.: Наукова думка, 2003. – 224 с.
14. Шевченко О. Про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату наприкінці XVII століття// Український історичний журнал. – 1994. – №1 (394). – 52-57 с.

О. Ю. Новенченко

КИЕВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ: ИЗМЕНЕНИЕ ЮРИСДИКЦИИ 1686 ГОДА

Рассмотрены вопросы изменения подчинения Киевской митрополии в 1686 году. Сосредоточено внимание на предпосылках к изменению юрисдикционного статуса данной церковной структуры. Раскрыты особенности историко-религиозных отношений в треугольнике Киев-Константинополь-Москва, проведен анализ специфики процесса аннексии Украинской Церкви.

Ключевые слова: Киевская митрополия, православие, юрисдикция, патриархат, Церковь.

O. Y. Novenchenko

JURISDICTION CHANGING OF THE KYIV METROPOLIS IN 1686

In the article were considered the subordination of the Kiev metropolis in 1686. The theme of this article is focused on the preconditions which have changed the jurisdictional status of this church structure. We are revealed historical and religious relations of the Kiev-Constantinople-Moscow triangle. Author is analyzed the specificity annexation process of the Ukrainian Church.

Keywords: Kyiv metropolis, Orthodoxy, jurisdiction, patriarchy, Church.

УДК 316.7

Ж.А. Нурбекова, д-р социол. наук, проф.

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЗНАЧЕНИЯ РЕЛИГИИ
В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ**

В статье дается анализ цивилизации тюркского мира, цивилизованной самоидентификации. Эта близость, на взгляд автора, несомненно по многим причинам: языковым – все тюрки говорят на близких языках; культурным – элементы их культур сходятся во многом, для них характерны одинаковые эпосы, мифы; историческим-их объединяет общая история; экономическим – экономики их за время жизни стали взаимосвязаны. Кроме того в статье дается характеристика современному значению религии в обществе. Дается подробное определение суннизму, ваххабизму и исламскому экстремизму. Неоваххабиты добиваются возврата к традиционным исламским ценностям, по поводу "исламского экстремизма" можно сказать, что это проблема не столь проста, это явление носит международный характер, потому финансируется и направляется из одного центра.

Ключевые слова: тюркский мир, суннизм, ваххабизм, исламский экстремизм.

Мир кочевья представлял "особую цивилизацию, связанную с пастбищным скотоводством в силу природных условий, включающую в себя технологические и культурные достижения, "конную культуру", плавку железа, города, ремесла, земледелие, в том числе ирригационное искусство. Наши предки вырабатывали свое отношение к миру, к вечности и вложили в общемировое духовное достояние опыт своих переживаний, раздумий, высоких представлений о человеческом достоинстве" (1).

Для образцового воина-кочевника не существовало ничего, пусть даже отдаленного сопоставимого с его собственными ценностями и образом жизни. В соответствии с этой доктриной происходило становление относительно автономного, типологически единого для номадного ареала комплекса особенностей хозяйственно-культурной деятельности, нравов, обычаев, мировоззрения и этнического самосознания тюркских кочевых народов, в том числе и формирование общенационального самосознания казахов в период создания ими собственной государственности (2).

Мировоззрение жырау в поэтической форме вбирала аутентичные духовно-нравственные устои и социокультурные ценности кочевой цивилизации. Древнетюркская мифология включала в себя универсальные сюжеты и темы, мотивы и образцы, социальные нормы, которые входили в состав любой мифической культуры. Поэтическая импровизация брала на себя функции выработки мировоззренческих постулатов, системы экзистенциальных смыслов, т.е. функции, возложенные в иных типах культуры на религию, философию, политическую идеологию. Синкретизм включал в себя зороастризм, митраизм, буддизм, манихейство и несторианство, а также авраамические религии.

Тюрки переходили от исповедания одной религии к другой: от зороастризма – к буддизму, от буддизма – к несторианству и др. Существовал некий особый динамизм традиционного – мировоззрения, вытекающий из духовной независимости, самозаконности, известной автаркии мира тюркской культуры. В казахской культуре отсутствовали развернутая мифология, а существовали только легенды и эпос, пословицы, поговорки, поэзия жырау. (3)

На глубинном уровне сохранялись в поэзии как создатели, интерпретаторы мифопоэтической традиции духовно-нравственные устои личной и общественной жизни. Основой мироотношения является идея мира, микро, макро-космоса, сакрального, профанного. Отчетливо эта структура проявлена в древнем культе вселенского верховного божества Тенгри. "Тенгри есть единое во многом, многое в едином, единичное во всеобщем, всеобщее в единичном" (4).

Тенгри соединял в себе достоинства онтологической первосущности и высшего этического принципа. В традиционном мировоззрении Буд-Тенгри непосредственно связан с происхождением божественных родоначальников. Тюрков, а также с образованием древнетюркского государства, с деятельностью исторических личностей, мифических персонажей. Гунны обожествляли своих вождей, называя их Тенгри.

Кочевые сообщества обособили собственно культурно-цивилизационную самодостаточность, выражающуюся в неприемлемости компромиссов с образом жизни, ценностями и нормами оседлых народов. Эпос кочевников формировал отрицательное отношение к активному земледелию и людям, практикующим соответствующий способ хозяйствования. Кочевое скотоводство создает благоприятные условия для формирования и развития своеобразных и самобытных культур. Сохранил на длительный срок единую культурную традицию для обеспечения непрерывности и преемственности содержательных форм хозяйственной деятельности, духовной жизни населения.

Таким образом, мы говорим о цивилизации тюркского мира, о цивилизованной самоидентификации. Эта близость несомненно по многим причинам: языковым – все тюрки говорят на близких языках; культурным – элементы их культур сходятся во многом, для них характерны одинаковые эпосы, мифы; историческим-их объединяет общая история; экономическим – экономики их за время жизни стали взаимосвязаны.

Следующие интегративные факторы характерны для этих стран:

- Общая для всех вера – ислам. Хотя и нет так широко распространенный во всех них в смысле единой

приверженности к нормам ислама и разбавленности классических канонов веры местными элементами.

- Привнесенная исламом арабская культура, что нашло свое выражение в письменности, по крайней мере, до советских времен грамота была основана на арабском письме и связана с Кораном и богословием.

- Корневое родство всех тюркоязычных народов центрально-азиатского региона, особая культурная среда, созданная языком, который варьируется от этноса к этносу не настолько, чтобы нельзя было понять друг друга, сравнительно позднее выделение современных этносов, составляющих центральноазиатский тюркский мир, из общего субстрата. (5)

Широкое распространение и уже в течение многих веков демонстрируемое поступательное развитие исламской духовности, закрепленное и выраженное в священной книге мусульман – Коране, захватывает в свою орбиту многие государства и регионы мира. Не является исключением и Казахстан – зона традиционного распространения ислама, имеющая за собой длительную историю внедрения и пространственного расширения его духовного влияния (5, С.5).

Новые течения и школы продолжали появляться путем отмеживания от приведенных выше направлений. Так как у ислама пять столпов: 1) вера, что нет достойного поклонения, кроме Аллаха, и что Мухаммад – Посланник Аллаха; 2) совершение салата (молитвы); 3) соблюдение саум (поста); 4) уплата закята (налога); 5) совершение хаджа (паломничества в Мекку), то и новообразования с их инновациями шли по признакам отношения к пяти столпам. (6)

Как известно, мусульмане Казахстана исповедуют в массе своей суннизм ханафистского мазхаба. Он отличается терпимостью к инакомыслию, широким использованием местного права, уважением доисламским традициям народа.

В VIII-IX вв. тюрки принимают ислам, провозглашенный при Караханидах государственной религией. В середине X века процесс исламизации степной Евразии был завершен. Как пишет Кодар А., в это время верования, системы культа, религиозные обряды тюрков органично вписались в вероисповедную догматику и сакральную историю авраамических религий – прежде всего исламской культуры, вплоть до того, что тюрки начинают возводить свою генеалогию к одному из сыновей ветхозаветного патриарха Ноя-Иафету. (3, С. 73) Как известно в Казахстане мусульмане в массе своей исповедуют суннизм ханафистского мазхаба, который отличается терпимостью к инакомыслию, широким использованием местного права (адата), уважением к доисламским традициям народов.

Если говорить в целом об исламе, то можно выделить следующие ключевые проблемы, которые появились в период зарождения ислама:

- проблема верховной власти (ал-имама, ал-хилафа): сунниты, шииты и хариджиты;

- проблемы веры (ал-иман): хариджиты, мурджииты, сунниты, му'тазилиты, позднее из суннитов выделялись и ханбалиты;

- проблема предопределения и свободы воли (ал-кадар): джабариты, кадариты, мурджииты, му'тазилиты, джахмиты и аш'ариты;

- проблема сущности (аз-зат) и атрибутов (ас-сыфат) Аллаха: му'аттилиты – му'тазилиты, мушаббихиты (хашвиты), позднее выделяются ханбалиты, захириты и каррамиты, джахмиты, сыфатиты, аш'ариты условно здесь выделяют также и суфиев;

- проблема права (ал-фикх): ханафиты, ханбалиты, шииты, маликиты, а позднее зайдиты, исма'илиты и джа'фариты.

Иногда шариат ошибочно отождествляют с мусульманским правом. Шариат состоит из: нормы морали; мусульманские обряды; праздники; законы, регулирующие хозяйственную жизнь и многое другое, определяющее поведение верующих и порядок жизни всей мусульманской общины. (7)

Исследуя исламский фактор в истории тюрков, можно прийти к выводу, что суфизм является не только религией, но и философской концепцией. Слово "суфий" происходит от "суф" (шерсть) и было дано мусульманским подвижникам по их шерстяной одежде. Другие считают, что слово происходит от "сыфат" – свойство, качество, т.к. суфий воплощает в себя лучшие из человеческих качеств. Также "сафа" -чистота, "суффа" – навес. (8)

Суфизм – сложная система религиозных представлений, постепенно развивавшаяся из аскетизма и строгого следования заветам веры первых поколений мусульман. Самые ранние упоминания о суфиях – это христианская Хира на Ефрите и Куфу, а также буддийский Балх. В Хире еще в 9 веке существовала община подвижников из числа арабов-христиан, они называли себя рабами Бога. (9)

Суфизм преследует цель воспитания сердца человека и его очищения от всего, отвращающего нас от Аллаха. А фикх преследует улучшение внешних поступков человека, гарантирование соблюдения общественных норм и выявление значений его положений (10).

Толкование понятий "суфий" принадлежат множеству работ. Толкование суфизма как оппозиционное, религиозно-мистическое учение в исламе возникло в 8 веке. Его возникновение связано с социально-экономическими, политическими условиями, сложившимися в мусульманском мире в тот период. Оно возникло в разном противоречиями, появившимися между учениями ислама и реальной жизнью. Он возник в Арабском Халифате как духовный протест против отхода от истинного ислама мусульманских правителей. Он прошел ряд этапов. Он проповедовал аскетизм, примирение с действительностью, он отвечал интересам феодальной верхушки и духовенства. К 9 в. суфизм эволюционировал, перестал быть оппозиционным течением в исламе и был включен в систему его вероучения и обрядности. (11)

Окончательное оформление суфизма связано с именем Абу Хамида аль-Газали (1058-1111), не только раскрывшего практическое значение суфийских терминов, но и труды подробно регламентировавшего условия их применения. Ранний суфизм был выражением личной веры индивида и отражением обыденной религиозности. Право обычных людей заключалось в проповедии жизни в размышлениях. Это учение противопоставлено было догматическим религиям, основанным на власти и прямолинейности в отношениях между Господом и рабом Божьим. Акцент в этих религиях делался на строгом соблюдении ритуала и ортодоксально-религиозной морали. Дух благочестия отразился на образе жизни людей, в частности, на формах зикра-поминания имени Божьего, как у первых мусульман (зуххад), так и у аскетов (нуссак). Суфизм был естественным продолжением этих учений раннего ислама и в дальнейшем пропагандировал их как существенный компонент Пути (12).

Приблизительно к XIII веку возникают образовательные центры с наставниками, обучающими особой концепции тарика. Тарика – это практический метод руководства на пути мысли, чувствования и действия – пути, ведущем через последовательные стадии к переживанию единства с божественной реальностью. Такие центры были одними из первых, которые ограничивали свободный индивидуальный поиск пути постижения или слияния с Абсолютом рамками установок и предписаний

определенного тарика. Тарика отличались друг от друга по признакам: преданность наставнику, вера в определенную линию преемственности духовной власти. Методы обучения и специфика ритуала следовала общим догматам ислама. Они не отвергали предписываемые ими формальные обязанности и не порывали связей с ортодоксальными мусульманами. (13)

В VII-XIV вв. сложились школы мистицизма, от которых вели происхождение разновидности и стили суфизма. Их насчитывалось двенадцать, тарикаты – пути, братства, ордены основывались на передаче мистической традиции и они образовывали цепочки преемственности. Они назывались силсила от учителя к ученику. (14)

Мусульмане реализуют свою религию в трех степенях, основываясь на Коране. Первая- исполнение шариата, вторую-следование тарикату, третью-хакикат.

Шариат – полный свод мусульманских законов. Входит в шариат светские нормы, религиозные проблемы, мусульманская этика. Вначале в шариате был религиозный элемент, затем мусульманское правоведение – фикха. Суфию необходимо было глубокое знание шариата. Соблюдение его означает ведение праведной Аллаха жизни, ведущий мусульманина в рай. Непосредственное постижение Аллаха возможно только через соблюдение шариата. Все предписания Корана должны быть строго соблюдены мусульманами, а суфиями более строго к выполнению всех требований.

Тема исламской угрозы в Средней Азии, в частности в Казахстане в последнее время стала предметом обсуждений конференций, симпозиумов, открытой печати. Аналитики дают свою оценку и предсказывают, что Центральная Азия может стать "горячей точкой". Так, например, Президент России Путин В.В. предложил конфликтующим сторонам в Сирии продолжить процесс мирных переговоров в Астане. Эта площадка может дополнить женеvские переговоры. Президентом Казахстана Назарбаевым Н.А. была поддержана данная инициатива. Это еще одна попытка не только процесса мирных переговоров с подписанием временного перемирия в шестилетней войне, но и противодействия экстремизму (в том числе и религиозному) и терроризму.

Отдельно необходимо сказать о явлениях, связанных с проблемой "исламского экстремизма": ваххабизме, исламском экстремизме. Правомерно ли отождествлять "ваххабитов" с исламскими экстремистами. Думается ответ должен быть отрицательным.

Термин "ваххабизм" может пониматься в двух значениях: собственно ваххабизм – учение Муххамеда бен Абд ал-Ваххаба и его араvийских последователей (араvийский ваххабизм). Собирательный термин, обозначающий все течения нового и новейшего времени, которые укладываются в определение возрожденческого направления в исламе, включая и те, которые в большей или меньшей степени связаны с араvийским ваххабизмом (неоваххабизмом). (16)

Неоваххабиты добиваются возврата к традиционным исламским ценностям, тем самым выступают в качестве непримиримой оппозиции как политической власти, так и местному исламскому духовенству.

По поводу "исламского экстремизма" можно сказать, что это проблема не столь проста, как может показаться на первый взгляд. Это явление носит международный характер, потому финансируется и направляется из одного центра. Следы одних и тех же участников можно найти в различных "горячих точках" по всему миру. Более того наращивается мысль о том, что в некоторых случаях, терроризм стал для государства одним из способов "вести войну" с помощью подставных группировок, и даже с помощью секретных служб. У терроризма есть особенность переносить конфликт за пределы первоначальной территории, т.е. экспортировать его на территории других государств. Таким образом, он соответствует новой форме войны, менее доступной для понимания граждан, поскольку эти действия происходят в мирный период без видимой причины. (17)

Список использованных источников:

1. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Алматы. 2001. – С.88.
2. Альжан К.У. Мировоззренческие и концептуально-методологические основания интерпретации феномена номадизма//Вопросы философии №3, 2013, С. 40.
3. Кодар А. Степное Знание: очерки по культурологии. Астана, 2002. – С. 73.
4. Акаатай С.Н. Философия тенгризма / Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, 1998.
5. Религия в политике и культуре современного Казахстана. Под ред. Нысанбаева А.Н. Астана. Елорда. – С.4.
6. Артемьев А.И. Содержание и сущность основных религиозных конфессий и деноминаций как объект государственной политики в современном Казахстане. Религия в политике и культуре современного Казахстана. Под ред. Нысанбаева А.Н. Астана. Елорда, 2004. – С.160.
7. Керимов Г.М. Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. Спб.: Диля, 2010, – С. 3.
8. Абдуль-Кадыр И. Истина суфизма.М.: Ансар, 2004. – С. 10.
9. Шумов С.А., Андреев А.Р. Ваххабиты 18-20 вв. Историческое исследование. М.:Крафт+, 2003. С. 100.
10. Сечжун Ч. Идеи и характер суфизма как философской концепции // Вопросы философии. №1, 2016. С. 133.

Надійшла до редколегії 10.10.17

Ж.А. Нурбекова

СОЦІОЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ В СУЧАСНОМУ КАЗАХСТАНІ

У статті дається аналіз цивілізації тюркського світу, цивілізованої самоідентифікації. Ця близькість, на погляд автора, є безсумнівною з багатьох причин: мовним-все тюрки говорять на близьких мовах; культурним- елементи їх культур сходяться багато в чому, для них характерні однакові епоси, міфи; історичним-їх об'єднує спільна історія; економічним – економіки їх за час життя стали взаємопов'язані. Крім того в статті дається характеристика сучасного значення релігії в суспільстві. Дається докладний визначення сунізму, ваххабізму і ісламському екстремізму. Неоваххабіти домагаються повернення до традиційних ісламських цінностей, з приводу "ісламського екстремізму" можна сказати, що це проблема не настільки проста, це явище носить міжнародний характер, тому фінансується і прямує з одного центру.

Ключові слова: тюркський світ, суннізм, ваххабізм, ісламський екстремізм.

G.A. Nurbekova

SOCIOLOGICAL RESEARCH OF RELIGION SIGNIFICANCE IN CONTEMPORARY KAZAKHSTAN

The article analyzes the civilization of the Turkic world, civilized self-identification. This closeness, in the opinion of the author, is unquestionable for many reasons: linguistic, all the Türks speak intimate languages; cultural – the elements of their cultures converge in many respects, they are characterized by the same epics, myths; historical, they are united by a common history; economic – their economy for a lifetime have become interconnected. In addition, the article gives a description of the contemporary significance of religion in society. A detailed definition of Sunnism, Wahhabism and Islamic extremism is given. Neo-Wahhabis seek a return to traditional Islamic values, and about "Islamic extremism" it can be said that this problem is not so simple, this phenomenon is of an international nature, therefore it is funded and directed from one center.

Keywords: Turkic world, Sunnism, Wahhabism, Islamic extremism.

УДК 2–276.63

М.С. Рик, аспірант

ОБРАЗНО-СИМВОЛІЧНИЙ ТИП МИСЛЕННЯ Г. СКОВОРОДИ

У статті розглядається поняття символізму як багатозначного, образно-чуттєвого вираження смислової предметності, яке складає основу філософсько-релігійної спадщини Г. Сковороди. Автором підкреслюється, що символ є не тільки перехідним ступенем до інших форм пізнання, але й основним змістом релігійних і філософських понять. Доведено, що головним лейтмотивом філософії Г. Сковороди було осягнення проблем онтологічного, морального, релігійного та духовного характеру за допомогою релігійного символізму.

Ключові слова: символізм, релігійні символи, символізація, людина, Бог, Біблія, образ, істина.

Г. Сковорода є одним з найвідоміших українських філософів у колі фахівців з соціально-гуманітарних наук. Його життя сповнене багатьма таємницями та легендами, а його роль в українському та світовому філософсько-культурологічному просторі можна порівнювати з класиками світового рівня. Головними методологічними принципами філософсько-релігійної системи Г. Сковороди було заперечення та спростування зовнішньої, видимої матеріальної сутності світу та розкриття вищої, внутрішньої, невидимої духовної сутності буття, яку він обґрунтував за допомогою образно-символічної термінології. Цю особливість його філософствування можна помітити вже у ранній період творчості. Символ, для молодого Сковороди, був не тільки перехідним ступенем до інших форм пізнання, але й власне основною сутністю релігійних понять. Саме в образно-символічному мисленні всебічно розкривається і реально функціонує будь-яка форма буття, яка втілена мислителем в акті символізації у її предметну, чуттєво сприйнятту реальність і внутрішню світосприйнятту суб'єкта. Тому, дослідження символізму у творчості Г. Сковороди є актуальним з огляду на те, що за допомогою символів можна зрозуміти істинну сутність особистісного ставлення мислителя до зображуваного предмету, явища, процесу чи події.

Образно-символічний тип мислення Г. Сковороди є однією з центральних філософсько-релігієзнавчих проблем у сучасному сквородинознавстві. Стиль мислення і філософствування українського любомудра не можливо розглядати у відриві від традицій європейського Просвітництва та українського бароко, де органічно поєднувалися література і філософія, красномовство і мудрість, формальна логіка і схоластичне богослов'я, догматична оцінка і езопівська іронія, образи і поняття, символи і категорії, інтуїція і дискурс та ін. Дослідженню різних аспектів цих питань, виявленню сутності та розкриттю специфіки образно-символічного відображення реальності у сквородинівському філософсько-релігійній спадку присвячено безліч робіт. У них розглядаються особливості образно-символічного мислення Г. Сковороди, які він використовував у своїй творчості. Більшість з цих досліджень становлять теоретичні розробки, які спрямовані на вирішення філософсько-методологічних питань символізму.

Дослідження образно-символічного типу мислення у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди ґрунтується, насамперед, на його текстах. Глибокому осмисленню релігійно-філософських ідей українського філософа допомогло використання праць І. Валявко, М. Кашуби, В. Нічик, М. Поповича, Д. Чижевського, Л. Ушкалова, та багатьох інших відомих філософів, чії роботи включають системний виклад філософсько-релігійних, богословських поглядів мислителя. На основі цих напрацювань постала мета написання статті – проаналізувати особливості використання Г. Сковородою символіки у своїй творчості.

Проблема образно-символічного відображення реальності має довгу історію, але й до теперішнього часу продовжує привертати увагу дослідників. Образно-

символічна природа світу одночасно зберігає загадковість та інтригує своєю містичною незбагненністю. Щоб зрозуміти сутність філософсько-релігійного вчення Г. Сковороди про "три світи", "істинну людину", ідеї кордоцентризму, "сродної праці", самопізнання, тощо, необхідно спочатку спробувати розкрити своєрідну діалектику образно-символічного мислення філософа, враховуючи, що одну групу символів він пов'язував з інтерпретацією зовнішніх вимірів буття, а іншу – внутрішніх.

У творчості Г. Сковороди усі філософські та релігійні проблеми розглядаються за допомогою символізму. Образно-символічне мислення як вираження смислової предметності складало основу філософського стилю мислителя. Символізм розуміється українським мислителем як діалогічний процес формування уяви, в основі якої міститься глибинний сенс предмета чи явища, яке відображається і знаходить повну актуалізацію тільки за допомогою самого символу. Символ усвідомлюється як універсальна внутрішня цілісність, що виражає певну дійсність і реалізується в усій своїй повноті в процесі відображення конкретного явища. Через символізм український мислитель намагається розкрити метафізичну сутність буття, конкретного явища або події, яка виражається в унікальній інтуїтивній системі образно-символічних засобів. Повністю розкривається ця символіко-смислова предметність тільки в момент осмислення конкретного символу. Ця осмисленість виступає у якості процесу особистісної актуалізації символу. У цілому, символізм розуміється Г. Сковородою як образно-чуттєвий процес, в основі якого знаходиться специфічний образ, який містить у собі глибинну сутність об'єкта, що символізується.

Усвідомлюючи складність для людського розуму пояснення божественної сутності та світобудови, а також продовжуючи ранньохристиянську і ранньопатристичну езотеричну традицію, Г. Сковорода у своєму філософсько-релігійному вченні застосовує символи, які виявляються єдиною можливим способом пошуку шляхів пізнання істини в системі людського досвіду. При цьому аналіз зовнішньої сутності символу дозволяє перейти до об'єктивних чинників, що характеризують приховану сутність. Це дає один з головних ключів до розуміння символізму не тільки у філософії, а й у всій українській художньо-естетичній бароковій культурі.

У символізмі Г. Сковороди розкривається істинна достовірність світу в божественній первозданності. На виразному рівні символ постає системою багаторівневих взаємозв'язків між усіма елементами філософсько-літературної мови. Тому вивчення символізму дозволяє зрозуміти сутнісний сенс творчості українського мислителя.

Посилаючись на вчення Г. Сковороди можна сказати, що у символі міститься сутність деякої речі, причому рівної тому, що вона символізує. Однак те, що символ символізує, не ототожнюється з ним. У цьому сенсі, символ як сутність речі не вказує на іншу річ, а вказує на "інше", на деякий ідеальний зміст свідомості, що не зводиться до чуттєвої предметності. Зміст символу український мислитель наповнював завжди чимось

об'єктивно не визначеним і доступним тільки через інтерпретацію. Символ є образом об'єктивної дійсності певного суб'єкта, яка дана йому в чуттєвому і практичному досвіді. Через символи Г. Сковорода намагався зрозуміти і доступно пояснити, такі поняття як смерть, Бог, людина та ін. Тому, символ виступає у нього образом іншого, того, що саме по собі не може бути предметом уяви в звичайному його розумінні. Якщо знак вказує на загальне і специфічне, то символ – на загальне і ціле. Ця особливість дозволяє символу втілювати ідеальний зміст в різних чуттєво-предметних формах і бути задіяним в конкретних життєвих умовах та різних формах діяльності людини. Саме в таких предметних та діяльнісних формах символ розкриває власну істинну сутність. Через них духовна реальність стає доступною уяві та свідомості людини.

З праксеологічних позицій образно-символічний тип мислення Г. Сковорода завжди вимагає своєрідної десимволізації, тобто певної герменевтичної процедури розшифрування прихованих смислів на рівні свідомості. Символ, за своєю природою, має дещо спільне з об'єктом, який символізується, та стимулює роботу свідомості на розшифрування конкретного змісту. Він виступає в якості особливого засобу пізнавальної діяльності, який є одночасно і образом самого себе, і образом того, що саме по собі не може бути предметом зовнішнього пізнання. Завдяки символу людина здатна сприйняти не тільки об'єктивну реальність, а й наблизитися до внутрішньої сутності предмета, прихованої від безпосереднього споглядання. Тому пізнавальну функцію символу український філософ розглядав як можливість виходу за межі емпіричних фактів у процесі пізнання.

Г. Сковорода постійно звертав увагу на образно-символічне пізнання людини. У його творчості можна зустріти проникливе уявлення про сенс християнського символізму, побачити поважне ставлення до біблійних і релігійних образів та імен. Український мислитель стверджував, що для правильного розкриття їхнього змісту необхідно володіти певними духовними якостями. Він не роз'яснює їх детально, але, виходячи з контексту його творчості, можна припустити, що йдеться про інтелектуальну зосередженість на поглибленому спогляданні символізму Біблії та духовній концентрації на її образах.

У своїй творчості український любомудр продовжує досить добре розроблену до нього традицію символіко-алегоричної екзегези текстів Біблії, що походить від ранньохристиянських отців церкви. Активно спираючись на неї, він дає особисте символічне тлумачення багатьох місць Святого Письма.

Власну систему символів український філософ-символіст формує на основі Біблії, де виділяє як окремі імена, що позначають Бога, так і цілі сцени, діяння, персонажі, сюжети біблійних історій, конкретні висловлювання і пророцтва, які стають носіями сакрального знання. Як прихильник ранньохристиянської езотеричної традиції, Г. Сковорода стверджував, що біблійний символізм приховує у собі сутність християнських істин. Український гуманіст переконаний, що тексти Біблії, передбачаючи високі розумові здібності людини, здатність до наполегливої інтелектуальної праці відкривають перед нею священне знання в поетичних символах і образах. Символізм, який міститься у Святому Письмі, виражає невимовне, надчуттєве та веде людину до гармонії з вищими світами. Тому, згідно з ученням українського мислителя, біблійні символи доступні для розуміння простим людям. Однак вони можуть вводити людину і в оману, якщо вона сприймає їх догматично і формально. Зацикленість на пишновмовності символічних висловів, якими переповнена

Біблія, може збентежити та зупинити людину на шляху до істини. Щоб уникнути цього, вона повинна зуміти ухилитися від буквального розуміння біблійних фавул та знайти підходи до їхнього істинного тлумачення.

Символічний світ Біблії відкривається людині сам у процесі метафізичного осягнення біблійних текстів. Символічне у творчості Г. Сковорода часто виступає майже синонімом містичного. Не випадково український філософ стверджував, що священні символи несуть в собі невимовну красу, тобто поєднують містичний зміст сакральності-символічного знання з естетичною реальністю. Досліджуючи кожен конкретний біблійний символ, Г. Сковорода вказував на те, що один і той же аналог або образ може мати, у залежності від контексту і онтологічного статусу, різні значення. Наприклад, символ вогню може уособлювати як Бога, так і Його слова.

Система символів і образів у Г. Сковорода має власного виразника символічного знання. За допомогою символів людина не стільки чує виразника символічного знання, скільки містично або естетично долучається до нього і стає його частиною. Таким чином, вона стає елементом символічних ідей. Наблизитися до цієї містичної єдності можна тільки тривалим духовним вдосконаленням, усвідомивши і осмисливши всю проблематику багаторівневого світу символів і поступово долаючи її рівень за рівнем.

Образно-символічний тип мислення Г. Сковорода базується на символіко-алегоричному розумінні тих чи інших священних таїнств і церковних образів. Це означає, що всю церковно-обрядову діяльність український мислитель розглядав у образно-символічному вимірі. На його думку, церковно-обрядова діяльність не тільки символічно вказує на щось, а й містично здійснює те, що вона символізує.

Приділяючи особливу увагу символічному мисленню, практично у всіх своїх творах український мудрець формувал особливий тип образно-символічного Богопізнання. У одній із перших своїх робіт "Начальная Дверь ко Християнскому Добронравію" він зібрав багато думок, які в подальшому стали головним проектом його філософсько-педагогічної діяльності. Ця не велика робота вирізняється ясністю і оригінальністю думки, своєрідністю сковородинівської форми та стилю, образно-символічною змістовністю. У ній Г. Сковорода детально розглянув безліч позитивних імен Бога, зосередившись більше на уяві, а не на доказі, дав докладне пояснення їх символічного сенсу: "Весь Мір состоит из двух Натур: одна видимая, другая невидимая. Видимая Натура называется Тварь, а невидимая – Бог. Сія невидимая Натура, или Бог, всю Тварь пронизает и содержит, вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло чловѣческое видно, но пронизающій и содержащій оноє Ум не виден. По сей причинѣ у древних Бог назывался УМ ВСЕМІРНЫЙ. Ему ж у них были разныя имена. Напримѣр: Натура, Бытіе вещей, Вѣчность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна и проч[ая]... А у Христіян знатнѣйшія Ему имена слѣдующія: Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина" [5, с. 214–215]. У основі цих понять лежить ім'я Бога, яке вказує своїм змістом на Його сутність. І вже з імені і навколо імені виникає певна символіка та образність. Символи мають свої архетипи в метафізичній реальності, але далеко не завжди їх можна візуально зобразити. Тобто, не всі символи набувають видимого вигляду духовної реальності, однак при цьому вони дають людській свідомості певне духовне уявлення про цю реальність.

Образно-символічний спосіб мислення Г. Сковорода реалізовував у контексті пізнання внутрішньої божественної сутності через символ кола, кільця або колеса.

У власній герменевтичній системі, мислитель відобразив весь світовий досвід інтерпретації кола як символу вічності. Рух по колу означає постійне повернення до власної духовної сутності. Коло як суцільна, замкнена лінія символізує вічність і виступає первинним символом єдності, вічності й досконалості. У своїй роботі "Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis" Г. Сковорода говорив: "НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ или ВЪЧНОСТЬ. Ничего нѣтъ ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает, и не Ей что-либо, но Она всему Началом и Концем... ВЪЧНОСТЬ не начинаемое свое и послѣ всего остающееся Пространство даже до того простирает, чтоб Ей и предварять все-на-все. В ней так, как в Колцѣ: первая и послѣдняя То́чка есть та же, и гдѣ начало-сь, там же и кончилось" [5, с. 735].

Образно-символічне розуміння божественного буття зустрічається і у трактаті Г. Сковороди "Кольцо". Бога неможливо зафіксувати у просторі та часі, тому він є одразу початком і кінцем, де починається там і закінчується. Таким чином, Бог все починає та закінчує, тому він не має нічого перед собою та після себе. "Он начинает все, не начинается; тѣмъ есть начало. Не может быть началом ничто, ести прежде того было что-либо. То одно есть истинное начало, что все предваряет и само ничѣм не предваряемо. Один только Бог есть родное Начало, что все предваряет. Он все предваряет и послѣ всего остается, чего ни о чем другом уже сказать не можно" [5, с. 592]. Отже, коло символізує життя, яке з кінця повертається на початок, а з початку рухається до кінця. Похідним від символу кола у творчості Г. Сковороди є символ Сонця, що втілює вічну сутність, тобто Бога. Сонце – це джерело найвищих цінностей, ідеалів, взірців духовної сутності людини.

Не можна обійти поза увагою і символ змія, який виражає кругобіг чи круговий рух. "А Змій, держащій во устахъ свой хвост, присѣняет, что безконечное НАЧАЛО и безначальный Конѣц, начиная, ко́нчит, конча́я, начинает" [5, с. 739]. Змій є символом діяльності розуму, який зайнятий емпіричним пізнанням предметного світу. За допомогою цих символів пояснюється початок буття Всесвіту, який сам себе розуміє та усвідомлює. Це символічний шлях повернення людини до самої себе, вихід із зовнішнього матеріального світу та єдність з внутрішньою сутністю свого існування.

Образно-символічне мислення Г. Сковороди знало впливу християнських уявлень про мінливість людського життя в реальному світі та вічне існування душі в потойбічному просторі. Відтак, творчість українського мислителя включає символіку, яка відображає час, колообіг та циклічність світу, постійні зміни людської природи. Єдність макрокосму та мікркосму ставить людину в центр світу і встановлює її нерозривний зв'язок з природою та Богом як джерелом істини. Духовний світ людини вміщує у собі неповторну частину божественної сутності. Так людина об'єднує матеріальний світ, маючи можливість за допомогою своїх відчуттів, інстинктів та практичних дій створювати та змінювати фізичні об'єкти, і, водночас, світ духовний, оскільки душа людини може виходити за межі матеріального у сферу божественної природи.

Ідеї про самопізнання, дуалізм природи людського буття зумовлює своєрідність сприйняття символіки у творчості Г. Сковороди. За допомогою символів здійснюється єдність скінченого і нескінченого, мінливого і вічного. Головним символом, який покликаний втілити вічність у людині, жагу до добра і готовність прийняти це добро є серце. Серце виступає водночас ключем до розуміння божественного і місцем Божої

присутності в людині. "А как чистое и свѣтлое, как плу́денное ве́дро, СЕРДЦЕ есть истинный БОГ, так стихійное и пепельное есть нечистый Дух" [5, с. 799]. У творах Г. Сковороди, серце постає символом істинної людини – людини, яка перебуває у єдності з Богом. У серці людини перебувають першопричини її вчинків і почуттів, через які проявляється духовний світ індивідуальності. У духовному світі людини є глибинна таємниця серця, яку не можна пояснити за допомогою традиційних канонів людського життя. Тому, саме у серці зосереджується джерело нових дійсних життєвих смислів, які виводять людину за межі зовнішніх форм душі у вічність. Серце символізує безсмертну і вічну людину, яка прагне до Бога: "Человѣк состоит не во вѣншней своей Пло́ти и Крови, но Мысль и Сердце его – то и истинный Человѣк есть" [5, с. 239].

У основі образно-символічної системи Г. Сковороди лежить, з одного боку, віра в унікальну індивідуальну духовну сутність людини, а з іншого – переконаність у нерозривну єдність людського буття з Богом. Людські думки, дії та вчинки є не образом зовнішньої видимості, а виразом людської душі. Усе, що людина відчуває за допомогою своїх органів чуття, отримує аналіз та набуває свого остаточного виразу через духовний світ людини. Одухотворення божественної сутності в людській душі, визнання серця місцем перебування Бога в людині, надихало її, пригноблену догматичним дуалізмом церковного віровчення, зневірену в собі до самопізнання, пізнання власного серця, віру в себе.

Висновки. Узагальнюючи наведені цитати і висловлені міркування, можна сказати, що образно-символічний тип мислення Г. Сковороди має великі можливості при розкритті релігійних проблем суспільного життя. Творчість українського філософа за своєю природою глибоко символічна. Він використовує в своєму мисленні велике розмаїття символічних форм: лінгвістичних, математичних, образотворчих, релігійних, музичних тощо. Символи необхідні йому для усвідомлення, розуміння існуючої реальності і себе в ній. У вченні про "три світи" він виділив тексти Біблії у окрему онтологічну реальність, надавши їм статусу третього світу, світу символів. Г. Сковорода вважав, що символи, якими переповнене Святе Письмо, відображають певну суб'єктивну духовно-психологічну реальність, яка виникала у внутрішньому світі людини в процесі контакту із зовнішнім світом і відображають об'єктивну соціально-релігійну дійсність. Іншими словами, символіка – це суб'єктивна копія об'єктивно існуючої соціально-релігійної дійсності. Це спеціально створений у процесі духовної діяльності феномен, який володіє унікальними можливостями образно-символічного пізнання світу, яке ніяким чином не суперечить його раціонально-понятійному рівню. Тому творчість Г. Сковороди містить багато різноманітних образно-символічних форм, які виступають основою формування його філософсько-релігійних ідей. Релігійний символізм виконує роль провідника, який вказує на глибоку таємницю, через відкриття якої лежить шлях до пізнання сутності всього світу. За допомогою символіки філософ-гуманіст вибудував учення про Бога, "три світи", самопізнання, кордоцентризм, щастя тощо.

Таким чином, символ важливий, для українського мислителя, перш за все, закладеним в нього ідейним змістом. Образно-символічний тип мислення Г. Сковороди є одним із методів який він використовував для пізнання істини, внутрішньої сутності речей. У будь-яких явищах, предметах, діях або подіях можна побачити потаємний сенс, внутрішню природу, духовну сутність, які стають символічними коли наповнюються

змістом, відмінним від їх власного, і висловлюють його, перетворюючись у зовнішню оболонку символу.

Ідеї символізму, які були реалізовані в творчості великого українського мудреця, залишаються актуальними і в наш час, відіграючи велике значення як для гуманітарних, так і природничих наук, адже символічні образи, в процесі пізнавального пошуку, інтегруються в раціональні поняття і категорії, у яких вони не зникають, а навпаки, залишаються основою пізнання істини.

Список використаних джерел:

1. Валявко І. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи / І. Валявко // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. проф. І.П. Стогній. – Київ, 2003. – С. 96 – 120.

2. Кашуба М. Розуміння творчості в філософії Григорія Сковороди / М. Кашуба // Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності: зб. наук. праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських читань: у 2-х кн., кн. 2. – К., 2007. – С. 62 – 70.

3. Нічик В.М. Проблема Бога і світу в творах Г.С. Сковороди / В.М. Нічик // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць / Упоряд. В.М. Нічик, Я.М. Стратій. – Київ: Наукова думка, 1992. – С. 69 – 79.

4. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович / Худож. оформ. О. Білецького. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – С. 175 – 186, С. 191 – 197.

5. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

6. Ушкалов Л. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення / Л. Ушкалов // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків, 1999. – Т. 8. – С. 23 – 44.

7. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Д. Чижевський. — Харків, 2004. — С. 25 – 129, С.237 – 242.

Надійшла до редколегії 10.05.17

Н.С. Рык

ОБРАЗНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ ТИП МЫШЛЕНИЯ Г. СКОВОРОДЫ

В статье рассматривается понятие символизма как многозначного, образно-чувственного выражения смысловой предметности, которое составляет основу философско-религиозного наследия Г. Сковороды. Автором подчеркивается, что символ является не только переходной ступенью к другим формам познания, но и основным содержанием религиозных и философских понятий. Доказано, что главным лейтмотивом философии Г. Сковороды было постижение проблем онтологического, нравственного, религиозно-духовного характера с помощью религиозного символизма.

Ключевые слова: символизм, религиозные символы, символика, человек, Бог, Библия, образ, истина.

M.S. Ryk

FIGURATIVELY-SYMBOLIC TYPE OF THINKING OF H. SKOVORODA

The article deals with the concept of symbolism as a meaningful, figuratively-sensual expression of semantic objectivity, which is the basic of the philosophical and religious heritage of H. Skovoroda. It is emphasized that the symbol is not only a transitive stage to other forms of cognition, but also the basic meaning of religious and philosophical concepts. It is proved that the main subject of H. Skovoroda's philosophy was the comprehension of problems of ontological, moral, religious and spiritual character with the help of religious symbolism

Key words: symbolism, religious symbols, symbolization, man, God, Bible, image, verity.

УДК 271

Р.А.Савчук, асп.

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АРХИЕПИСКОПА ТОКИЙСКОГО И ВСЕЯ ЯПОНИИ НИКОЛАЯ (КАСАТКИНА) (1836 – 1912)

В статье рассматриваются такие аспекты межрелигиозных отношений в деятельности архиепископа Николая Японского, как взаимодействие с языческой культурой, отношение к языческой религиозности и взаимоотношения с другими христианскими миссиями. Прослежено особенности реализации миссионерских задач православного проповедника в каждом из указанных аспектов.

Ключевые слова: межрелигиозные отношения, Японская Православная Церковь, равноапостольный Николай Японский, миссия, Япония, Православие.

Введение. В 1870 г. трудами святого равноапостольного Николая Японского была официально учреждена Духовная миссия Русской Православной Церкви в Японии. Миссия стала уникальным явлением в истории православного миссионерства нового и новейшего времени. Труды практически одного миссионера – архиепископа Николая (Касаткина) – была создана национальная Японская Православная Церковь. Святому Николаю удалось для глубоко уважающих и любящих свою родину японцев раскрыть православную веру как силу, которая не противоречит их национальной и культурной идентичности. Труды равноапостольного Николая, просветителя Японии, вошли в историю не только как уникальный по своим масштабам подвиг проповеди Православия в новое время. Это был также пример мирного взаимодействия представителей разных культурно-исторических традиций. Именно этой стороне деятельности святого посвящено данное исследование.

Особенности миссионерского метода архиепископа Николая рассматривали в своих работах такие исследователи как К.Накамура, М.Наганава, Э.Б.Саблина, И.Н.Харин, А.А.Гавриков и другие. В то же время

межрелигиозный аспект в трудах святого не был предметом отдельного анализа.

Изложение основного материала. Следует выделить несколько векторов межрелигиозного взаимодействия в деятельности равноапостольного Николая Японского: 1) взаимодействие с языческой культурой; 2) отношение к языческой религиозности; 3) взаимоотношения с другими христианскими миссиями.

1. Взаимодействие с языческой культурой

Одним из самых ярких методических принципов миссии равноапостольного Николая было уважение к культуре, историческому и духовному наследию японцев. На первых порах, не владея языком, он с переводчиком посещал занятия в школе известного учителя Кимура Кэнсай [10, с. 410]. Владыка был хорошо знаком с духовной культурой Японии благодаря изучению фундаментальных трудов по истории страны ("Записки о деяниях древности", "Анналы Японии", "Внешняя история Японии" и др.), основных книг буддийского канона (таких, как "Сутра лотоса"), конфуцианской литературы (как китайской, так и японской) и современных сочинений японских авторов [12, с. 88]. Освоившись с языком, равноапостольный начал присматриваться и к жизни

японцев. Он ходил по домам, знакомился с местными жителями, их бытом и нравами. Не пропускал миссионер случая посетить какого-нибудь заезжего рассказчика [1, с. 43].

Особое значение святой придавал изучению исконно японского учения "синто" ("путь богов"), лежащего в основе японского мышления, поведения и стиля жизни. Все это в дальнейшем помогало миссионеру вести проповедь, особо выделяя те положения православной традиции (соборность, державность), которые наиболее соотносятся с постулатами синто, а значит, являются наиболее близкими и понятными для японцев [9, с. 276]. Владыка преуспевал в проникновении в японский дух и через это пришел к большой любви и уважению к японцам [26, р. 183]. Именно с целью глубокого знакомства с культурой страны восемь лет своей первоначальной деятельности, которые святой полностью посвятил изучению японского менталитета и культуры, он всячески отрекался от звания миссионера перед японцами, всеми силами старался разубедить всех, что он вовсе не миссионер, а священник консульства [2, Л. 2].

Безусловно, равноапостольный Николай понимал, что "Церковь говорит на языке культуры, поэтому и миссионерская проповедь не может быть свободной от национально-культурных особенностей" [11, с. 5]. По убеждению ученых, сила японского Православия заключалась в том, что оно было построено всецело на японской почве, что его распространителями являлись сами японцы, а главным принципом Православной Церкви была соборность [17, с. 99]. Основанная святителем Церковь имела тесную связь с японским духом. В своей повседневной практике и учении она "была более чувствительной по отношению к японским религиозным обычаям и обрядам, чем другие христианские группы" [23, р. 54 – 55].

Равноапостольный Николай понимал, что японцы – древняя и очень мудрая нация. В интервью одному известному журналисту он говорил, что "японский народ – современник древним государствам, которых теперь и следа нет, тогда как японский народ жив и полон сил; стало быть, в нем есть прочные задатки жизни" [7, с. 414]. Святитель не пытался "осчастливить" японцев, вывести их в цивилизованный мир с помощью "западной науки" через отказ от всего японского и средневекового [14, с. 37]. Он совсем не считал себя "просветителем" в широком значении этого слова. Он лишь "направлял" религиозные силы Японии в правильное русло, подчеркивал, что принятие Православия – продолжение векового развития японской цивилизации, ее стремления к самоусовершенствованию [5, с. 468; 7, с. 414; 15, с. 58]. это было очень важно для японцев, которые вполне обоснованно считали себя цивилизованным народом. И в этом смысле они даже не понимали, зачем к ним приезжают проповедники чужих идей [4, Л. 91]. Более того, специфические черты японского менталитета – глубокое чувство верности национальной традиции, патриотизм – порой становились непреодолимыми преградами на пути искреннего обращения ко Христу. Характерен следующий случай. Один молодой язычник поступил в катехизаторскую школу, выслушал учение, уверовал, крестился и даже готовился в проповедники. И вдруг он приходит с заявлением, что не может быть христианином, поскольку по христианскому учению "Бог оказывается выше японского императора" [18, с. 19]! Все это приходилось учитывать в своей деятельности святому Николаю. И как показывает история, созданная им Японская Православная Церковь была воспринята ее чадами – японцами –

как явление глубоко национальное, связанное живой нитью с их вековыми традициями.

2. Отношение к языческой религиозности

Равноапостольный Николай оказывал достойное уважение традиционным религиям японцев. Он выделял в них, прежде всего, нравственную составляющую и старался использовать ее для проповеди. Владыка считал, что традиционные религии воспитали в жителях Страны восходящего солнца "добродетели, привлекающие на японский народ охранительную любовь Бога и Промыслителя Вселенной". Он прямо говорил о японских религиях: "Три доселешние няньки японского народа, каждая воспитала в нем нечто доброе: Синто – честность, буддизм – взаимную любовь, конфуцианизм – взаимное уважение" [7, с. 414].

Владыка никогда не оскорблял религиозных чувств японцев [21, с. 28]. Он "с пониманием относился к духовному содержанию японских религий" и даже был не против "адаптации японской религиозной практики", где это было возможно [23, р. 55 – 56]. Так, наблюдая языческие религиозные обряды в Байридзине, святой отмечал в дневнике: "Как живо здесь религиозное чувство!" [5, с. 159]. В другом месте, равноапостольный с восхищением описывал, как язычники проявляют свою религиозность, выполняя разные обряды. Святой подытожил: "Вот это-то молитвенное движение нужно только обратить в настоящую сторону, к истинному Богу – и истинно религиозные люди готовы" [5, с. 501].

Для того чтобы продемонстрировать уважение к японскому духу и национальной традиции, православные проповедники не говорили в своих проповедях о буддизме и синтоизме. Все языческие религии назывались словом, которое в переводе означает "чужая религия" [16, с. 16].

Владыка искренне радовался, когда встречал у язычников свидетельства живости их религиозных чувств. Святой видел, как широко распространена среди простого народа вера в языческих богов. Однако это не вызывало у него презрения. Он воспринимал это как проявление "живого религиозного чувства" и считал, что местности, где народ особо ревностно относятся к религиозным верованиям, наиболее подходят для христианской проповеди [14, с. 36]. К примеру, наблюдая в окрестностях Ямада группы богомольцев, которые шли к местному идолу, равноапостольный Николай отмечал: "Замечательна вообще эта повсеместная потребность народа в богомольных хождениях. Ее нельзя не иметь в виду при водворении христианства между народом" [5, с. 88]. Подобно и в окрестностях Акуцу святитель, наблюдая язычников-"богомольцев", указывал: "А факт все-таки тот, что молящегося народу бездна, значит, религиозное чувство в этой местности живо, нужно иметь это в виду, чтобы не упустить назначить проповедников в Уцуномия и Кицурегаву" [5, с. 112]. А Нагано, где находился известный буддийский храм Дзэнкодзи, святой считал местом, "совсем готовым для проповеди", поскольку "то, что там знаменитый идольский храм, делает народ более готовым к восприятию истинного учения, чем в других местах; все же таки почва ума и сердца приготовлена, хоть думаю об идоле" [5, с. 139].

Святой был чужд "духовного узкосердия", при котором "любовь к одному делает нас слепыми в отношении всего другого и даже связана с отвержением всего другого или ненавистью к нему". Напротив, равноапостольный понимал, что миссионер, как и всякий христианин, может и должен, по словам С.Л.Франка, "видеть отблески Божьей правды всюду, где они действительно

находятся, – даже в самых чуждых и непривычных нам формах" [22, с. 454].

Подобные особенности миссионерского подхода равноапостольного Николая, по мнению исследователей, основывались на положении, что "христианизация, сопряженная с жестоким угнетением и разрушением традиционного уклада, не только не способствует принятию вероучения, но даже деформирует мировоззрение, вызывая к жизни некий деструктивный тип религиозного сознания" [12, с. 90 – 91].

Интересен, к примеру, следующий случай из миссионерской практики просветителя Японии. Однажды, остановившись на полчаса у богача Василия Циба, он обратил внимание на языческую молельню – "по истине великолепный буцудан, набитый идолами и разукрашенный снаружи во всю стену". После этих слов святитель заметил в дневнике, что рассматривая кумирню он утвердился в мысли – "пользоваться сими местами для помещения икон, освящая их и несколько приносивая к помещению икон: на что лучше? И красиво, и удобно, – есть веками определенное место в доме, именно для священного употребления; не то что ныне, не знают, куда икону деть" [6, с. 59].

Еще один пример. В Японии распространен синтоистский культ предков. Их почитание занимает важное место в духовной жизни страны. Однако западные миссионеры относились к этому факту без особого внимания, слепо следуя своим традициям. А в православной миссии, по благословению святителя, на традиции поминовения усопших был сделан определенный акцент, и для японцев это оказалось действительно важно, это было близко их представлениям о связи поколений [13, с. 50].

3. Взаимоотношения с другими христианскими миссиями

Архиепископ Николай не отвергал миссионерский опыт других конфессий. Он следил за протестантскими изданиями и считал, что они "полны миссионерского опыта и большого интереса" [8, с. 720]. В одной из дневниковых записей святитель сравнивал синодальный журнал "Церковные Ведомости" и академический "Церковные вести" с протестантским изданием "Christian World": "Какой-то плюгавой секты – "конгрегациалов", орган, – но что за разница? Что за бедность, убожество наших высоких органов в сравнении с этим дрянным на Западе изданием! Там действительно целую неделю можно брать в руки номер и ворочать с пользой (сколько ума, сколько блесков!)" [5, с. 320].

Что касается отношения к миссионерам других конфессий, то здесь позиция святителя была ясной. Его правилом было известное: "Аще возможно есть от вас: со всеми человеки мир имейте" [3, Л. 7].]. Равноапостольный стремился поддерживать добрые отношения с представителями других конфессий [7, с. 360], он воздерживался от публичного осуждения инославных исповеданий [15, с. 67]. Примечательно, что даже на освящение православного храма в Мацуяма вместе с равноапостольным Николаем и владыкой Сергием (Тихомировым) ездил в качестве частного лица американский епископальный священник Г.С.Джеффрис, который был их добрым другом и даже принимал участие в организации торжеств [20, с. 21, 43].

Сохранять дружественные отношения с инославными миссионерами равноапостольный наставлял и своих подопечных, обоснованно считая, что раздоры между христианскими проповедниками вредят миссии. В отличие от протестантов и католиков, православные миссионеры никогда не занимались пресловутым "уловлением душ", то есть стремлением отбить верующих у других конфессий. Добровольно приходящих из иносла-

вия проповедники принимали, но проповедь последователей владыки всегда направлялась исключительно на язычников. Если же кто-то из них спрашивал об инославии, ему советовали пойти к инославному миссионеру и узнать от него, а потом сравнить [19, с. 284 – 285].

В то же время просветитель Японии неодобрительно относился к тому, чтобы прямо перенимать протестантские методы для проповеди Православия. Так, по поводу коллективных проповедей Павла Цуда, Якова Ивата и Матфея Мацунага, святитель замечал: "Едва ли остался след – это протестантский обычай пошуметь и больше ничего" [7, с. 163]. Также и по поводу слов о. Алексея Савабе об успехе проповеднического движения в его приходе и об одушевлении его катехизаторов святитель отмечал: "К сожалению, только успехов не предвидится – все тем и кончится, что "пошумели", как протестанты; из подражания протестантам, больше ничего и не может выйти, как протестантский мыльный пузырь" [7, с. 522].

Дело в том, что в основе протестантского подхода к миссии, с которым приходилось сталкиваться равноапостольному Николаю, лежал скорее принцип количества, чем качества. Очень часто протестантские проповедники для продвижения проповеди использовали достижения западной цивилизации – образование, науку, предпринимательство – и язычники становились христианами лишь для того, чтоб использовать в своих целях эти блага [5, с. 475]. Святитель категорически не воспринимал практику заманивания в Церковь. Он всегда старался внимательно разбираться в мотивах, которыми руководствовались молодые японцы при поступлении в православные учебные заведения и решительно отказывал, если находил их не соответствующими христианскому духу. Так, владыка не принял в семинарию юношу, желавшего поступить в училище только для того, чтобы научиться русскому языку для своих видов. При этом святой заметил, "что есть другие школы для научения русскому языку, туда и пусть идет, – здесь же церковная школа" [6, с. 361]. Равноапостольный был твердо убежден, что не должно быть "ни малейшей подделки под чей-либо тон зазывания в школу" [6, с. 185 – 186]. Святитель всегда предупреждал, что вероучение принятое "по совершенно случайным причинам и из побуждений служить государственной пользе <...> остается на поверхности души, оставляя внутренность ее недоступно для христианского влияния" [7, с. 151]. Святой однозначно считал, что залогом успеха Православия является истинность его учения, а не хорошо организованная реклама [5, с. 327].

Не одобрял равноапостольный Николай и попыток организовать совместную проповедь с протестантами. Существенная разница в вероучении в таком случае всегда будет камнем преткновения для новообращенных. И этим очень часто пользовались протестанты, чтобы "загребать жар чужими руками" и переманивать верующих [7, с. 89].

В целом, по поводу протестантских методов проповеди равноапостольный Николай замечал: "Мне кажется, если бы отворить столь же широко ворота и в Православную Церковь, то не меньше бы забрели в них – но надолго ли?" [8, с. 340].

Заключение. В деятельности архиепископа Николая (Касаткина), более пятидесяти лет прослужившего в качестве православного миссионера в Японии и основавшего там национальную Православную Церковь, фактор межрелигиозных отношений имел большое значение. В аспекте межкультурного взаимодействия православной традиции с языческой культурой Японии равноапостольный Николай стремился учитывать особенности менталитета японцев, их национально-

культурные особенности, не ограничивая развития национальной специфики обрядов и традиций местной Церкви. Святой не отвергал языческий религиозный опыт, но старался использовать высшие устремления язычников в своей проповеди Евангелия. В то же время, он строго следил и всячески пресекал любые проявления религиозного синкретизма. В отношениях с представителями других христианских конфессий архиепископ Николай стремился сохранять мир и дружелюбие. Однако совместных проповедей православных миссионеров с инославными, или же слепого перенимания методов проповеди западных евангелизаторов он не допускал.

Список використаних джерел:

1. Архангелов С. А. Наши заграничные миссии. Очерк о русских духовных миссиях. СПб., 1900.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 162. Оп. 1. Д. 117.
3. ГАРФ. Ф. Р5973. Оп. 1. Д. 10.
4. ГАРФ. Ф. Р-5973. Оп. 1. Д. 15.
5. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2004.
6. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 3. СПб.: Гиперион, 2004.
7. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 4. СПб.: Гиперион, 2004.
8. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 5. СПб.: Гиперион, 2004.
9. Зенина Л.В. Российская Духовная Миссия и Русская Православная Церковь в Японии под началом Святителя Николая, Апостола Японии (1836-1912) // Проблемы истории, филологии, культуры. Выпуск XI. М.Магнитогорск. 2001. С. 275 – 282.

P. O. Savchuk

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ АРХІЄПІСКОПА ТОКІЙСЬКОГО І ВСІЄІ ЯПОНІЇ НИКОЛАЯ (КАСАТКІНА) (1836 – 1912)

В статті розглядаються такі аспекти міжрелігійних відносин в діяльності архієпископа Миколая Японського, як взаємодія з язичницькою культурою, ставлення до язичницької релігійності і взаємини з іншими християнськими місіями. Простежено особливості реалізації місіонерських завдань православного проповідника в кожному із вказаних аспектів.

Ключові слова: міжрелігійні відносини, Японська Православна Церква, рівноапостольний Миколай Японський, місія, Японія, Православ'я.

R. O. Savchuk

THE INTERRELIGIOUS ASPECT OF THE MISSIONARY ACTIVITIES OF ARCHBISHOP OF TOKYO AND ALL JAPAN NICHOLAS (KASATKIN) (1836 – 1912)

The article discusses such aspects of inter-religious relations in the activities of Archbishop Nicholas of Japan, as the interaction with pagan culture, the pagan attitude toward religion and relations with other Christian missions. Traced features of realization of the missionary task of the Orthodox preacher in each of these aspects.

Keywords: inter-religious relations, Orthodox Church of Japan, St. Nicholas of Japan, mission, Japan, Orthodoxy.

УДК 274

S. D. Stefanov, PhD-student

THE PARADIGM OF HISTORICAL DEVELOPMENT OF ANGLICANISM

The article discusses the formation of the basic tendencies of development of the Church in the United Kingdom within Anglicanism in the course of its historical development. History is shown in conflicting relationships of the English monarchy and the Catholic Church in the conditions of reformation which took place in Europe in the XVI century. The evolution of state-confessional relations in contemporary Britain is also examined.

Keywords: Church, Reformation, Anglicanism Christianity.

The Anglican Church is one of the major Protestant churches which have appeared during the Reformation. Its formation is closely connected with the history of relations between the British monarchy and the Roman Catholic Church, it reflects the development of the religious situation in Europe and the world, it responds to the periods of exacerbation of crises in Catholicism and Protestantism and the current modern stage of the life of the Anglican Churches matches to the globalization and integrative processes that are characteristic for today's Christianity. In the first stage of its formation the Anglican Church had a peculiar features unlike continental Protestant structures while it was remaining on the territory of the British Isles. In

10. Камаева И., диакон. Дар святителя Николая Японского // Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Сост. Г. Е. Бесстремьянная. СТСЛ, 2012. С. 409 – 412.

11. Карташева Н.В. Русское православное миссионерство как явление культуры: На примере деятельности св. Иннокентия (Вениаминова). Автореферат на соискание учёной степени кандидата культурологии: (24.00.02). М.: МГУ, 2000.

12. Карташева Н.В. Традиционная культура как объект миссионерского изучения // Феномен творческой личности в культуре. Материалы II международной конференции. Москва, 2006. С. 84 – 92.

13. Логачев К. Японский крест святителя Николая // Фома. 2014. № 10. С. 48 – 51.

14. Накамура К. Дневники св. Николая Японского // Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2004. С. 11 – 56.

15. Позднеев Д. Архиепископ Николай Японский (Воспоминания и характеристика) // Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Сост. Г.Е.Бесстремьянная. СТСЛ, 2012. С. 48 – 152.

16. Православие в Японии. СПб., 1889.

17. Саблина Э.Б. 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель святитель Николай. М.: НИЦ "АИРО-XXI"; СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

18. С.[Сергий (Страгородский)] Христианская проповедь в Китае и Японии // Русский вестник. М., 1892. № 12. С. 7 – 31.

19. Сергий (Страгородский), архимандрит. На Дальнем Востоке (Письма японского миссионера). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.

20. Сергий (Тихомиров), епископ. Миссионерские радости. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014.

21. Трухинин В. Миссионерская деятельность святителя Николая Японского // Миссионерское обозрение. 2003. № 4. С. 28 – 31.

22. Франк С.Л. С нами Бог / Сост. и предисл. А.С.Филопенко. М.: ООО "Издательство АСТ", 2003.

23. Ballhatchet H.J. The Modern Missionary Movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox // Handbook of Christianity in Japan / edited by Mark R. Mullins. (Handbook of oriental studies, Section 5, Japan ; v. 10). Brill, Leiden, Boston, 2003. P. 35 – 68.

Надійшла до редколегії 15.11.17

the field of religious studying of Anglican Church we admit that the greatest relevance is in the three circles of issues: theoretical and methodological, philosophical and theological and interfaith circle. The examination of these issues in their unity and interdependence allows us to objectively and comprehensively present the genesis and evolution of Anglicanism as the one of the denominations that belong to a Christian confession – the Protestantism.

The study of creed, canonical practice, organizational structure and other aspects of the Church of England were studied by such scholars as V. Mikhailovsky, E. Popov, P. Patterns, Metropolitan Filaret, V. Palmer, J. Pusey, W. Birkbeck, J. Verdues and others. In the literature a

special place has been given in the main Anglican-Orthodox dialogue on a wide range of inter-church relations [1, c. 28-29].

Angles, Saxons and Jutes were pagans but at the end of the VI century they begin to adopt a new faith for themselves that preached the righteousness, humility, mercy, justice and order – Christianity. In the British Isles in the IV century the Britons were first pagans who were Christianized. The new religion as elsewhere was adapting to the traditions and rituals of the old religion of the Britons and was creating quite original phenomenon while it was merging with them. During the Roman Empire the island type of Christianity was not losing the connection with the center of religion – Rome, but in the excurrent dark times after the collapse of the empire this link was broken. It would be logical to expect the attempts to convert the Anglo-Saxons to Christianity by the Welsh people who were Christians but the contempt of the latter to the Germanic barbarians was so invincible that they had not tried to increase its influence on the winners in this way. The Welsh Christianity had still an indirect effect on the Germans as St. Patrick that turned the Irish people to faith in 431-61 AD was originally of a Roman-Celtic origin and his christening received in the UK, and we know for sure that the original and the most sincere impulse to turn Saxons to Christianity comes from Ireland. The Irish or Celtic Christianity were different a little from that type of Christianity which preached the papacy see in Rome. Some of the differences between the two interpretations of the role of Christianity in society concerned only highly technical matters to the modern view as, for example, the form of the priest's tonsure. But in addition to this the two varieties of Christianity differed and on key issues. One such issue was the question of the role that was assigned to the pastors in the community.

The Irish Christian faith being separated for a long time from the Roman roots and grown up in a clan of tribal society was enduing the priest with the same qualities which the Druids were characterized, but as an exception a Christian priest didn't carry out the bloody mysteries. The priest in the Irish brand of Christianity is a poet, a mystic, spirit fighter, a hermit, a man that is gifted with supernatural qualities and who was available to perform miracles. The Roman Church saw the role of the priest in a different way – it became obvious for the Roman popes that the church can and should claim the place that had once occupied the Roman Empire.

Therefore, from the very beginning it was taking the role for itself of the supreme authority which controls the kings and rulers of Europe and giving them advices and spiritual guidance, and the thing that is not less important – giving them educated and intelligent assistants and servants. At the dawn of the Christianization of England stands St. Augustine who received the blessing of Pope Gregory the Great in 597. Using the fact that a Christian Frankish princess marries the King of Kent, Augustine arrives on the island and two months later turns the king and his partials to the new faith. From that moment it is decided to make the countdown of the history of the Christian church in England [2, c. 88-89].

The British crown began to quarrel with the papacy quite early. It is enough to mention the collision between Henry I and Anselm, Henry II and Thomas Becket, John Lackland and Innocent III just to understand the full seriousness of relations between Rome and England as early as in the twelfth century. If the first efforts of kings to get rid of the influence of the papacy were unsuccessful, in general it had been happening by the reason of insufficient support of monarchs by partials among which there was no unity until the XIII century when the united English nation instead of the Anglo-Saxons and Normans came out on the historical arena. Under Henry III (1216-72) this nation has already thrown a few menacing warnings at Rome. Barons and communities are trying to save the country from foreign

exploitation. Under Edward I (1272-1307) these efforts are becoming very energetic. Now for the first time the country decides not to pay an impost of 1,000 marks and announces that the papal oppression cannot be tolerated. The opposition reaches its biggest power in the half-century of the reign of Edward III (1327-77) during the Hundred Years' War. As for the priesthood the dependence on the distant Rome was preferable for them than the tutelage of secular authorities and the laity, moreover in the top layer of the priesthood there were a lot of people who were sent from abroad. The hierarchy gravitated to the Pope by all of its interests.

A new wave of anti-Catholic movement was caused by the penetration of the ideas of the continental Reformation. From 1527 the divorce of Henry VIII (1509-1547) with his wife and marry Anne Boleyn begins. The cooling between the crown and Rome, that was caused by the refusal of the Pope to give the king his desired divorce, unties the hands of enemies of the Pope in the country. With the support of the nation the king subverts the pope's authority but at the same time he retains the old religious position and even argues with Luther. In 1534 the Pope unchurched Henry and in the same year the king approved the Statute that was supposed to destroy the influence of the Pope to appoint the archbishops and bishops. Later, the parliament proclaimed the king as the only supreme land head of the England Church. In 1535 Thomas Cromwell was appointed as a general vicar in church affairs [3, c. 15-16].

In 1535 the revisionary visitation of church institutions began. The auditors were presented the instructions that contained 86 questions and a secret mission to persuade small monasteries to transfer their possessions to the king voluntarily was also given. In case of refusal the monasteries were threatened of disclosure and bringing them to court of justice. Some monasteries have conceded. In February 1536 the audit report was read in parliament after what the bill of the destruction of small monasteries was accepted: all their property went to the crown. About 400 monasteries were destroyed. About 10 thousand monks left their walls. Then the turn of the large monasteries came. In 1538 and 1539 they surrendered voluntarily understanding how purposelessly was their resistance. The monasticism was the mainstay of the papacy in the country. Being compromised during visitations it also carried away the papal authority in its fall.

The first religious formula that was adopted in the Church of England is recorded in the "Ten Articles" of 1536. It is a mixture of views of the Catholicism and Protestantism. The compilers acknowledge the Bible as the source of the Christian faith, but in one row with it they admit the authority of the three symbols of faith and the first four Ecumenical Councils. They mention only about the three sacraments, eliminate abuses of the veneration of icons but do not reject the worship of icons, they admit a prayer for the dead, veneration of saints, they say that the bread and wine are the true body and blood of Christ. In 1537 the "Christian Manual" that was concretizing the positions of the "10 articles" was proclaimed. In 1539 the Parliament accepts a document named "The 6 articles". It says that the body and blood of the Savior are present in the Eucharist under the appearances of bread and wine, that the communion under both species is not necessary and that priests should be celibate. This is the turn to Catholicism. In 1543 the "Doctrine that is necessary for every Christian" was published, which was a step towards Catholicism [4, c. 114-115].

While the ruling of Henry's son Edward VI (1547-1553) the transformation of dogma and worship has gained the new phases. The "42 articles" came to this world by the systematic exposition of the views of the reformed Church in 1552 that proclaimed among other things the following: the teaching of Holy Scripture is sufficient for salvation;

the Nicene, the Athanasian and the apostolic symbols of faith should be acknowledged because they can all be proved over their contents from the Scripture; the doctrine of supererogatory deeds is filthy; the ecumenical councils can transgress and they transgressed; only the christening and the Lord's Supper should be recognized among all the sacraments; the transubstantiation cannot be proved from Holy Scripture; the bishops, priests and deacons must not be celibate, etc. The Augsburg Confession lies in the basis of these articles.

The publishing of these two documents has caused a strong Catholic opposition in the country which led to an uprising. Mary Tudor (1553-1558) decided to return England to Catholicism leaning on the significant Catholic forces in the country. In 1554 the papal legate came there. From 1555 to 1558 there were the repressions against the protesters. But Elizabeth I (1558-1603) had refused of the revival of Catholicism in England, she had chosen a middle way between the pursuits of the extreme Protestants and Catholics. The revised "The book of common prayers" was introduced by the Act of Uniformity in July 1559. Then the "Article 42" was revised also.

In the XVII century the Protestantism in England gets the final predominance. In ecclesiastical matters the king was an autocratic master. Meanwhile he was bounded by the Parliament in the field of secular government. Therefore we see that the desire of the kings to govern the State comes from here as well as they are ruled by the Church. This tendency was supported by the episcopate. When James I (1603-1625) and Charles I (1625-1649) were ruling the constant quarrels between the Crown and Parliament on tax issues were happening. The effort of Charles I to establish the Episcopal Church in Scotland has caused an armed uprising. The English Parliament that was convened after 11-year break in 1640 instead of helping the King showed him a number of charges and then after its dissolution it gave its place to the Long Parliament which has become an instrument of struggle against absolutism and bishoprics. With the ascension of William III (1688-1702) to the throne the Anglican Episcopal Church regains again its dominant position, but the sphere of its influence gradually narrows. Having achieved the dominance in the UK the Church of England had entered the principle of tolerance in its relations with the followers of other churches, including the Catholic Church.

The Anglicanism is a mixture of Latinism, Lutheranism and Calvinism. The basic idea of it is opposing the extremes of Protestantism, uphold and maintain everything in the Church of England that it contains from ancient times and moreover to bring it closer to the tradition and practice of the Ecumenical Church before its separation. The Anglican Church is Episcopal in its structure. The elders and deacons are achieving their degrees in a special rank through the Episcopal ordination with prayer invocation of the Holy Spirit. During a long period of time the main liturgical book of the Church of England has been the Book of Common Prayer (or BCP) in 1662. From 1980 to 2000 the Alternative Service Book was acting in the one row with it. The church service of the laity is caused by that fact that the Anglican path has mainly a pragmatic or practical character. The danger of this path is in that that it may lead to a purely moralistic type of Christianity with its usual pursuit of good deeds in its ultimate development, which essentially replaces a reverent perception of grace and wisdom that opens in a prayer – the main features of the Christian life. However, the Anglicans are aware of this danger as it is evidenced by their church service to God – the most effective way against moralizing distortion of the Gospel [5, c. 21-22].

One of the important changes that this century have brought is that there is more and more significant participation of the laity in the life of the Church – in liturgy

and church government. On the one hand it was a natural development of the fundamental ideas of the Reformation according to what the direct access to God is opened to every individual. On the other hand it was the church reflection of the general democratization of life in a secular world. Being under the status of the State Church the Church of England has always been affected by the laic influences: its secular head was the laic (the King or Queen) and all decisions (regarding the Church) are subjected to the approval by Parliament. However the involvement of the laity in the life of the Church in recent years started taking on new forms beginning with the parish level. Nowadays the freedom of the Church expands in making their own decisions. Some Anglicans would like to see a complete separation of the Church and the State; others believe that this historical link is keeping its importance and usefulness even today. Anyway the Anglicans are challenged to develop ways to implement their new freedom without refusing of the traditional responsibility to the nation in general which the Church of England was always feeling. The latter has no monopoly in the English religious life and it works together with other confessions; however, its history and visible presence all across the country gives it a special role. The Church of England does not receive the government subsidies and therefore the source of funds to pay salaries and finance the clergy of various church programs themselves are its members. The differences that exist between individual Anglican churches are also coincided to the variety within each of them. It is traditionally the "Broad Church". Due the historical reasons the Church of England was forced to accept the variety, although it wasn't chasing for doing so. It was gradually getting used to the idea that Christians often disagree very significantly in the matters of faith and behaviour. It seems that the Anglican Church is always on the edge of self-destruction; and indeed, from time to time some of its members and groups leave it and realize their understanding of the Christian calling in another church that does not seem so painfully colorful. Nevertheless, the church body continues to exist as a one unit [6, c. 55-56].

If previously many Orthodox Anglicanism researchers tried to highlight the positive aspects of the question of the Anglican priesthood that differed them from other Protestant confessions, so thus after the introduction of the practice of female ordinations Anglican Church had justified the worst fears and critical literature suggestions according to the Anglicanism of XIX-XX centuries. These fears based in the fact that even the most conservative groups of Anglican community treated the priesthood not as an the act of grace in the life of the Church, but rather as to a social service to the community. In December 1899 at the Congress of the Oxford Anglo-Catholic theologians some answers to questions about the priesthood were given. The modern practice of female ordinations to the priesthood leads us to the idea that the Church of England understands the priesthood merely as a convenient kind of social institution for the management of the Church necessary for better coordination of external activities of the Church and aimed at the improvement of the latter. This approach to the priesthood is natural for Anglicanism only as a social church service. The circumstances of the introduction of the practice of women's ordination to the Church of England allow us to make sure about this. The relationship between the Anglican Church and the State is traditional and the Church almost completely depends on the state structures; the role of the priest is often reduced to a social church service such as the social work that can be engaged by a woman too. The Church was repeatedly headed by the queens that is also served for an peculiar to promote the ideas of the possibility of women to take the management positions in the Church.

The Anglicans participate in ecumenical and interfaith dialogue at all levels – from the consultations with the Orthodox, Catholic, Lutheran and Reformed for the mutual using of the church buildings with other communities and the special mutual church service in which the clergy of different churches are participating. Many Orthodox communities in the UK perform church service in Anglican churches. Although the Anglican Church is not in communion with the Orthodox and Catholic churches, it is involved in the work that is aimed at the reunification of the churches, both on the formal and informal levels. Anglicans also take an active part in the informal ecumenical organizations. The growing presence of significant non-Christian religious communities in the United Kingdom and other countries prompted the Anglican Church to participate in the inter-religious dialogue. Many British church schools are in the areas where there are large immigrant communities – Muslims, Hindus or Sikhs, and this has caused an interesting debates that are connected with the content of religious education and the meaning of religious ceremonies that are usually made at the start of the school day [7, с. 74-76].

The study of the evolution of the state-confessional relations in England leads to the conclusion that the monarchical power played the great role in them. It touched not just only the political and socio-economic moments but also the doctrinal statements which is occurred as the specificity of the

Reformation in England unlike the Continental Europe. A special role in establishing of the foundations of dogmatic doctrine, the canonical order and structure of the Church of England has played Queen Elizabeth I during the reign of which he Symbol of Faith of Anglicanism was mainly made up – the 39 articles of doctrinal statement. Another such feature that influenced on the content of the Anglican doctrine was the time in which it was creating. The historical appearance of the Anglican Church held the parallel to the appearance of the parliamentary democracy in Britain. The tolerance and respect for individual rights and religious beliefs were approved at the same time. All this gave a certain world outlook attitude and religious specificity to the Anglican religious doctrine.

References:

1. Andreev I.D. Istoriya Anglikanskoj tserkvi. M.: Mir knigi, 2008.
2. Zhudinova E.V. Religii mira. M.: Mir knigi, 2006.
3. Kamper P. Religioznaya svoboda v Velikobritanii // Mirovoy opyt gosudarstvenno-tserkovnyh otnosheniy. Uchebnoe posobie (2-e izd-e, dopoln. i pererab.). M.: Izd-vo RAGS, 1999.
4. Losskiy N. Pravoslavnyy podhod k anglikanstvu. M.: 1998.
5. Nikonov K.I. Anglikanskoe soobshchestvo. NRE. M., 2005.
6. Stetskevich M.S. Protestantizm, antikatsiizm i britanskoe natsionalnoe samosoznanie Novogo vremeni // Hristianskaya kultura na poroge tretego tysyacheletiya. SPb., 2000.
7. Schipkov D.A. Religiovedenie: Sbornik. M.: Gardarika, 2002.

Надійшла до редколегії 30.09.17

С. Д. Стефанов

ПАРАДИГМА ІСТОРИЧНОГО СТАНОВЛЕННЯ АНГЛІКАНСТВА

У статті розглядається становлення основних тенденцій розвитку Церкви у Великобританії в рамках англіканства в ході її історичного розвитку. Показана історія конфліктних взаємовідносин англійської монархії і католицької церкви в умовах реформації, що проходила в Європі в XVI столітті. Також розглянуто розвиток державно-конфесійних відносин в сучасній Англії.

Ключові слова: церква, реформація, англіканство, християнство.

С. Д. Стефанов

ПАРАДИГМА ИСТОРИЧЕСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ АНГЛИКАНСТВА

В статье рассматривается становление основных тенденций развития Церкви в Великобритании в рамках англичанства в ходе ее исторического развития. Показана история конфликтных взаимоотношений английской монархии и католической церкви в условиях реформации, проходившей в Европе в XVI веке. Также рассмотрено развитие государственно-конфессиональных отношений в современной Англии.

Ключевые слова: церковь, реформация, англиканство, христианство.

УДК 215

Ю. О. Стрелкова, канд. філос.наук, доц.

СИМВОЛІЧНИЙ ХАРАКТЕР МЕТОДУ КОРЕЛЯЦІЇ ТА КОНЦЕПЦІЇ ТЕОНОМІЇ РОЗУМУ В ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

У статті розглянуто символічний характер методу кореляції в теології П. Тілліха, з'ясовано специфіку інтерпретації теологом поняття та теологеми символу, а також його суттєву онтологізованість. Спеціальну увагу приділено концепції теомомії розуму в контексті співвідношення типів теологічних систем за П. Тілліхом.

Ключові слова: символ, теомомія, метод кореляції в теології, методи теологічного розмислу, теологема.

Постановка проблеми. Актуальність звернення до корпусу ідей одного з найавторитетніших протестантських теологів 20 ст. наразі обумовлена викликами сучасності, складними процесами в сучасній культурі, філософії та сфері гуманітарного знання назагал, що можуть бути окреслені як криза традиційних доктрин гуманізму, пов'язана зі стрімкою динамікою соціокультурного фону та техногенним вектором розвитку цивілізації, адекватною відповіддю на які може бути реінтерпретація корпусу ідей діалектичної теології, зокрема вихідних інтенцій філософування П. Тілліха.

Відповідно, метою статті є з'ясування символічного характеру методу кореляції в теології П. Тілліха та детермінованої ним концепції теомомії розуму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематику, дотичну до заявленої у статті, розробляли такі вітчизняні й зарубіжні дослідники, як: Х. У. фон Ба-

льтазар, Л. Василенко, В. Головей, М. Єліаде, О. Зоткіна, С. Коначева, Т. Ліфінцева, Д. Ляліков, С. Льозов, Л. Мітрохін, І. Осташук, А. Пальчик, С. Піменов, Л. Стасюк, М. Таранов, Ч. Тейлор, К. Уколов, Б. Хегглунд, Р. Хейз, С. Шевченко, В. Шопулко, О. Яроцька та ін.

Викалд основного матеріалу. Звернемося до методу кореляції у філософії П. Тілліха, який для його теології є головним інструментом і водночас онтологічним підґрунтям. Точніше було б визначити його як систематичний метод символічної кореляції між життєвою ситуацією людини та запитаннями, які вона примушує ставити, і відповідями, які єдино може запропонувати систематична теологія. Причому ці відповіді апелюють до символу, взятого насамперед в онтологічному й гносеологічному аспектах, а також в якості засобу виразності мови, тобто аспекті формальному. Саме цим можна пояснити притаманну П. Тілліхові в його зрілих ро-

ботах, особливо розрахованих на широке коло читачів, а не лише на фахову спільноту теологів, орієнтацію й опору на використання мистецької та літературної символіки, метафорики, прикладів, ілюстрацій (концептуальних мовних, а не візуальних), літературних та загальнокультурних алюзій і ремінісценцій.

Загальноприйнятою є точка зору, що метод кореляції є головним здобутком П. Тілліха та його внеском в розвиток сучасної теології [2, с. 172]. Можливо, варто зауважити, що взятий окремо від філософської платформи теолога метод кореляції не є не тільки чимось принципово новим (цю традицію можна виводити з християнської ексегетики отців церкви, християнської науки Аквіната, герменевтичного методу Ф. Шлеєрмахера або навіть починати з піфагорійців чи вже в християнську епоху з гностиків), але і доволі важко піддається обґрунтуванню як необхідний та евристичний з очевидністю. Тому слід наголосити, що метод кореляції у П. Тілліха навряд чи є універсальним поза його варіантом християнської теології й картини світу; більше того, він є саме його способом досягти омріяного століттями людської історії синтезу між розумом та вірою, ноуменальним і феноменальним, філософією та теологією, при цьому уникнувши їх повного зрощення або поляризації, утворивши, за словом О. Лосева, "єдинороздільну цілісність".

Коли П. Тілліх говорить про систематичну теологію, то він розуміє під нею структуру розуміння і співвідношення частин у межах людського "горизонту смислів" (Е. Гуссерль): "Система займає проміжне місце між сумою та нарисом. Сума експліцитно займається всіма актуальними й багатьма потенційними проблемами. Нарис експліцитно розглядає лише одну актуальну проблему. Система вивчає деяку сукупність актуальних проблем, що потребують вирішення в особливій ситуації" [8, с. 88]. Примітно, що сучасна дослідниця творчості П. Тілліха Т. Ліфінцева відзначає близькість його побудов до структури та жанрової специфіки середньовічних сум [3]. У цьому контексті зрозуміло, що оскільки сучасна людина і її багатокторна свідомість не можуть претендувати на тотальну цілісність на кшталт середньовічної суми, але і не можуть задовольнитися фрагментарністю і спорадичністю окремих відповідей (концепцій, доктрин, теорій тощо), то вона потребує системи.

Система як структура доступна людині завдяки тому, що існує метод роботи з нею, і цей метод, за Тілліхом, є поєднанням символу, символізму та символізації. Згадувана дослідниця у цьому зв'язку навіть вживає образ (символічну конструкцію) колообігу та контрапункту [3, с. 1]. Це означає, на нашу думку, що згаданий метод кореляції як система запитань і відповідей передбачає символічну інтеракцію між людиною та буттям, є таким, що підкреслює момент процесуальності богопізнання і віри, на відміну, наприклад, від статичної, за Тілліхом, у цьому розумінні керигматичної ортодоксії Барта, за якою воля та ініціатива людини похідні щодо Божого вибору та рішення. За К. Бартом, людина чекає здійснивши "стрибок віри", поки Одкровення "станеся" з нею, здійсниться в ній, тоді як за Тілліхом людина має запитувати щодо себе та своєї життєвої ситуації. Філософ стверджує, що супернатуралістичний метод (до якого, скоріше за все, він відносив неоортодоксію) не ставить запитань, а отже, і не отримує відповідей; гуманістичний метод (мається на увазі традиція ліберальної теології), протилежний першому, антропоморфізує і запитання, і відповіді, тому йому недоступне одкровення; дуалістичний метод, який об'єднує надприродне з природним (традиційна теологічна систематика на кшталт системи Томи Аквінського [8, с. 96]), помиляється в тому, що "намагається вивести відповідь (Бог) із форми запитання" [2, с. 173].

Отже, Тілліх пропонує нову форму взаємодії людини, теології та реальності: природна теологія досліджує людське існування, а надприродна дає відповіді на питання, яке воно ставить. "Структура теологічної системи визначається методом кореляції. Метод кореляції вимагає, щоб кожна із частин системи включала в себе один такий розділ, де питання досліджувалося б через аналіз людського існування та існування назагал, і другий такий розділ, де теологічна відповідь давалася б на основі джерел, провідника та норми систематичної теології" [8, с. 98], – зазначає Тілліх. Таким чином, "використовуючи метод кореляції, систематична теологія чинить так: вона аналізує ту людську ситуацію, що породжує питання про існування, і показує що використовувані християнською Звісткою символи є відповідями на ці запитання. Аналіз людської ситуації здійснюється за допомогою тих термінів, що їх тепер називають "екзистенціальними". Подібний аналіз значно давніший від самого екзистенціалізму; він існує стільки ж, скільки існує мислення людини, що розмірковує про себе саму" [8, с. 91].

Властиво, що така інтерпретація теологічного методу спричинила звинувачення Тілліха з боку ортодоксальної теології в тому, що він применшив роль Одкровення, а також практично розмістив його в людському світі, схилившись до позиції іманентності Бога світові [2, с. 175], тобто практично підверстав символіку, засоби виразності та християнський опис світу під власний варіант онтології і екзистенціальної аналітики. У контексті лінгвістичного повороту філософії другої третини 20 ст., ідей раннього і пізнього Л. Вітгенштайна, справді важко з'ясувати, де пролягає межа і чи існує вона взагалі між людським описом і божим творінням й Одкровенням, оскільки символіка долає межі вербалізації, а отже, будь-якої філософської систематики. Виходить, що, з одного боку, метод кореляції Тілліха передбачає для філософії перехід на територію теології, а теологію замикає в межах опису, що його формує філософія, – йдеться саме про вищезгадані запитання, що їх може поставити людина щодо власної ситуації. Зауважимо, що трансцендентальне запитання Канта, спробою імпліцитного подолання якого є метод кореляції Тілліха, видається значно послідовнішим, і то саме тому, що не об'єднує речі для себе і речі для нас. Набуло поширення навіть термінологічне словосполучення "синдром Прокруста" принагідно до методу кореляції в межах систематичної теології П. Тілліха (К. Гамільтон, Д. Дейвіс) [12; 13] – мається на увазі те, що критерієм методу кореляції від початку є людська культура, а не біблійна історія чи Одкровення, тобто не християнська традиція. І хоча теолог і говорить про онтологічність символу, але релігійна символіка у нього може бути уявлена як кругла кімната із дзеркалами із притчі Г. Сковороди про видимий й невидимий натур, але без джерела світла, свічки – коли дзеркала безкінечно відображають самі себе. При цьому релігійна символіка частково може виконати свою смисложиттєву функцію для людини, але втрачає здатність трансцендувати людину, оскільки нічого не позначає і не може позначати щодо зустрічі з Богом, Бартового "стрибка віри", утворюючи самозамкнений рекурсивний ряд.

Утім, йдеться лише про теоретичну реконструкцію тих побудов Тілліха, які, власне, не є у строгому сенсі теологічними, ефективність і прагматичну результативність його дискурсу це під сумнів не ставить. Інша справа, що знання про Одкровення доступне філософії і теології лише в раціональній формі, на відміну від окремої людини в межах її самості (К. Юнг) та назагал суб'єктивності. Це підводить нас до розуміння теологом співвідношення між розумом й Одкровенням, розглянутого у першому томі "Систематичної теології". П. Тілліх у платонічному руслі вирішує питання про співвідношення сутності та існування речей. Сутність не існує в

дійсності, але є реальністю в онтологічному сенсі, тоді як існування характеризує все кінечне, належне до світу об'єктів, відірване від свого істинного буття. Тому розум, на його думку, існує на цих двох рівнях: як трансцендентна здатність до осягнення реальної дійсності [8, с. 150-220] та як реальний розум, прив'язаний до існування, кінечний і обмежений. Тому розум потребує порятунку через Одкровення: "Одкровення є відповіддю на питання, що їх передбачають екзистенціальні конфлікти розуму" [8, с. 220].

За Тілліхом, Одкровення долає конфлікт між автономією і гетерономією розуму, знімаючи їх крайнощі в теомії: "Присутність Божественної основи в тому вигляді, в якому вона являє себе в Ісусі як у Христі, наділяє духовною субстанцією всі форми раціональної творчості. Вона надає їм виміру глибини і об'єднує їх тими символами, котрі виражають цю глибину в обрядах і міфах" [8, с. 220]. При цьому теолог відкидає розуміння Біблії як тотожної Слову. Одкровення не може бути виражене вербально за допомогою суджень, воно трапляється, буває, здійснюється за участю слів, але ніколи їм не співмірне. Тому так зване "остаточне Одкровення" розуміється Тілліхом, на відміну від "актуального", практично як граничний парадокс теології, вершина й мета релігії [8, с. 200-222]. Це означає, що біблійна історія, яка є нарatively, неспроможна утримати одночасно кінечність, безкінечність, абсолютне та відносне, універсальне й індивідуальне, тому не має відношення до екзистенціальних колізій свідомості і розуму людини. Тому і жертва Христа, який розуміється Тілліхом як провідник істинної теомії, що відміняє як автономію, так і гетерономію розуму, є умовною і доволі необов'язковою; Христос лише провідник істинного Одкровення, причому не біблійний месія, а своєрідний тригер або каталізатор самоздійснення та саморозгортання трансцендентного людського розуму.

Неважко помітити гностичний характер такої інтерпретації постаті Христа – подібна теологія веде до вивіщення знання, культури (теомія та теологія культури), але аж ніяк не до Бога живого, втрачаючи особистісний, екзистенційний наразі, момент. Питання в тому, чи екзистує розум сам по собі, чи лише виражає екзистування людини в цілому? І для К. Барта, і для Р. Бульмана, і для П. Тілліха відповіді були очевидними, але суттєво різними. Із цієї ж концепції теомії впливає інтерпретація Тілліхом ідеї Бога, розгляду якої він присвячує цілий розділ своєї основної праці. Практично у нього виходить, що Бог є вищим як від сутності, так і від існування, тому будь-які судження і запитання щодо нього безсенсові. "Питання про існування Бога неможливо поставити. Але на нього неможливо і відповісти. Якщо його ставити, то це буде питання про те, що за самою своєю природою вище від існування, а отже, відповідь (позитивна чи негативна) буде утримувати в собі імпліцитне заперечення природи Бога" [8, с. 350].

Теолог практично забороняє теології говорити про Бога в межах бінарної опозиції понять сутність та існування, що приводить його до питання про іманентність чи трансцендентність Бога світові. Намагаючись зняти протилежність цих понять, теолог все ж схиляється в бік іманентності, але при цьому зовсім не в традиції класичного пантеїзму. Сучасний дослідник М. Тейлор відзначав, що Тілліх "у пошуках божественної трансцендентності сягав таких глибин структури існування..., що сенс самого терміна "трансцендентність" міг змінитися до невпізнаності" [14, с. 23]. Попри певну подібність такої позиції до доктрин апофатики в теології, П. Тілліх на відміну від апофатичної традиції постулює існування "Бога над Богом". Уважаючи, що існування передбачає істоту, а також факт кінечності, небуття як інший аспект існування, то якби "Бог сам був істотою, на нього марно було б

покласти надії у спробі отримати відповідь на питання кінечності" [2, с. 183]. Відповідно над персоніфікованим Богом має бути Бог як представлення "безкінечної сили буття", що "безкінечно протистоїть небуттю".

Спроба виразити трансцендентність буття Бога самого по собі через його іманентність для Тілліха означала можливість долучення до Бога лише у символічній формі. П. Тілліх створює власну форму пантеїзму: Бог і світ пов'язані тісно і невідривно, але не тотожні. Також Бог як живий та особистісний не є особистістю в людському розумінні, він швидше онтологічна підстава всього особистісного в людському світі: "Якщо ми називаємо Бога "Богом живим", то ми заперечуємо те, що він являє собою чисту тотожність буття як буття. Але ми також заперечуємо і те, що існує безумовне відділення буття від буття в ньому. Ми стверджуємо, що Бог – це такий вічний процес, в якому відділення встановлюється і долається об'єднанням" [8, с. 356]. З'ясовуючи приступність Бога людині, Тілліх зазначає: "Онтологічна структура буття надає матеріал для тих символів, котрі вказують на божественне життя. І все таки це не означає, що вчення про Бога може бути виведене з онтологічної системи. Характер божественного життя виявляє себе в Одкровенні. Теологія може лише пояснити і систематизувати в теологічних термінах екзистенційне знання про Одкровення, інтерпретуючи символічне значення онтологічних елементів і категорій" [8, с. 358].

Сучасний дослідник С. Таранов, розглядаючи концепцію теомії культури П. Тілліха, фіксує свободу від церкви як найсуттєвішу атрибутивну характеристику християнського протестантизму [6, с. 29]. Інший дослідник, С. Шевченко, аналізуючи аксіологічні аспекти творчості П. Тілліха, зауважує, що "для нього свобода як така не є підставою існування: швидше нею є свобода в єдності з кінченністю. Кінченна свобода – це поворотний пункт від буття до існування" [10, с. 78]. Бачимо, як тут на перетині думок формується уявлення про парадоксальний підхід П. Тілліха до людського існування як вільного у кінченності, що передбачає безкінечність і остаточність включеності, задіяності ("зацікавленості") людини та символічних форм її розуміння, пізнання, самоздійснення та трансцендування. Відповідно є доречним розгляд розуміння П. Тілліхом поняття символу та релігійної символіки. Мислитель по-різному розглядає проблему релігійного символу в ранніх текстах 20-х років та пізніх, американського періоду творчості [5; 9; 11]. Звернемося до підсумовуючих праць пізнього періоду.

У першому томі "Систематичної теології" (1951), говорячи про ідею Бога, П. Тілліх починає з простого діалектичного судження про символ як про знак, який вказує на те, чим не є сам, спіралячись при цьому на традицію *De doctrina christiana* блаженного Августина та систематику Томи Аквінського, але далі у першому томі тієї ж "Систематичної теології" використовує поняття символу в якості не просто поняття або універсальної категорії, але ширше – як позначення способу взаємодії людини та Бога, людини та смислу, існування причинності, цілісності досвіду й культури.

Слід зазначити, що сам метод кореляції у межах теологічної системи Тілліха є принципово, по суті символічним, оскільки лише структурність і структурна функціональна відкритість символу дають можливість здійснитися зв'язку граничного Одкровення й особистої ситуації людини. Практично йдеться про іманентну релігійність *homo symbolicus*. Якщо символ виражає кореляцію Одкровення та особистості, то він істинний, точніше, "символ має істину. Він адекватний тому Одкровенню, яке виражає. Символ є істина, він є виразом істинного Одкровення" [8, с. 354]. При цьому теолог спеціально наголошує, що теологія не повинна легітимізувати або заперечувати

релігійні символи – вона їх лише інтерпретує. Бачимо, що, попри інструментально-операціональний контекст розуміння теологом філософії символу, він усе ж таки надає йому певного універсалізму, прагнучи звільнити це поняття від помилкових, на його думку, конотацій нереальності, містичності, а також некоректного нерозрізнення знака та символу [8, с. 355].

У "Динаміці віри" (1957) теолог навіть намагається окреслити типологічні характеристики символу (насамперед релігійного і лише щодо потреб власних теоретичних конструкцій). Головним релігійним символом Тілліх уважає лексему і увлєння "Бог", і, за теологом, цей символ вказує сам на себе (при цьому передбачаючи усе інше як похідне та означуване). "Граничне зацікавлення не може відмовитись від власної граничної природи. /.../ Бог – це головний символ того, що цікавить нас гранично" [7, с. 206]. Досить амбівалентна теза як з точки зору традиційної христології, тринітаристики, так і теології назагал. Саме тому деякі інтерпретатори теології Тілліха [2, с. 184] мало не прямо говорять про його пантеїзм і навіть латентний атеїзм (концепція "Бога над богом"), хоча сам він мало в усіх своїх текстах є його активним опонентом [2, с. 184]. Така увага до символу, за Тілліхом, просто впливає "з характеру граничності та з природи віри, адже істинно граничне безкінечно трансцендує царство граничної реальності. Отже, жодна кінечна реальність не здатна виразити істинно граничне прямо і буквально. З точки зору релігії, це означає, що Бог трансцендує Своє власне ім'я" [7, с. 205]. Щодо еволюції розуміння Тілліхом поняття символу, то ми услід за сучасними дослідниками В. Шопулко та С. Піменовим схильні уважати, що американський період творчості з огляду на розвиток та оформлення зрілим теологом своїх ранніх ідей суттєво відрізняється в інтерпретації поняття символу від ранньої роботи "Релігійний символ" (1928) – символ в "Динаміці культури", "Мужності бути", а також "Систематичній теології" посувають онтологізується. І це означає насамперед відхід від інструменталізму й операціоналізму в його інтерпретації, за яких сутність символу зводиться до його функціоналу.

Слід зазначити, що традиційно загально визнана приналежність Тілліха до традиції діалектичної теології надає дещо іронічного значення порівнянню сучасного дослідника К. Уколова середньовічної концепції *analogia entis*, релігійного екзистенціалізму ("шифри буття") К. Ясперса та концепції символу П. Тілліха – бо відомо, що фундатор діалектичної теології, теології кризи К. Барт гранично негативно ставився до ролі концепції *analogia entis* в історії християнства, позначаючи її не інакше, як вигадку диявола ("Церковна догматика", передмова до 1-го тому [1]). У Тілліха символ імпліцитно виступає як точка сингулярності, "розрив" тягlosti просторово-часового континууму реальності в досвіді та вербального опису реальності, перехід від онтичного до онтологічного (в Гайдегґеровому сенсі).

Висновок. Таким чином, вчення про символ П. Тілліха, попри свій парадоксальний, а можливо, саме завдяки йому, видається релевантним для подальшого розвитку теологічної думки 20 ст., якщо мати на увазі постійно маніфестований ним діалог між філософом і теологом-філософом у свідомості, насамперед, мовній, будь-якого вірянна та і будь-якої людини назагал, що ставить собі смисложиттєві запитання відповідно до своєї життєвої ситуації. І можливо, амбівалентна теза Тілліха щодо того, що стверджувати існування Бога означає заперечувати його, під кутом зору символічного характеру його теології якраз і є своєрідним логічним продовженням тези радикального неоортодокса К. Барта стосовно того, що теолог, як людина не може говорити про Бога, а як теолог повинен. Парадоксально, але теологія культури і концепція справдження віри через сумнів і спасіння через сумнів Тілліха суголосні незламності неоортодоксії Барта і титанів Реформації – і саме тому, що намагаються звільнити людину від диктату тотального авторитету зовнішніх щодо неї інстанцій – хай то соціум, церква, традиція, навіть і культура. "Гранична зацікавленість" Тілліха як людська ситуація і є, на нашу думку, ознакою безкінечної смисливості, мужності бути.

Список використаних джерел:

1. Барт К. Церковная догматика / К. Барт; Пер. с нем. – Т. II – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 560 с.
2. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон; Пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: КОЛЛОКВИУМ, 2011. – 520 с.
3. Лифинцева Т. П. Пауль Тиллих: философия и теология / Т. П. Лифинцева // Философский журнал. – 2009. – № 2 (3). – С. 1–17.
4. Остащук І. Б. Осмислення релігійного символізму в протестантській традиції / І. Б. Остащук // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2011. – Вип. 47. – С. 114–122.
5. Піменов С. С. Доктор Пауль Тиллих: О традиції, новизне і богословському усилии / С. С. Піменов. – М.: Издательство ПСТГУ, 2013. – 424 с.
6. Таранов С. До питання про теонію у Пауля Тілліха. Культура та історія / С. Таранов // Університетська кафедра. – 2014. – № 3. – С. 27–36.
7. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 352 с.
8. Тиллих П. Систематическая теология. Том 1–2. Разум и откровение. Бытие и Бог / П. Тиллих. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
9. Уколов К. И. Представление о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха / К. И. Уколов // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. – 2008. – Вып. 1 (21). – С. 43–60.
10. Шевченко С. Л. Філософія П. Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття / С. Л. Шевченко // Вісник Національної юридичної академії імені Ярослава Мудрого. – 2011. – № 11. – С. 72–81.
11. Шопулко В. Вчення про символ у теології Пауля Тілліха / В. Шопулко // Труды Київської Духовної Академії. – 2014. – № 14. – С. 145–159.
12. Davies J. J. Tillich – Accurate Aims, Alien Assumptions / J. J. Davies // Christianity Today. – 1976. – № 20/23. – P. 8–10.
13. Hamilton K. The system and the Gospel. A Critique of Paul Tillich / K. Hamilton. – New York: Macmillan, 1963. – 248 p.
14. Taylor M. K. Paul Tillich: Theologian of the Boundaries / M. K. Taylor. – London: Collins, Liturgical Publications, 1987. – 280 p.
15. Thatcher A. The Ontology of Paul Tillich / A. Thatcher. – Oxford: Oxford University Press, 1978. – 196 p.

Надійшла до редколегії 30.09.17

Ю.А. Стрелкова

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР МЕТОДА КОРРЕЛЯЦИИ И КОНЦЕПЦИИ ТЕОНОМИИ РАЗУМА В ТЕОЛОГИИ П. ТИЛЛИХА

В статье рассмотрен символический характер метода корреляции в теологии П. Тиллиха, выяснена специфика интерпретации теологом понятия и теологеми символа, а также его существенная онтологизированность. Особое внимание уделено концепции теонии разума в контексте соотношения типов теологических систем по П. Тиллиху.

Ключевые слова: символ, теонимия, метод корреляции в теологии, методы теологического размышления, теологема.

Y.A. Strielkova

SYMBOLIC CHARACTER OF THE METHOD OF CORRELATION AND THE CONCEPTION OF THEONOMY OF REASON IN P. TILlich'S THEOLOGY

The article describes the symbolic correlation method in theology of P. Tillich, elucidates the specificity of interpretation the symbol concept, as well as their ontological nature. Particular attention is paid to the concept of theonomy of reason. The author of the article grounded the concept of this concept and a symbolic concept of God in P. Tillich's systematic theology and Christology.

Key words: symbol, theonomy correlation method in theology, theological reflection methods, theologem.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.144: 130.2: 261.6: 111.32: 165.742

Р. А. Горбань, канд. філос. наук

ПЕРСОНАЛІСТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОМУ ВЧЕННІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

З'ясовано персоналістичний погляд Ч. С. Бартніка на культуру. У його інтерпретації культура постає основним способом існування й діяльності людини, що виявляє її особове ество, а генеза культури – як процес здійснення особи, глибока всебічна персоналізація чи гуманізація людини і світу. Не приймаючи біологічний підхід на тлі еволюціонізму через заперечення культури як вселюдського надбання і буття, польський персоналіст розглядає культуру як велике дерево, подібне до Дерева Життя, в якого відмирають окремі частки, але виростають нові, так людство втворює Універсальну Культуру – системну цілість культурологічного процесу, де розвивається як кожна індивідуальна особа, так і спільнота осіб.

Ключові слова: персоналізм, особа, культура, антикультура, творення, персоналізація, гуманізація.

Культура є складним суспільно-історичним феноменом, який охоплює всі сфери життя і діяльності людини. Оскільки початок третього тисячоліття припадає на кардинальну зміну цивілізаційно-культурної парадигми й супроводжується кризовими процесами глобального масштабу, у сучасному світі питання культури та її проблематика набувають все більшої актуальності. Філософські науки, розглядаючи поняття культура як складне і багатоаспектне, шукають нові підходи в інтерпретації феномена культури та нові шляхи в розв'язанні проблем, пов'язаних з її розвитком. Велика різноманітність сучасних концепцій культури не в останню чергу пояснюється численністю наукових методологій і наукових парадигм, з позиції яких аналізуються закономірності, характер і визначальні риси культури, що обумовлюють її форми, причини й напрямки розвитку та спричиняють кризові явища чи появу феномену антикультури. Наш сучасник Чеслав Станіслав Бартнік, польський філософ і католицький теолог, один із засновників Люблінської школи персоналізму як представник цього філософського напрямку пропонує трактувати поняття "культура" персоналістично, тобто в категоріях особи, беручи в концепції культури за відправну точку особу, адже людина постає як творець культури, а культура стає виявом сутності людини як особи.

У Польщі науковий, богословський і філософський доробок Ч. С. Бартніка розглядався в різних ракурсах, зокрема і в аспекті персоналістичної проблематики, однак виключно з позиції та методології богослов'я. В Україні, незважаючи на майже 80-літню науково-філософську діяльність польського мислителя, що мала значний вплив на формування католицької антропології, лише в 2016 році з'явилися дві наукові праці, присвячені Ч. С. Бартніку: наша (Р. А. Горбань) монографія "Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка" і підручник з догматичного богослов'я П. Р. Василіва "Персоналістична інтерпретація благодаті в універсальному персоналізмі та в догматичному богослів'ї Чеслава Станіслава Бартніка". Наразі в українському науковому дискурсі ім'я і твори польського філософа згадуються побіжно, переважно без цитування і включення до списків використаних джерел, у дослідженнях з історії філософії Р. М. Вербової, В. О. Пацана й І. В. Савинської, а також у розвідці з філософської антропології та філософії культури К. С. Рассудіної. Оскільки ні в польській, ні в українській релігієзнавчій науці філософсько-релігійний доробок Ч. С. Бартніка концептуально не розроблявся, ми маємо на меті з'ясувати головні аспекти концепції культури польського персоналіста.

Проблематику культури Ч. С. Бартнік опрацьовує впродовж кількох десятиліть, висвітлюючи її безпосередньо присвячених питанням культури: "Культура і

традиція в Церкві" (1969), "Культура в аспекті ікони" (1972), "Фіналізм життя і культури" (1976), "Католицька культура?" (1980), "Культура як терапевтична любов – Е. Фромм", (1981), "Культура і релігійна краса – В. Тараскевич" (1982), "Культура і святість – Г. Тільс" (1982), "Культура і слава – св. Ігнатій Лойола" (1983), "Торунь. Теологія культури", (1984), "Культура і надія – Г. Марсель" (1985), "Культура і суспільство" (1985), "Культура і Церква в державних правових нормах" (1987), "Культура й антропологія" (1988), "Культура і філософська система" (1989), "Сучасна релігійна культура в Польщі" (1989), "Культура, мистецтво, релігія" (1989), "Культура і свобода" (1989), "3 теології культури" (1989), "Катехиза і культура" (1990), "Культура "народна"" (1990), "Спільнота як мета культури" (1990), "Культура і гріх" (1991), "Культура як "форма кінцевої турботи"" (1991), "Культурний вимір [катехиза]" (1991), "Культура і слово" (1992), "Культура і мир" (1993), "Культура і право" (1994), "Культура і світ почуттів" (1994), "Культура згідно з томізмом" (1994), "Заради культури" (1994), "Культура згідно з персоналізмом" (1995), "Культуротворчість віри – Іван Павло II" (1995), "Прикінцеве слово. Культура в персоналістичному розумінні" (1995), "Конкордат і культура" (1996), "Культура і жінка" (1996), "Спільнота як підмет культури" (1996), "Духовність і культура" (1997), "Церковна спільнота і соціальна культура" (1998), "Культура і благодать" (1998), "Гнозис як релігійна культура" (1998), "Культура як Божа любов" (1998), "Ісус Христос як принцип християнської культури" (2001), "Культуротворення християнства як мотив його істинності" (2002), "Культура і релігія" (2004), "Народ і культура" (2006) та інших. Як бачимо, польський персоналіст розробляє вельми широкий спектр культурологічної проблематики як в богословському, так і у філософському ракурсах. Результатом багаторічної праці та філософсько-релігійних роздумів Ч. С. Бартніка над феноменом культури й обумовленістю понять "культура" і "особа" стали дві фундаментальні праці, що побачили світ у 1999 році, "Теологія культури" та "Культура і світ особи".

Розглядаючи персоналізм як систему філософських поглядів у ґрунтовній праці "Історія філософії" (2001) Ч. С. Бартнік вказує на те, що особове буття людини знаходить свій найповніший і найвищий ступінь вираження в культурі у широкому розумінні цього поняття. У сучасному суспільстві культура постає як творення "нового світу" та нової дійсності. Польський персоналіст пише: "Особа проявляється насамперед у своєму існуванні, потім знаходить свій вираз в історії, залишаючи особовий слід, але це стає можливим у культурі та завдяки їй" [9, с. 553]. Говорячи про культуру, професор Бартнік має на увазі всю діяльність і творчість людини. Кожна праця виявляє ознаки творчості, оскільки вно-

силь щось нове, продукує те, чого ще не існувало, формуючи при цьому відповідне середовище для розвитку особи та сприяючи її розвитку за допомогою творчості і праці. Таким чином шляхом творчості людина наповнює світ своїм особовим началом. Завдяки творчій активності людина освоює світ, розвиває, вдосконалює і витворює новий за взірцем особи, залишаючи в такий спосіб свій слід, відбиток. Тому католицький мислитель говорить про персоналізацію світу і персоналізацію людини, позаяк особа не лише формує і творить світ по-своєму, а й розвиває та вдосконалює себе, свою особовість. Філософ стверджує: "У культурі людина намагається опанувати оточуючий світ, пізнати та перетворити його, а передовсім своє тіло, себе і суспільство, природу, космос, щоб реалізувати ідеал себе" [9, с. 553]. Тому культура в широкому значенні – це перетворення людиною світу і себе, виведення на вищий, більш досконалий рівень буття, наскільки це дозволяють людські можливості. Ч. С. Бартнік вбачає в культурі можливість розвитку людської природи, людського, особового ества, а також суспільства. Опрацьовуючи теологію культури, він висловлює думку про те, що культура тісно пов'язана з продовженням творення, започаткованого Богом-Творцем, "як основним завданням людини та можливістю здійснення світу й самої людини в її індивідуальному і суспільному особових вимірах" [3, с. 39]. Звідси культура виконує функцію абсолютної гуманізації людини, оскільки виступає особовим, об'єктивним здійсненням, практичною реалізацією вдосконалення людини.

Досліджуючи феномен культури в продовж кількох десятиліть, Ч. С. Бартнік виділяє в ній два аспекти: внутрішній – визначальний, закорінений у духовному світі людини, і зовнішній – другорядний, закорінений у фізичному, матеріальному світі, його процесах, в усьому, що людина застосовує для своєї користі. Обидва аспекти тісно пов'язані в інтегральну цілість, подібно до цілісної структури самої людини. Культура, з огляду на це, представляє собою не просто комплекс праці, діяльності, дій, а зв'язок людської особи з рештою дійсності. Вона виступає способом втручання особи у світ та його устрій і способом сприйняття світу, "всієї іншої дійсності", та її входження в особовий світ людини. Таким чином культура постає як гуманізація, точніше персоналізація світу та форма його "окультурення", як механізм розвитку людської особи. Людина творить культуру і водночас живе в ній, тому відзначається буттям та існуванням культури й здатністю творити культурне буття. Культура за своєю суттю є творенням і формуванням індивідуальної та суспільної особи як центру світу, тому, на думку польського персоналіста, вона являє собою своєрідний остаточний наслідок буття людини. Культура розпочинається від моменту входження людини у площину часу і простору, у площину історії, та має своєрідний самочинний характер, не обмежуючись лише якоюсь частиною, сферою діяльності чи творчості людини, а охоплює всі можливі аспекти людини, усе дотичне до людини, усе, що стосується її чи може стосуватися. Культура включена в усі можливі співвіднесення людини: до себе самої як особи, до іншої людини, суспільства, світу природи, будь-якої дійсності та Бога. У філософському й теологічному підходах культура має первинний і універсальний характер, охоплює всю широту та глибину людини, яка знаходиться в центрі буття й проходить процес здійснення, реалізації себе як особи, прямуючи до своєї повноти. У внутрішньому аспекті культура постає реалізацією природи людини в повноті особового буття, а в зовнішньому – способом її самовираження та впливу на всю дійсність своїм особовим буттям. Культура має характер і вигляд ди-

намічного процесу, оскільки вона є рухом, спрямованим від фактичного стану як початку, до ідеального стану як фіналу. Формою, проявом руху культури є ідеал повноти особи, особової досконалості людини. Ч. С. Бартнік стверджує, що джерелом, найглибшим суб'єктом, підставою та метою культури слід вважати людину в її історичному становленні, самореалізації, що започатковується в момент появи людини у світі та завершується, коли осягається людством Повнота Особи. Беручи до уваги висвітлені Бартніком аспекти, польський богослов, дослідник християнського персоналізму С. Ковальчик зазначає, що культуру слід сприймати і трактувати у персоналістичному ключі [13, с. 14].

У публікації "До християнської "культурософії"" Ч. С. Бартнік зазначає, що центром буття культури, у всіх її вимірах і ділянках, завжди буде людська особа, і саму культуру можна зрозуміти тільки з перспективи та в ключі особи. Усе у світі трансформується завдяки особовому суб'єкту людини, який перетворює одну форму буття в іншу, змінюючи його, у тому числі переводячи у площину культури. В особі як у найвищій меті культури та її найпотужнішому джерелі перетинаються та зустрічаються об'єктивні, аперсональні впливи з суб'єктивними, персональними, причому завжди за посередництвом ества, яке є синтезом тіла і душі, матеріального і духовного. Особа стає центральним місцем зустрічі космосу, природи з Богом [3, с. 42].

У фундаментальній праці "Католицька догматика" (2003) йдеться про перетин у персоналістичному ключі культури і теології, позаяк культура від моменту появи є творенням, започаткованим самим Богом, а вже потому продовженням людиною. Творчість як спосіб дії, самовираження та реалізації людини набуває значення й отримує сенс у площині особи – людської та Божої. Теологія в цьому контексті може доповнювати ідеї культури, надавати їм особливого змісту і виразу [2, с. 98].

Розглядаючи взаємозв'язок культури і теології в працях різних років, Ч. С. Бартнік стверджує, що культура постає як комплекс, пов'язаний з рецепцією світу особою та реалізацією особою її фундаментальних цінностей і досягненням досконалості, натомість теологія стосується передусім сфери дослідження, пізнання та систематизації, де провідну роль відіграє істина. У широкому значенні кожна форма культури спрямована на свою основну істину. Можна сказати, що культура в аспекті пізнання відзначається тенденціями абсолютизації групи основних істин. Тому навіть якщо це суто природні, фізичні чи матеріальні істини, то вони також формують своєрідну паратеологію. Неважливо, що ці істини стосуються іноді зовсім різних сфер, головне – вони формують одну, загальну теологію. Деякі культурні сфери Сходу і Заходу творять своєрідну нерелігійну теологію, де головною істиною стає матеріалізм, атеїзм, гедонізм, культ світу, патологічний егоїзм. Існують також нехристиянські теології, які визначають питомий характер культури, у середовищі якої вони сформувалися. Однак кожна теологія і кожна культура повинні прагнути поборювати не одна одну, а зло, яке завдає шкоди людству та людині, передусім її особовому буттю чи розвитку особи в її прямуванні до досконалості та повноти. Жодна культура не виражає повноти, цілої та абсолютної істини, а є скоріш доповненням ситуації людини, додатковим поясненням і вираженням певних правд. Тим часом християнство формулює універсальну істину, вносить у культуру найвищі цінності, передусім персональні, які сконцентровані, виражені та запропоновані у Христі. Справжня культура повинна допомагати і допомагає людині в її особовому розвитку, саме так, на переконання Ч. С. Бартніка, можна відрізнити

культуру від чогось іншого. Християнська культура вказує на ті особові цінності та можливості, які універсально зосереджені в Ісусі Христі. Натомість сам Христос очищає, зцілює і цілеспрямовує всі форми і прояви культури, оскільки жодна культура не є досконалою й абсолютною. Теологія дає культурі чітке усвідомлення сенсу, пізнання можливостей її здійснення та завдань, які перед нею стоять, – не загальних, поверхових, партикулярних, а правдивих і глибоких, які відкривають істину, що стає шляхом до внутрішньої свободи, адже культура повинна служити, допомагати людині, а не поневолювати її в який би не було спосіб.

У праці "Культура і світ особи" йдеться про те, що в персоналістичному підході культура постає як глибока та всебічна гуманізація всієї дійсності. У розділі "Культура і антропологія" Ч. С. Бартнік говорить, що в культурі людина всю свою соматичну дійсність спрямовує на особу, на власне єство, людську абсолютну та цілісну істоту [4, с. 57]. У культурі дочасне людське буття здійснюється, перетворюється в неповторний спосіб, у її межах відбувається процес удосконалення та проявлення зв'язків-відношень (*relatio*) людини з Богом. За допомогою культури людина перетворює не лише дійсність і себе, а і свій зв'язок з Богом, адже в культурі відбувається вдосконалення образу Бога, прихід до розуміння його більш правдивої іпостасі. Тому в інтерпретації польського персоналіста культура набуває свого особливого образу та прояву за допомогою доповнення концепції культури особовим та універсальним аспектами. На думку Ч. С. Бартніка, культура виступає динамічною структурою людини в її особовому бутті та новою здатністю і властивістю існування, стає шляхом здійснення, реалізації людини, тому у статті "Персоналістична концепція буття" (2006) філософ говорить про культурний процес здійснення особи. Індивідуальна та спільнотна антропогенези через історіогенез тісно пов'язуються з культурогенезом, де людина творить, формує, змінює себе та дійсність [7, с. 71].

У розділі "Культура згідно з персоналізмом" польський мислитель вказує на те, що сфери чи ділянки культури аналогічні людському феномену в його проявах і формах. Насамперед Ч. С. Бартнік говорить про індивідуальну культуру, або про індивідуальний вимір культури; після нього йде культура суспільства, яка є виразом того, чим пов'язані індивіди соціуму. У ширшому значенні філософ говорить про культуру людства, до того ж у площині всього світу як своєрідну мегакультуру чи культуру універсальну. І врешті він розглядає поняття панкосмічної культури як "вираз панкосмічної екзистенції людини, за допомогою якої вона вкорінюється у Всесвіт" [5, с. 46]. У кожному випадку йдеться про процес трансформації людської природи в особу, спільноту осіб та особовий людський рід і формування такого всесвіту, який відзначався б персоналістичною реляцією стосовно людини. Усе це можна назвати процесом персоналізації, хоча, на погляд Ч. С. Бартніка, процес персоналізації значно ширший за процес культури, але культурогенез відіграє у ньому вирішальну роль. У трактаті "Персоналізм" (1995) філософ вказує на те, що культура бере участь в подоланні амбівалентності змістового наповнення людського життя: існування і неіснування, буття і небуття, добра і зла, правди і фальші, цінностей і антицінностей. Тому культура знаходить свій вираз і повноту завдяки амбівалентності людської екзистенції та історії. З цієї причини все, що "не допомагає та не пов'язане з гуманізацією, здобуттям людяності та персоналізацією, слід розглядати як некультуру" [8, с. 450]. Усе, що шкодить, заперечує, блокує осо-

бовий вимір людини в його індивідуальному і спільнотному виявленні, навіть якщо воно сприяє розвитку якогось іншого аспекту, польський персоналіст визначає як антикультуру і в жодному випадку не розглядає як різновид культури чи субкультуру. В одній з рецензій на докторську дисертацію професор Бартнік зауважує, що християнство дає ті цінності та правду, які підкреслюють і "допомагають розвинути персоналістичній концепції культури як такої, яка може розвинути особу в істині до осягнення її повноти". [6, с. 8].

Поряд із духовним і матеріальним вимірами культури Ч. С. Бартнік розрізняє цивілізацію. У публікації "З теології культури" він зазначає, що цивілізація полягає в суспільному, колективному, соціальному та політичному виразах життя таких як мова, письмо, система міжперсональних знаків, мистецтво, наука, право, винаходи і відкриття, напрямки і стилі, виховання, традиції, стиль життя, фольклор, мода, устрій, поступ, відпочинок, спорт, суспільна естетика, засоби суспільного спілкування й інформації, адміністративні структури (села, міста) та інше. Усі три виміри культури творять одну неподільну цілість, хоча кожний має свою специфіку та свої форми вираження. Філософ пише: "Духовна культура відповідає духові людини, матеріальна – тілу, а цивілізація – сфері психіки й емоцій, які служать посередником між тілом і душею, діючи та впливаючи на обидва" [12, с. 355–356]. У статті "Суспільно-політична теологія" (1998) католицький мислитель зауважує, що двигуном і силою всього є особа, яка до того ж виступає медіатором, зв'язуючим елементом між згаданими вимірами культури. З персоналістичного погляду філософа, культура має свій особовий вимір, який, з одного боку, базується на духовній суті людини, а з іншого – на її фізичному єстві, людській природі, зануреній у матеріальний світ, тому вона відзначається двома аспектами: буття об'єктом і буття суб'єктом. Найповнішим суб'єктом та водночас об'єктом і метою культури, за словами Ч. С. Бартніка, слід вважати особу: індивідуальну і спільнотну. З огляду на це, "культура остаточно знаходить свій сенс, спрямованість і мету в будівництві людської особи" [11, с. 477]. Таким чином, особа і культура є взаємообумовленими та допомагають у творенні одна одної.

Ще в "Нарисі про особу" (1990) польський філософ розвиває думку про те, що особа на внутрішньому, глибинному рівні пов'язана з культурою, натомість сама культура стає автоперсоналізацією людини і водночас персоналізацією світу. Ч. С. Бартнік наголошує на тому, що культура постає з основ буття особи, існує завдяки особі та спрямована на особу і її розвиток за посередництвом безлічі функцій і можливостей. Він називає культуру одним із найбільш досконалих і природних способів вираження людини в її особовому бутті. Людина персоналізує культуру в усіх її вимірах: матеріальному, духовному та цивілізаційному. Причому індивідуальна особа знаходить вияв своєї індивідуальної культури у спільноті осіб, таким чином відбувається інкультурація особи. Культура стала одним з основних способів існування та діяльності людини. У рамках культури особа взаємодіє, впливає та пов'язується з усіма видами мистецтва та з технічною галуззю. Ч. С. Бартнік зазначає: "Серцевиною культури слід вважати красу, в тому числі красу кожного буття, і технічного також" [10, с. 80]. Оскільки мистецтво стає способом перетворення дійсності, формуючи з одного буття інше, красивіше і досконаліше, то особа стає тим, хто відкриває красу буття та творить її нові форми, так за допомогою краси людина будує себе і світ. Саме на думку Ч. С. Бартніка про те, що в культурі

найбільш виразно та промовисто проявляється існування особи та на концепцію культури як середовища персоналізації дійсності, світу і людини, особливу увагу звернув польський дослідник його культурологічного доробку, богослов З. Стаховський [14, с. 154].

Культура має власну історію та життя. У сучасній культурології вирізняють два типи теорій генези культури: еволюціоністські і циклічні. Якщо еволюціоністські концепції динаміку культури розглядають як послідовне ускладнення "соціокультурного життя з необхідним підвищенням рівня його організації", то циклічні – як "низку самостійних, унікальних, незалежних одна від одної культурних форм", вказуючи при цьому на "схожість між соціокультурними явищами та життєвими циклами біологічних організмів" [1, с. 55, 57]. Так визначний німецький філософ О. Шпенглер прирівнює культуру до живою організму, який народжується, проходить певні стадії розвитку, старіє і вмирає. На думку Ч. С. Бартніка, біологічний підхід на тлі еволюціонізму, де відбувається боротьба між культурами, і одні виживають, а інші вмирають, заперечує загальне поняття культури як вселюдського надбання і буття. Польський мислитель пропонує дивитись на світове культурне надбання як на велике Культурне Дерево, подібне до Дерева Життя, в якого відмирають окремі частини кореня чи гілки, але воно знов і знов народжує нові. Він стверджує: "У цей спосіб людство народжує одну Універсальну Культуру" [8, с. 451]. У світі відбуваються різноманітні процеси: генезис культури, акультурація, інкультурація чи декультурація, однак з універсальної перспективи існують сталі, постійні культурні нашарування та системи, які не гинуть, а вдосконалюються і доповнюються, розвиваються, формуючи цілість культурологічного процесу, в якому розвивається як кожна індивідуальна особа, так і спільнота осіб, ціле людство. Ті культури, що відмирають, зникають, також мають значення та відіграють свою роль у формуванні вселюдської культури, на них базувались і розвивались інші культури, які залишилися в універсальній культурній спадщині людства.

Як бачимо, Ч. С. Бартнік пропонує трактувати поняття "культура" персоналістично. Беручи в концепції культури за відправну точку особу, філософ розглядає культуру як один із найбільш досконалих і природних способів вираження людини в її особовому бутті. В інтерпретації мислителя особа і культура постають як взаємообумовлені

феномени, які допомагають у творенні один одного. Розглядаючи персоналізацію як процес трансформації людської природи в особу, спільноту осіб і особовий людський рід та формування всесвіту, зумовленого особовими зв'язками-відношеннями (relatio), Ч. С. Бартнік зазначає, що культурогенез відіграє у персоналізації людини і дійсності вирішальну роль. Усе, що шкодить, заперечує, блокує особовий вимір людини в її індивідуальному і спільнотному вимірах польський персоналіст визначає як антикультуру. Таким чином культура виконує функцію абсолютної гуманізації людини і світу, виступаючи особовим, об'єктивним здійсненням і практичною реалізацією вдосконалення людини.

Список використаних джерел:

1. Основи культурології: Навчальний посібник / за ред. Л. О. Санджук та Н. В. Шубелки. – К.: Центр учбової літератури, 2012. – 400 с.
2. Bartnik Cz. St. Dogmatyka katolicka / Czesław Stanisław Bartnik. – T. 2. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003. – 1057 s.
3. Bartnik Cz. St. Ku "kulturozofii" chrześcijańskiej / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Teologia kultury. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 34–44.
4. Bartnik Cz. St. Kultura i antropologia / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 54–62.
5. Bartnik Cz. St. Kultura według personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Teologia kultury. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 44–48.
6. Bartnik Cz. St. Kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności w ujęciu ks. Wincentego Granata (Recenzja pracy doktorskiej M. Puchały) / Czesław Stanisław Bartnik // Biuletyn Informacyjny – Teologia w Polsce. – 2002. – № 68–69. – S. 6–8.
7. Bartnik Cz. St. Personalistyczna koncepcja bytu / Czesław Stanisław Bartnik // Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 66–71.
8. Bartnik Cz. St. Personalizm / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O. K., 2000. – 531 s.
9. Bartnik Cz. St. Personalizmy / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Historia filozofii. – Wyd. 2. – Lublin: Gaudium, 2001. – S. 509–553.
10. Bartnik Cz. St. Szkic o osobie / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1990. – № 37. – Z. 2. – S. 69–84.
11. Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – 543 s.
12. Bartnik Cz. St. Z teologii kultury / Czesław Stanisław Bartnik // Ateneum kapłańskie. – 1989. – № 112. – Z. 3. – S. 354–365.
13. Kowalczyk S. Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki / Stanisław Kowalczyk. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996. – 307 s.
14. Stachowski Z. Personalizm: (Recenzja książki Cz. S. Bartnika, Personalizm. Lublin 1995, ss. 455) / Z. Stachowski // Przegląd Religioznawczy. – 1995. – № 2. – S. 152–155.

Надійшла до редколегії 01.10.17

P. A. Горбань

ПЕРСОНАЛІСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОМ УЧЕНИИ ЧЕСЛАВА СТАНИСЛАВА БАРТНИКА

Раскрыто персоналистический взгляд Ч. С. Бартника на культуру. В его интерпретации культура выступает основным способом существования и деятельности человека, выявляя его личностную сущность, а генезис культуры – как процесс осуществления личности, глубокая всесторонняя персонализация или гуманизация человека и мира. Не восприимчива биологический подход на фоне эволюционизма из-за отрицания культуры как общечеловеческого достояния и бытия, польский персоналист рассматривает культуру как большое дерево, подобное Древу Жизни, у которого отмирают отдельные части, но вырастают новые, так человечество создаёт Универсальную Культуру – системную целостность культурологического процесса, где развивается и каждая индивидуальная личность, и сообщество личностей.

Ключевые слова: персонализм, личность, культура, антикультура, создание, персонализация, гуманизация.

R. A. Gorban

PERSONALISTIC INTERPRETATION OF CULTURE IN PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS DOCTRINE OF CZESLAW STANISLAW BARTNIK

The author of this article reveals a personalistic look at the issue of culture of Czesław Stanisław Bartnik. As interpreted by him, culture is the fundamental way of existence and activity of a human being, which provides insight into his personal essence. Genesis of culture as the process of personal fulfillment is profound and extensive personalization or humanization of a man and the world. The Polish personalist does not adhere to the biological approach against the backdrop of evolutionism because of rejection of culture as a global heritage and existence. He envisions culture as a huge tree, similar to the Tree of Life: some parts of it wither away, but the new ones spring up; humankind creates Universal Culture in such a manner – an integral system of the cultural process, which facilitates development of both an individual person and a community of people.

Key words: personalism, person, culture, counter-culture, creation, personalization, humanization.

УДК 101.1.

В.О. Дубініна, канд. філос. наук, доц.

ПРОЕКТ УНІВЕРСАЛЬНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ Ф. АСТА

Розглядаються теоретичні засади проекту універсальної герменевтики німецького мислителя XIX ст. – Ф. Аста. Доробок останнього розглядається як перехід від розуміння герменевтики в якості підручного засобу для біблійської критики до перетворення теорії розуміння в нову гуманітарну методологію. Аналізується уявлення філософа про тотальну єдність людського духу як принципової основи герменевтичного розуміння та інтерпретації.

Ключові слова: герменевтика, текст, смисл, значення, інтерпретація, дискурс, семантика.

У даній статті ми розглянемо позицію видатного німецького філософа і філолога Георга Антона Фрідріха Аста (1778-1841), якого по праву можна вважати піонером у царині створення сучасної герменевтики. Запропонований ним проект побудови універсальної герменевтичної теорії залишається актуальним і донині, продовжуючи привертати увагу фахівців із різних галузей, від класичної філології та історії до філософії і теології.

В даний час герменевтика представлена двома відносно самостійними гілками філософського дискурсу. Дана дисципліна, або, точніше, група філософських теорій, ще у своїх витоків позиціонувалася не тільки як загальна теорія інтерпретації, а і як певна методологія, здатна прояснити фундаментальні проблеми гуманітарних наук, розробити універсальний інструментарій, що має високу евристичну цінність. Ці два підходи до розуміння герменевтики (тобто як до загальної теорії та як до методології) з плином часу були доповнені третім напрямком – окремими герменевтичними дослідженнями, що проводилися зазвичай в області гуманітарного знання.

Проблематика герменевтики, принципи інтерпретації культурних феноменів виявилися затребувані в історії, філології, мистецтвознавстві, дослідженнях культури, літературознавстві, в різноманітних прикордонних дисциплінах, що поєднують соціальну антропологію і психоаналіз, логіку і філологію, когнітивізм і структуралістські теорії.

Саме цей напрям в герменевтиці виявився найбільш життєздатним і продуктивним, додамо також – і популярним, чому сприяли талант і оригінальність численних дослідників. У той же час, те, з чого герменевтика почалася як філософська теорія залишилося в початковому стані, уявлення про інтерпретацію так і не вийшло за рамки загальних положень і з часом доповнилося численними метафізичними побудовами і ремінісценціями.

Якщо згадати слова Ф. Шлейєрмахера, можна відзначити, що герменевтика як мистецтво розуміння ще не існує в загальній формі, але тільки як безліч спеціальних герменевтик. [3, с. 41]. Можна сказати ще жорсткіше: сенс існування герменевтики в даний час зберігається лише тому, що є не одна подібна дисципліна з чітко окресленою предметною областю (що, вочевидь, не має місця), але є численні герменевтичні теорії, з більш-менш зрозумілими завданнями, кожна з яких прагне досліджувати феномени культури з точки зору певної області знання.

Загальній герменевтиці важко вказати її місце, практично з тієї ж причини, з якої важко вказати місце і самій філософії в системі людського знання. Спеціальні ж дослідження в сенсу і за своєю суттю, і за своїм дискурсом є тільки сума спостережень і не задовольняють жодним науковим вимогам, тобто, по суті, не є науковими дисциплінами.

Однак в момент появи і далі на протязі своєї ось вже двохсотлітньої історії нова герменевтика претендує саме на загальність своїх положень і висновків, прагне об'єднати розрізнені схеми і методи інтерпретації та стати універсальною гуманітарною теорією, без поділу на зони впливу між факультетами.

Історію нової герменевтики прийнято починати з робіт Ф. Шлейєрмахера (1768-1834), перш за все його книги "Герменевтика" (1809-1810) [2; 7], проте в зв'язку з цим ім'я Фрідріха Аста часто незаслужено залишається в тіні. Так, Е. Тісельтон в своєму узагальнюючому дослідженні лише одного разу згадує Аста в зв'язку з авторством поняття "герменевтичне коло" [2, с. 20].

Можливо це пояснюється тим, що вказане дослідження в значній мірі присвячене розвитку богословської гілки герменевтики і всі інші автори розглядалися більш конспективно. Дійсно, Ф. Аст не займався біблійною критикою, але був класичним видавцем фундаментального грецько-латинського зібрання творів Платона в 11 томах, а також упорядником вражаючого по своїй повноті тритомного словника Платона.

Можна відзначити роботи, в яких розглядається роль Ф. Аста в формуванні проблематики сучасної філософської герменевтики і її основних концептів. Так, в хрестоматії, присвяченій історії герменевтики [9], тексти німецького мислителя по праву відкривають дану підбірку. У багатьох роботах відзначається роль Аста в створенні сучасної герменевтичної парадигми.

Наприклад, німецький дослідник J. Grondin в своєму "Вступі до філософської герменевтики" [7], говорить про видатну роль Ф. Аста і Ф. Шлегеля в посткантианському переході від Просвітництва до Романтизму і далі до робіт Шлейєрмахера. [7, с. 99-100].

Автор зазначає, що "... герменевтический проект є спільним знаменником ранніх романтичних зусиль таких різних авторів, як Фрідріх Аст і Фрідріх Шлегель, робота яких вплинула на Фрідріха Шлейєрмахера. У 1808 році Аст зміг представити роботу з назвою, в якому він дотепно говорить про необхідність відновити вихідну єдність, що виражає себе в давнині і поширити його на всю історію духу. Для цього використовуються елементи граматики, герменевтики і критики. Для Просвітництва таке високорівневе завдання під назвою "герменевтика" було б просто неможливим. Аст виходить з тотожно-філософського висновку про те, що все розуміння, без початкової єдності всього духовного, було б недосяжним. Всі розуміння – це рецидивуючий розум, якому ніщо не чуже. Однак відповідною точкою герменевтического сприйняття цього духовного елемента є знання духу давнини. Це пояснює Аст: "Тому герменевтика вимагає розуміння античності у всіх її зовнішніх і внутрішніх елементах і ґрунтується на поясненні писемних пам'яток античності" [7, с. 101].

Один із чільних представників філософської герменевтики XX століття – Х.-Г. Гадамер [див. 1]. високо оцінював роль Ф. Аста на ранньому етапі її формування, кажучи про нього, як про безпосереднього попередника Шлейєрмахера. Аст дивився на завдання герменевтики з принципово змістовної точки зору, він казав про те, що герменевтика повинна встановити згоду між античністю і християнством, точніше, – між знову відкритою справжньою античністю і християнською традицією. Гадамер зазначає, що дана вимога є щось нове в порівнянні з просвітницькою позицією, оскільки така герменевтика вже не вимірює традицію мірою природ-

ного розуму, але вимагає досягти якоїсь змістовної згоди. Мова йде не тільки про внесок Ф. Аста в розробку теорії філологічної герменевтики, але про постановку більш масштабного завдання – перетворення її в філософську теорію, завдання, яке актуальне і донині.

Основною роботою Ф. Аста, що присвячена даному питанню, є його "Загальний план граматики, герменевтики і критики" (1808) [4], в якій він вперше викладає свій проект, втілений також в ряді досліджень з естетики, філософії і теорії мистецтва. [5; 6].

Аст починає своє дослідження ключовим теоретичним положенням, в якому відбилися всі філософські і культурні віяння того часу: "Мова – це вираз і одкровення духу, як в його зовнішньому (об'єктивному), так і в його внутрішньому (суб'єктивному) житті" [4, с. 1].

Філософ зазначає, що для духу (Geist) немає нічого стороннього як такого, оскільки він являє собою вищу, нескінченну єдність, центр усього життя, який не обмежений будь-якої периферією. Якби було інакше, то як ми могли б стати здатними досягти найдивніші, до сих пір незнайомі сприйняття, відчуття і ідеї. Якщо те, що існує і може існувати, з самого початку не було в душі і не еволюціонувало від нього, як єдиний нескінченний світ переломлюється в тисячу кольорів, які виходять з одного джерела. Все це просто різні уявлення Єдиного, закинуті в тимчасове і знову розчиняються в цьому Єдиному. Буття не може трансформуватися в знання або тілесне в дух, який не був би родинним йому.

Аст пропонує оригінальну основу своєї герменевтичної теорії, кажучи про принципову єдність людського духу, який зберігає свої основні якості та орієнтири, незалежно від історичних трансформацій і етнічних або психологічних особливостей: "...все розуміння, причому, не тільки зовнішнього світу, але і "іншого", абсолютно неможливо без початкової єдності і рівності всього духовного [Geistige] і без оригінальної єдності всіх об'єктів в душі. Бо, як один може впливати на іншого, а останній поглинати вплив першого, якщо вони не пов'язані один з одним, і той, хто може наблизитися до іншого, формувати себе за своєю подобою або, навпаки, інший формувати себе подібним чином? Таким чином, ми не розуміли б ні старовини взагалі, ні твори мистецтва, ні тексту, якби наш дух не був сам по собі і принципово єдиним з духом старовини, щоб він міг досягнути цей дух, чужий йому тільки тимчасово і відносно. Бо тільки тимчасове і зовнішнє (виховання, освіта [Bildung], обставини) постулюють різницю в душі. Якщо ми ігноруємо тимчасові і зовнішні відмінності як випадкові по відношенню до чистого духу, тоді всі душі однакові. І це, власне, і є мета філологічної освіти: очищення духу від тимчасового, випадкового і суб'єктивного і передача тієї оригінальності і універсальності, яка необхідна для вищих і чистих людей, для гуманізму, який може досягнути Істину, Добро і Красу у всіх формах і уявленнях, якими б чужими вони не були, перетворивши їх в свою власну природу [сутність –Wesen], таким чином стаючи знову єдиним з оригінальним, суто людським духом, з якого він пішов через обмеження його часу, його освіти та його обставин" [4, с. 166-167].

Аст вважає, що ідея про тотальну єдність людського духу має очевидне релігійно-філософське підґрунтя. Це не просто ідея, як це може здатися тим, хто протиставляє дійсність як реальність, вважаючи лише її дійсно достовірною і протиставляючи її ідеалу, не враховуючи, що існує тільки одне істинне і оригінальне життя, яке не є ні ідеальним, ні реальним, тому що останні виходять з нього тільки як тимчасові протилежності, і що саме ідея наближається до цього первісного життя найтісніше і, отже, є найбільш повним втіленням самої реальності.

Тому історія ідей для Ф. Аста завжди більш переконлива, ніж проста історія фактів.

Аст вважає, що в своїй історії людство виступає в певній єдності і має також історичний період, коли його духовна природа явлена в найбільшому достатку і чистоті всіх життєвих сил, а саме, – в східному світі, "... який був міфічним і релігійним тільки тому, що ще не знав тимчасової полярності реальної і ідеальної форми (Bildung). Бо язичництво і християнство в індійському світі, наприклад, ще одне: Бог – це одночасно повнота або тотальність (пантеїзм) і єдність (теїзм) всього життя" [4, с. 172].

Тільки після розпаду східного світогляду окремі елементи його природи проявляли себе тимчасово (як період людського розвитку): ось де для Ф. Аста початок так званої реальної історії, тимчасового і послідовно розвинутого життя людства. Два полюса історії для Ф. Аста – це грецький і християнський світи, які виникли, проте, з одного центру – орієнталізму і прагнуть в силу свого первісної єдності до возз'єднання в сучасному світі: "Тоді свято нашого розвитку буде свідомо створеною гармонією поетичного (пластичного або грецького) і релігійного (музичного або християнського) життя людства [Menschenbildung]. Таким чином, все вийшло з Єдиного Духа, і все прагне знову повернутися до Єдиного Духу. Не знаючи цієї початкової єдності, яка бігла від себе (відділяючи себе тимчасово) і знову шукає себе, ми не тільки не здатні зрозуміти старовину, але і знати що-небудь взагалі про історію та людський розвиток" [4, с. 174].

Наскільки ми можемо покладатися на такий висновок вченого-філолога в побудові теорії герменевтики, як науки про розуміння та інтерпретацію і далі до створення загальної філософської методології. Слід розглянути елементами даного підходу і визначити, які ж ці загальні елементи людського духу, що крокує в своїй чистоті по всіх історичних періодах, ігноруючи нескінченну різноманітність нашого роду, в його історичних, соціально-політичних, культурних і психологічних відмінностях. Чи не є це передумовою або ремінісценцією гегелівської філософії, в якій йдеться про подібну єдність?

Тут необхідно зазначити, що Аст, на відміну від Гегеля, не ставить перед собою завдання формального об'єднання всього знання під егідою якоїсь абстрактної духовності, та й ще із явним теологічним підтекстом. Він говорить лише про саму принципову можливість розуміння представниками різних епох, народів, культур одне одного і прагне виявити джерела і механізми такого розуміння.

Особливу увагу Ф. Аст приділяє розумінню античної філософії і культури. Він вважає, що ми здатні досягнути все життя античності через форми, в яких вона сама представляє себе, лише після того, як ми познайомимося з оригінальною єдністю цілого, з її духом, як фокусом, з якого виходять усі явища внутрішнього і зовнішнього життя. Без цієї вищої єдності ціле розпалося б в темну і неживу масу атомістичних фрагментів, з яких жоден не мав би зв'язку з іншим і, отже, ні у одного з них не було б сенсу. Лише ідея про те, що давнина, що розглядається як особлива епоха в розвитку людства, являє собою поезію або зовнішнє, вільно і красиво сформоване життя, може найкраще втілити і описати дух старовини в цілому. Якщо ми, таким чином, можемо відстежити все, усвідомити внутрішній зв'язок з духом цілого, тоді ми по-справжньому досягнемо кожен твір античних часів не тільки по своїй зовнішності, але і за їх духом в його найбільш високому розумінні.

У текстах Ф. Аста ми знаходимо вказівки на існування трьох основних теоретичних способів розуміння: *історично-*

чного, граматичного і духовного. Тут особливо виділяється третє, духовне розуміння як справжнє і вище, в якому історичне і граматичне зливаються в одне життя.

Історичне розуміння визнає, що сформувався дух, граматичне говорить про те, як він був сформований, а духовне розуміння простежує те, як предмет і форма повертаються назад до їх оригінального, гармонійного життя в душі. Навіть суспільно-політичне життя давнини, яку античний автор сприймав і представляв собі як даність, спочатку було продуктом універсального духу давнини. І давній письменник відтворює в собі те, що вже створено, осягаючи його своїм духом, згідно з його погляду і традиції. Іншими словами, в історичних і філософських текстах давнини зміст є вільно реконструйованим відтворенням, в той час, як в художніх і наукових роботах він є спонтанним і добровільним творінням, створеним автономно духом поета чи мислителя.

Але як технічно втілити таку масштабну дослідницьку програму? Чи не є дане міркування лише теоретичною декларацією вченого-ідеаліста щиро відданого духу античності? Зрозуміло, Ф. Аст не зупиняється на загальних положеннях, що очевидно не подобалося йому як класичному філологу, видавцеві і досліднику платонових текстів і пропонує свою структуру майбутньої науки про розуміння та інтерпретацію. Остання представляється йому як безумовно практична діяльність, заснована на роботі з конкретним матеріалом – літературними джерелами.

Цей момент знаходить своє втілення у Аста в його зіставленні і сполученні трьох компонентів майбутньої теорії інтерпретації – граматичної побудови мови (власне, самої граматики), герменевтики як теоретичної основи розуміння і тлумачення наявного літературного матеріалу, і критики, що розуміється не як негативуюче відношення до даного матеріалу, але як вимога незаангажованості, систематичності і повноти. Отже, мислитель вибудовує триступеневу процедуру розуміння і інтерпретації, яку згодом ми можемо виявити практично у будь-якого філософа, який залишив свій слід в історії філософської герменевтики.

Таким чином, можна стверджувати, що Ф. Аст є засновником сучасної герменевтики, яка розуміється в єдності її основних концептів і процедур інтерпретації. Творчість німецького мислителя виглядає тим більш цінною, чим більше вона звільняється від оков біблійної екзегези і стверджує загальність тлумачення в ме-

жах цілісності людського духу і єдності культури. Цей підхід згодом стане домінуючим у філософській герменевтиці ХХ століття.

Розглянута в цій статті триада Аста – граматики, герменевтики, критика, вимагає додаткового компаративного аналізу в рамках сучасних підходів до розуміння герменевтики і її завдань. Нечіткість і розмитість герменевтичного дискурсу, про який було сказано на початку, можна подолати за допомогою створення більш переконливих і достовірних схем інтерпретації, прийнятих в області суміжних дисциплін. У цьому контексті, теоретичний імпульс, що виходить від робіт представника класичної філології може виявитися надзвичайно корисним.

Особливим є питання про співвідношення герменевтичних проектів Ф. Аста і Ф. Шлейєрмахера. Останній вказує у своїй книзі "Герменевтика" на зв'язок з теорією Аста, кажучи про єдність герменевтики, граматики і критики, чому, власне, Аст і присвячує свою роботу. Важливо також авторство Ф. Аста в створенні концепту "герменевтичного кола", що став згодом одним з наріжних каменів в рамках герменевтичних концепцій. Питання про зв'язок і взаємодію зазначених авторів – це не тільки проблема формального пріоритету в розробці засад герменевтичної філософії, але, перш за все, тонке змістовне питання про предметну основу і співвідношення різних форм і методів інтерпретації, можливості їх застосування до конкретних джерел. Все це може стати матеріалом для подальших історико-філософських досліджень

Список використаних джерел:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Тисельтон Э. Герменевтика [Текст] / Э. Тисельтон. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.
3. Шлейєрмахер Ф. Герменевтика [Текст] / Пер. с нем. А.Л. Вольского / Ф. Шлейєрмахер. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.
4. Ast G.W.F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut, 1808. – 228 s.
5. Ast G.W.F. System der Kunstlehre oder Ästhetik. Leipzig, 1805.– 234 p.
6. Ast G.W.F. Grundlinien der Philosophie. Landshut 1807, 2. Auflage ebd. 1809.
7. Grondin, Jean. Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.
8. Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism. Cambridge University Press, 1998. – 284 p.
9. The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur. Ed. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. Albany, SUNY Press, 1990, pp. 69-93.

Надішла до редколегії 13.10.17

В.О. Дубинина

ПРОЕКТ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ Ф. АСТА

Рассматриваются теоретические основания проекта универсальной герменевтики немецкого мыслителя XIX века – Ф. Аста. Работа последнего рассматривается как переход от понимания герменевтики в качестве подручного средства для библейской критики к превращению теории понимания в новую гуманитарную методологию. Анализируется представление философа о тотальном единстве человеческого духа как принципиальной основы герменевтического понимания и интерпретации.

Ключевые слова: герменевтика, текст, смысл, значение, интерпретация дискурс, семантика.

V. O. Dubinina

THE PROJECT OF THE UNIVERSAL HERMENEUTICAL BY F. AST

The theoretical bases of the project of universal hermeneutics of the German thinker of the nineteenth century – F. Ast are considered. The work of the latter is seen as a transition from an understanding of hermeneutics as a tool for biblical criticism to turn the theory of understanding into a new humanitarian methodology.

The view of the philosopher about the total unity of the human spirit as the fundamental basis of hermeneutic understanding and interpretation is analyzed.

F. Ast offers the original basis of her hermeneutic theory, speaking about the fundamental unity of the human spirit, which retains its basic qualities and orientations regardless of historical transformations and ethnic or psychological characteristics.

Keywords: hermeneutics, text, sens, meaning, interpretation, discourse, semantic.

ВИДОВА СПЕЦИФІКА МИСТЕЦТВА: ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕМПАТІЇ (НА ПРИКЛАДІ СИНТЕТИЧНИХ ВИДІВ МИСТЕЦТВА)

Анотація: У даній статті проаналізовано мистецький процес в емпатійному вимірі на прикладі таких його синтетичних видів, як кіно та театр. Наукова новизна роботи полягає в розширенні уявлень про емпатію, яка в мистецтві проявляється як процес побудови внутрішнього ціннісно-смыслового образу реальності. Відбиваючи діалектику взаємин людини зі світом, мистецтво, на основі емпатії, створює художню дійсність, трансформуючи реальність із позицій особистої людської зацікавленості, що виражена складною гамою переживань. Наповнюючи мистецтво почуттями, емпатія виступає як можливість відчутти художню дійсність через призму цінностей та смислу.

Ключові слова: емпатія, емпатійне розуміння, чуттєвість, мистецтво, творчість, спів-творчість.

Актуальність теми дослідження. Онтологічний і антропологічний поворот сучасної західної філософії змінив уявлення щодо признання естетики, яка з кінця XIX ст. активно взаємодіє з різними, передусім, гуманітарними науками. Це, з одного боку, розширює міжнауковий характер естетики, а з іншого, – значно збагачує її поняттєво-категоріальний апарат. У зв'язку з цим актуалізується дослідження емпатії як естетичного феномену.

Оскільки сфера мистецтва є суттєвою частиною естетичної науки, дослідження емпатійного виміру мистецького процесу постає надзвичайно актуальною проблемою естетики, розв'язання якої безпосередньо пов'язане з обґрунтуванням можливості створення та сприйняття творів мистецтва в його видовій специфіці як у теоретичному, так і у практичному аспектах. Неможливо вивчати окремі види мистецтва, абстрагуючись при цьому від ролі особистості творця та реципієнта, а також від процесів, що зумовлюють акти творчості та співтворчості. Це означає, що аналіз емпатії як необхідної умови творчої діяльності у різних видах мистецтва є визначальною передумовою дослідження мистецтвознавчої сфери естетики.

Мета дослідження. Серед проблем сучасної естетичної теорії проблема видів мистецтва посіла особливе місце, оскільки далеко не завжди включалася в контекст цієї теорії або залишалася на узбіччі основних напрямків її розвитку. Певний час означену проблему вважали скоріше мистецтвознавчою, аніж естетичною. Наразі, ті принципів зрушення, що їх зазнало мистецтво на межі XIX–XX століть та в перші десятиліття минулого століття, переконливо довели їх саме естетичний характер і сприяли становленню міжнаукового підходу, "визбудовуючи" паритет між мистецтвознавством, естетикою та психологією. Одним з важливих завдань теорії є вироблення нового й систематизація існуючого поняттєво-категоріального апарату дослідження проблеми видової специфіки мистецтва. Саме до таких категорій ми й відносимо емпатію. **Метою даного дослідження** є проаналізувати феномен емпатії у мистецькому процесі на прикладі таких його синтетичних видів, як кіно та театр.

Виклад основного матеріалу. Мистецтво як одна з найважливіших складових культури проявляє себе в різноманітті конкретних видів художньої творчості, кількість і складність яких неухильно зростає відповідно до вимог часу. Як слушно зауважує С. Холодинська, "існування різних видів мистецтв викликано тим, що жодне з них своїми власними засобами не може подати всеосяжну художню картину світу. Таку картину може створити тільки вся художня культура людства в цілому, що складається з окремих видів мистецтва" [8, с. 149].

Синтез мистецтв – це союз рівноправних видів мистецтва, що скеровані до однієї мети і у результаті дають нову художню якість. Наприклад, поєднання музики і театру веде до появи музичного театру у різноманітних його формах. Архітектурний простір обумовлює характер оздоблення. Синтез образотворчого мистецт-

ва і архітектури породжує монументальний живопис. Не менш важливим є і безпосередній зв'язок, який здійснюється між видами мистецтва, коли під впливом одного твору мистецтва народжується інший. Під впливом вражень від живописних творів народжується музичний твір (наприклад, "Картинки з виставки" М. Мусоргського), або літературний твір вимагає образотворчого доповнення (згадаймо геніальну "Катерину" Т. Шевченка).

Зокрема, українська дослідниця Т. Орлова у своїй монографії "Естетика синтезу. Категорії, універсалії, парадигми в контексті художньої творчості" [5, с. 25], яка є чи не першою науковою розвідкою, на сторінках якої зроблено спробу виявити естетичні засади синтезу, конкретизує "на матеріалі етноестетики пластичних мистецтв та архітектури" загальні закономірності синтезу. Проблема видової специфіки мистецтв органічно "вписана" автором у більш широкий контекст аналізу можливості втілення синтезу в теоретичні дослідження. Фактично Т. Орлова пропонує власне розуміння того, що більшість сучасних авторів інтерпретують як міжнауковий підхід. Вона, зокрема, пише: "Синтезуюче дослідження дозволяє прослідкувати інтегративні кореляції між базовими феноменами художньої культури: мистецькими мовами та художнім мисленням, свідомістю й неусвідомленим у творчому процесі, зв'язати підсвідоме і трансцендентне, виявити співвідношення етноархетипів та національних універсалій в історичній змінності мистецтв, розкрити взаємодію національних факторів із контекстом світової культури тощо" [5, с. 5].

Розгляд "синтетичного" зв'язку різних видів мистецтва, або, точніше, розуміння одним видом мистецтва смислу іншого виду, в плані емпатійного пізнання являє особливий інтерес для даного дослідження. Ідея синтезу мистецтв, звичайно, не нова, так, наприклад, ще в естетиці Вагнера дана ідея була відмічена: "Танець, музика і поезія окремо – обмежені. Натрапляючи на власні кордони, кожен з цих видів мистецтва не відчуває себе вільним до тих пір, поки він не протягне через кордон руку іншому виду мистецтва – з безумовним визнанням і любов'ю. Потиск рук розсуне кордони, повне взаємопроникнення, розчинення одного виду мистецтва в іншому, повністю знищує кордони... і залишається лише мистецтво – єдине, необмежене мистецтво" [2, с. 167].

Як слушно зауважив Х. Хьогє [11] емпатія є одним із ключових понять в естетиці, зокрема, в сфері сприйняття об'єктів мистецтва. Більше того, взаємозв'язок різних видів мистецтва також може базуватися також на емпатії, як феномені, який дозволяє створювати художні знаки та символи (і навіть деякі абстракції, у тому числі), пізнаючи їх суть як би зсередини, уявляючи себе в їх "ролі". Ймовірно, справжній художник думає не стільки про те, аби бути зрозумілим, скільки про "те, аби показати, приховані можливості тієї людини, предмета, явища, які деколи ми не помічаємо, але зрозумілі для майстра. Тобто, можна сказати, що дійсний майстер розкриває кризь призму того або іншого виду мистецтва

одну і ту ж сутність, створюючи її різні образи. Художній образ, створений в одному виді мистецтва, може бути доповнений і поглиблений з точки зору іншого (інших), тобто, відкриті його нові можливості. Звісно, подібне може статися лише тоді, коли існує вірогідність "проникнення", "вживання" і в суть предмету (з точки зору його суб'єктності), і в той художній образ, який вже був створений іншим майстром.

М. Марков в праці "Мистецтво як процес" [4] зазначав, що найбільшими можливостями перенесення почуттів (емпатії) володіє література, до якої помітно наближається один лише кінематограф. Різниця залежить від техніки використання сприйманого часу і міри конкретності втілення життя літературою та кіно. У літературі можна розповісти про подію або навіть просто позначити її, в кіно її потрібно показати. Саме ця конкретність кінематографа обумовлює його особливі переваги перед літературою з точки зору сили безпосереднього сприйняття. Звільняючи глядача від необхідності напружувати уяву (конкретизація середовища в свідомості), пропонуючи це середовище в готовому вигляді, кіно, як і театр, зберігає великі "енергетичні ресурси" для емоційної глядацької реакції – принаймні порівняно з літературою.

В театрі глядач у кожен даний момент бачить відразу картину всього сценічного простору, в якому розгортається подія. Далі, він бачить все те, що відбувається з певної, незмінної відстані та з незмінної точки зору "стороннього" спостерігача. На відміну від цього в кіно, використовуючи ракурс, що змінюється, і "точку зору" камери, режисер та оператор можуть змусити глядача дивитися на все те, що відбувається буквально очима героя фільму. Завдяки цим засобам глядач прямо переживає тут відчуття простору та орієнтацію в ньому об'єкту перенесення, героя, дивиться його очима в безодню, в яку йому належить зістрибнути, бачить його очима і ворога, і кохану людину. Кінопроекція доносить кожен вираз обличчя, кожен предмет такими, якими вони здаються і об'єкту перенесення, збуджує в глядачі таке ж почуття кохання, ненависті, страху, радості, здивування тощо, яке відчуває в даний момент кіногерой.

Маючи певні історичні традиції свого осмислення, проблема видів мистецтва, як ми вже зазначали, набула нових ознак на межі ХІХ–ХХ століть і в перші десятиліття минулого століття. Саме цей історичний період визначається, по-перше, появою кінематографа – принципово нового виду мистецтва, а, по-друге, концептуалізацією проблеми синтезу мистецтв, яка була визначена як творчими експериментами, так і теоретичними розвідками Р. Вагнера, В. Кандінського, Л. Курбаса, М. Семенка, О. Скрябіна, М. Чюрльоніса, С. Ейзенштейна та ін.

Такі "синтетичні" види мистецтва, як кіно і театр, ще раз підтверджують, наскільки повинен режисер бути істинно емпатійною людиною, здатною "зробити начинку" з різних видів мистецтва (союз літератури, музики, танцювального мистецтва, живопису, архітектури тощо). Багато геніальних режисерів, створюючи фільми, репрезентували в них різні види мистецтва, об'єднані однією метою, одним сенсом, причому, гармонійність даної системи визначається взаєморозумінням мистецтвами один одного.

Режисерська система А. Тарковського дозволяє досліджувати емпатійні "взаємоперетини живопису, музики, поезії" в кіномистецтві. Композитори, художники, що працювали з А. Тарковським, розповідали про їх загальний творчий процес, перш за все, як про пошук істини. "Тарковський невпинно вселяє слухачам думку про те, що в його фільмах не можна шукати характери, а треба слухати загальну тему, яка проходять "крізь" характери" [9, с. 137]. У пошуку істини важлива цілісність

"обхвату" дійсності та справжнім майстрам вдається цілісність, пов'язана з проникненням в суть, що об'єднує все суще, аби знайти точки зіткнення та розуміння.

Отже, спроба пізнати істину стає "крилатою" на "стижку" – можливостей різних видів мистецтва. Цікавий той факт, що А. Тарковський побоювався проводити паралелі між видами мистецтва, прагнув відособити мову кіно, не визнаючи вторинність цієї мови ні перед живописом, ні перед літературою, і володів здатністю "тримати" кадр, роблячи з нього витвір мистецтва. Тобто, свідомо він робив мистецтво кіно окремим видом мистецтва, а підсвідомо, мабуть, розумів, що можливості живопису, музики та поезії в сукупності можуть зробити кіно (як окремий вид) глибшим і таємничішим.

На емпатійних переживаннях базується все мистецтво. Однак досягається таке співпереживання, в тому випадку, якщо митець опирається на "загальні закони емоцій". Драматичний театр як вид мистецтва є відображенням навколишньої дійсності в сценічних образах. Сучасна українська дослідниця С. Холодинська зазначає, що незважаючи на складну історію розвитку театру, можна стверджувати, що він виступав як потужний, динамічний, самодостатній вид мистецтва в момент появи і утвердження кінематографа. Досліджуючи особливості театру як поліфонічного виду мистецтва українська дослідниця відзначає, що театр стикається з іншими видами мистецтва й підсилює свій вплив на глядача, використовуючи специфічні виразні засоби й техніку [9, с. 141].

Сучасний театр органічно використовує живопис, музику, декоративно-прикладне мистецтво, підкорюючи їх художньо-виразні засоби створення художньо-цілісної вистави, тобто переслідує зовсім інші цілі. Джерело неминущого значення й неповторної емоційності мистецтва театру сягає корінням у специфіку творчості, яка відбувається на очах у глядача. Елементи перевтілення наявні в процесі творчості не лише в мистецтві театру – і письменник, і живописець не можуть створювати переконливі образи, якщо вони не переймуться думками та почуттями людей, характери яких вони зображують. Але у митців, що діють в інших видах мистецтва, елементи перевтілення спостерігаються тільки в процесі створення ними твору. Інша справа театр. Тут головне полягає у єдності творчого процесу і об'єктивного результату цього процесу – виставі, яка і не книга, і не картина, тобто не завершений твір, а безперервна творчість, що ніколи не завершується. Це означає, що актор-митець на кожній виставі буде знову й знову перевтілюватися, і щораз ніби знову створювати образ героя перед глядачем. Тому проблема перевтілення – це центральна проблема мистецтва актора.

Велика заслуга в створенні сучасної школи акторського мистецтва належить К. Станіславському. Ним вперше в історії театру чітко розроблені питання сценічної теорії, методу та артистичної техніки, які складають у сукупності цілісне вчення з акторської творчості. Це вчення отримало широку світову популярність як "система Станіславського". Мета системи – допомогти акторові втілити на сцені "життя людського духу" ролі через живі художньо правдиві образи. Вона спрямована на самопізнання і саморозвиток особистості актора.

Система К. Станіславського є теоретичним виразом того реалістичного напрямку в сценічному мистецтві, який видатний російський режисер назвав мистецтвом переживання, що вимагає не імітації, а справжнього переживання в момент творчості на сцені, створення заново в кожний момент живого процесу за задалегідь продуманою логікою життя образу. Мистецтво переживання засноване на відтворенні справжніх емоцій, шляхом пристосування почуттів актора-виконавця до пере-

живань діючої особи. Перевтілення в образ передбачає діалектичне злиття персонажа з психофізичним матеріалом актора. При цьому актор одночасно і творець, і інструмент свого творіння, а здійснювані ним людські дії служать йому матеріалом для створення образу. Для того, щоб створити характер, необхідно вкласти в нього своє розуміння автора, своє розуміння дійсності, зображеної автором, своє ставлення до даної дійсності. Отже, потрібні багато спостережень, асоціацій, емоцій, глибина і тонкість розуміння, як життя, так і творів, що відображають це життя. Треба мати вміння відчувати масштаби явищ, їх закономірність, зв'язок, коріння. Необхідні вміння емоційно сприймати, тонко прочувати, емоційно реагувати на життєві та пропоновані обставини, сприймати і розуміти іншу людину. Пошуки органіки, пошуки точних внутрішніх мотивувань вчинків вимагають використання методики, що апелює до актора, яка розраховує саме на активне включення акторського "Я". Цілеспрямована, органічна дія актора у пропонованих автором обставинах п'єси – основа акторського мистецтва.

Сценічна дія являє собою процес, в якому беруть участь розум, воля, почуття актора, його зовнішні та внутрішні артистичні дані, названі К. Станіславським елементами творчості. До них відносяться уява, увага, емоційне сприйняття і реагування, здатність до спілкування, відчуття правди, емоційна пам'ять, відчуття ритму, техніка мовлення, пластики і т.д. Постійне вдосконалення цих елементів, які викликають у виконавця справжню творчу самореалізацію на сцені, складає зміст роботи актора над собою. Інший розділ системи К. Станіславського присвячений роботі актора над роллю, яка завершується органічним злиттям актора з роллю, перевтіленням в образ. У 30-40-ві рр., базуючись на вченнях про вищу нервову діяльність І. Сеченова та І. Павлова, К. Станіславський прийшов до висновку, що до в оволодінні внутрішнім змістом ролі провідну роль відіграє фізична природа дії. Метод роботи, який склався в останні роки життя режисера, отримав умовне найменування "методу фізичних дій". Перш ніж заучувати і вимовляти слова автора, треба викликати потребу в їх проголошенні, зрозуміти причини, що їх породжують, і засвоїти логіку думок та почуттів діючої особи. Для митця все розпочинається з уміння побачити стан об'єкта зображення – незалежно від того, чи то живий, чи то не живий предмет.

Розглядаючи питання про відтворення актором емоційного переживання і його зовнішнього прояву в міміці, виразі очей, інтонаціях мови, рухах тіла тощо, К. Станіславський особливо підкреслював необхідність зіставлення вчинків людини з обставинами, якими ці вчинки викликані. Він постійно виходить з причинної обумовленості будь-якого відтинку переживання, будь-якої фізичної дії, причому шукає рушійні сили психічного життя людини не в самих психічних явищах, а в зовнішніх впливах навколишнього середовища, в обставинах життя та діяльності даної людини. Таким чином, відтворення життя діючої особи означає не механічне копіювання зовнішньої лінії її поведінки, а емпатійне перевтілення в образ, органічне злиття особистості актора з особистістю літературного героя та здійснення вчинків із позиції створеної ним іншої людини. Перевтілитися згідно з поглядами К. Станіславського – означає пережити почуття – означає пережити почуття сценічного персонажа.

Цікаве тлумачення слова "втілюватися" дається в словнику Даля (слова "перевтілюватися" у ньому немає): "приймати на себе плоть". Йдеться про механізм інтроєкції. Проекцію в акторському мистецтві розглядають як уявне перенесення себе ("Я" актора) в ситуацію

того об'єкта, в який вживаються ("Персонаж"). Результат проекції – ідентифікація з об'єктом. Якщо об'єктом ідентифікації є просторово-часові, ритмічні структури, лінії тощо, взяті в абстракції від свого змісту, то митець в цьому випадку проектує себе (на основі моторного наслідування) в уявну ситуацію цих форм і структур.

Продовжуючи тему специфіки театру, варто пригадати думку К. Станіславського про "творчий процес переживання", який він не пов'язував з якимось конкретним театральним напрямом, режисерським рішенням, жанровим або стильовим каноном. Всі театральні системи, будь-який вид акторської творчості, вважав режисер, засновані на природі людини. "Моя система для всіх націй. У всіх людей природа одна, а пристосування – різні. На пристосування система не впливає" [7]. Даний вислів, ймовірно, можна розшифрувати, як спробу позначити акторське переживання з точки зору вживання в іншого на підставі природних здібностей людини.

Знаменитий прийом режисера "начебто", безперечно, вимагав від акторів емпатійного проникнення в роль іншого. І процес емпатійного пізнання стає "творчим процесом переживання" акторської ролі. М. Папуш підкреслює, що театр є моделлю зовнішньої комунікативної ситуації, яка, створюючи внутрішній простір для "переживання чужих переживань", демонструє одну з складових емпатії – здатність відділяти себе від загальних переживань [6].

Акторська психотехніка направлена на розвиток і вдосконалення психічної та фізичної природи артиста, на розвиток всіляких якостей його особистості. Вона включає всі компоненти емпатії: когнітивний, емоційний, особистісно-мотиваційний, поведінковий, які є елементами сценічної дії та творчої самореалізації актора, що виявляються в психологічних механізмах феномену емпатії: проекції, інтроєкції, ідентифікації. Сценічна дія, покладена в основу акторської психотехніки, передбачає емпатійну включеність особистості в розуміння та усвідомлення нюансів і труднощів як свого внутрішнього світу, так і емоційної експресії іншої людини в процесі колективного створення художнього образу, як проникнення у внутрішній світ Іншого (і неживого об'єкту, у тому числі). Таким чином, емпатійне "Я" виступає як система різних "Я". Людина не може перевтілитися в образ іншого, повністю відмовившись від самого себе, від своїх властивостей та якостей, і, можливо, цей факт як раз і додає ролі істинності та життєвості.

Імпровізація при органічному синтезі мистецтв набувала форми колективної творчої співпраці. Емпатійно орієнтовані дії ефективні, якщо вони відповідають глибокій потребі індивіда, яка може усвідомлюватися ясно, або смутно, або зовсім не усвідомлюватися. Г. Товстоногов називав це "болем" глядацького залу. Потрапляючи в "біль" глядацького залу, театр збуджує "соціальну енергію", впливаючи на чинники, що "направляють активність несвідомого і свідомості" глядачів [Цит. за: 3, с. 133].

Ф. Брайтхаупт знаходить спільні риси між емпатією та наративом. Особливо чітко це можна помітити, коли ми розглядаємо емпатію, яка проявляється, як "прийняття однією стороною певної позиції в сцені, яка складається з трьох". Наратив при цьому включає в себе прийняття позиції певної сторони. Це означає, що глядач або читач займає позицію персонажу, який йому імпонує. При цьому кожна особа, яка є наявною і яка є тепер на сцені, співвідносить свій теперішній стан з минулим, при цьому береже у собі відлуння, що породжене звучанням минулої дії. Відтак, потрібно зазначити, що один раз розвинута "нарративна емпатія" включає в собі множинність форм співпереживань, співвідчуттів та читання чужих думок і організовує їх в

чітку структуру. Таким чином, можна припустити, що "нарративна емпатія дає в розпорядження механізм, який сприяє укріпленню спільноти" [10, s. 176].

Нарративність включає неочікувану інакшість. Ця інакшість може бути описана як процес рецесії читача або глядача, який усвідомлює, що речі можуть бути описані зовсім по-іншому, ніж вони є насправді. Вона змінює хід подій, які були вже заздалегідь заплановані. Але для того, щоб нарратив відбувся, потрібна перспектива, точка зору, яка виходить безпосередньо з особистості, фокалізації. Термін "фокалізація" був введений Ж. Жаннетом, він означає організацію вираженої в творі точки зору та передбачає донесення її до глядача та читача. Ситуація нарративу – це момент на межі між "до-" та "після-збудження" особистості, яка занурена в перспективу Іншого. Це відкриває певний простір для вільного ходу подій, які ще тільки закладені в своїй потенції. Подібний стан нарративу описує Аристотель, коли висвітлює свою концепцію трагедії. Даючи рекомендації, він пише, як потрібно правильно зображувати страждання та страх на сцені. Для зображення страждання потрібно уникати двох крайнощів: не слід обирати негідників чи благородних людей, а щось середнє, щоб герой, який страждає на сцені, був подібний чимось до глядачів. А їх саме це і повинно лякати чи викликати співчуття, вони повинні бачити у герої, який страждає, самих себе. Страх та співчуття можуть бути викликані театральною атмосферою чи послідовністю подій.

Згідно поглядів Аристотеля, фабула має складатися так, щоб глядач, спостерігаючи події на сцені, страждав та відчував співчуття. Метою трагедії є викликати у глядачів специфічне задоволення ("катарсис"), яке виникає тоді, коли глядач, споглядаючи дію трагедії, переживає страх і співчуття. Саме тому дія трагедії має бути сповнена цих почуттів. При цьому Аристотель описує той стан, коли в заздалегідь сплановане життя людини вриваються певні обставини, які все змінюють. Вони наче ножиці перерізають запланований хід подій. Це явище називають "ножицями Аристотеля", саме воно є основною формою "нарративної інакшості". Дж. Різолатті в цьому ракурсі цитує відомого режисера Пітера Брука, який так прокоментував відкриття дзеркальних нейронів: "нейрологи з відкриттям дзеркальних нейронів почали розуміти те, що театр вже давно знав" [12, s. 11]. Це та здатність актора передати свій стан глядачу та безпосередньо задіяти, включити його в дійство. Відтак, якщо емпатія здійснюється за зразком нарративу, то джерелом смислу тексту стає не автор, а глядач (інтерпретатор). Емпатія базується на процесі спостереження, який приймає інтенціональний та емоційний стан іншого.

Наукова новизна. В мистецтві емпатія проявляється як процес побудови внутрішнього ціннісно-смислового образу реальності на основі якого мистецтво створює художню дійсність, трансформуючи реальність із позицій особистої людської зацікавленості, що

виражена складною гамою переживань та є новою точкою відліку на шляху пізнання одного виду мистецтва іншим, що виражається у їх синтезі. Наповнюючи мистецтво почуттями, емпатія виступає як можливість відчути художню дійсність через призму цінностей та смислу. Отже, емпатія притаманна як митцю, так і реципієнту та є основою для трансляції почуттів.

Висновки. Отже, відбиваючи діалектику взаємин людини зі світом, образна тканина мистецтва є утворенням надзвичайно складним. Мистецтво створює художню дійсність, на основі емпатії воно трансформує реальність із позицій особистої людської зацікавленості, що виражена складною гамою переживань. Емпатія виступає процесом завдяки якому мистецтво проникає в духовні глибини людини через зовнішні форми буття, наділені енергією людського світлолаштування. Саме, завдяки емпатії, мистецтво пробуджує в людині власне людське начало, спонукає її до осягнення й перетворення світу, прилучає до процесу звеличення духу особистості й удосконалення внутрішнього світу. Відтак, мистецтво завдяки емпатії є тією гармонійною частиною духовного багатства особистості, яка наповнює її почуттями дійсно людськими: естетичними, інтелектуальними, моральними.

Список використаних джерел:

1. Аннинский Л. Апокалипсис по "Андрею" / Лев Аннинский // Ностальгия по Тарковскому / Лев Аннинский. – М. : Алгоритм, 2007. – С. 123–143.
2. Вагнер Р. Избранные работы / Р. Вагнер. – М. : Искусство, 1978. – 695 с.
3. Грачёва Л. В. Воспитание чувств / Л. В. Грачёва // Диагностика и развитие художественной одаренности. Сборник / Л. В. Грачёва. – СПб. : Питер, 1992. – С. 127–135.
4. Марков М. Е. Искусство как процесс / М. Е. Марков. – М. : Искусство, 1970. – 240 с.
5. Орлова Т. И. Эстетика синтезу: категории, универсалии, парадигмы / Т. И. Орлова. – К. : Абрис, 2002. – 159 с.
6. Папуш М. Психотехника экзистенциального выбора [Електронний ресурс] / М. Папуш // Институт Общегуманитарных Исследований. – 2001. – Режим доступа до ресурсу: <http://psylib.org.ua/books/papus01/index.htm>.
7. Станиславский К. С. Работа над собой в творческом процессе переживания. Дневник ученика. / К. С. Станиславский // Собрание сочинений в восьми томах. Том 2. Работа актера над собой. Часть I. / К. С. Станиславский. – М. : Государственное издательство "Искусство", 1954 [Електронний ресурс] / К. С. Станиславский – Режим доступа до ресурсу: http://az.lib.ru/s/stanislawskij_k_s/text_0040.shtml.
8. Холодинська С. М. Види мистецтва як об'єкт теоретичного аналізу у XVIII-XIX ст. / С. М. Холодинська. // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, Культурологія, Соціологія. – 2011. – № 2. – С. 143–150.
9. Холодинська С. М. Естетико-художні особливості театру як поліфонічного виду мистецтва / С. М. Холодинська. // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, Культурологія, Соціологія. – 2011. – № 1. – С. 140–146.
10. Breithaupt F. Kulturen der Empathie / Fritz Breithaupt. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2009. – 229 s.
11. Höge H. Fechner's experimental aesthetics and the golden section hypothesis today / H. Höge. // Empir Stud Arts. – 1995. – P. 131–148.
12. Rizzolatti G. Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgeföhls / G. Rizzolatti, C. Sinigaglia. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2008. – 21 p. – (Unselld 11).

Надійшла до редколегії 17.10.17

T. M. Matyok

ВИДОВАЯ СПЕЦИФИКА ИСКУССТВА: ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЭМПАТИИ (НА ПРИМЕРЕ СИНТЕТИЧЕСКИХ ВИДОВ ИСКУССТВА)

Аннотация: В данной статье проанализировано художественный процесс в эмпатийном измерении на примере таких его синтетических видов, как кино и театр. Научная новизна работы заключается в расширении представлений о эмпатии, которая в искусстве проявляется как процесс построения внутреннего ценностно-смыслового образа реальности. Отражая диалектику взаимоотношений человека с миром, искусство, на основе эмпатии, создает художественную действительность, трансформируя реальность с позиций личной человеческой заинтересованности, выраженной сложной гаммой переживаний. Наполняя искусство чувствами, эмпатия выступает как возможность почувствовать художественную действительность через призму ценностей и смысла.

Ключевые слова: эмпатия, эмпатийное понимание, чувственность, искусство, творчество, со-творчество.

T. M. Matiukh

SPECIES SPECIFICITY ART: CREATIVE POTENTIAL EMPATHY (FOR EXAMPLE SYNTHETIC ARTS)

Annotation: In this article an art process in an empathic dimension is analyzed on an example of such synthetic types as cinema and theater. The scientific novelty of the work consists in expanding the concepts of empathy, which in art is manifested as a process of constructing an internal value-sense mode of reality. Reflecting the dialectic of the relationship of man with the world, art, based on empathy, creates artistic reality, transforming reality from the standpoint of personal human interest expressed by a complex range of experiences. Filling the art with feelings, empathy acts as an opportunity to feel the artistic reality through the prism of values and meaning.

Keywords: empathy, understanding empathy, sensuality, art, creativity, co-creation.

УДК 177.61.

В.Е. Туренко, канд. філос. наук

ЕРОТ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: ДО ПИТАННЯ ВЗАЄМОДІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА МІФОЛОГІЇ

В статті на основі образу Ерота висвітлюється взаємодія філософії та міфології в давньогрецькій традиції. Доводиться, що міфологічне тлумачення природи даного божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський підтекст. Обґрунтовується теза, що неоднозначне вирішення питання походження Ероту свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, але й також те, що відбувалась певною мірою рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина.

Ключові слова: Ерот, антична міфологія, давньогрецька традиція, антична філософія, любов, людське життя.

Тема кохання завжди була у фокусі людського осмислення, адже людина здавна і до сьогодні прагне любити і бажає бути коханим. Образ любові, як відомо, виник в давнину – в епоху античності і одним з головних теоретичних джерел осягнення її була міфологія, "предтеча" філософії любові. Це цілком логічно, адже для того щоб почати досліджувати безпосередньо філософію любові в античності необхідно розглянути міфологію, яку часто застосовували філософи як аргументацію своїх суджень і умовиводів в т.ч. і про любов.

Також необхідність залучення та висвітлення античної міфології любові, а відтак певною мірою розширення історії філософії обумовлена потребою у детальному дослідженні переходу від мислення, яке спирається у своєму функціонуванні на міф до мислення, в основі якого лежить лінгвістична структура і логіка [5; 125].

Образ Ероту, як і Афродіти також змінювався у давньогрецькій філософській культурі. Варто зауважити, що хоча у нашій буденній свідомості, і у свідомості людей елліністичного періоду (включаючи і давньоримську цивілізацію), Ерот (Амур-лат.) – це перш за все хлопчик, крилата істота, прообраз путто на відомих нам живописних і архітектурних творах епохи Відродження або бароко, проте не завжди це було так.

Походження і поява Ерота в грецькому пантеоні богів – є досі питанням. І навіть сучасні дослідження щодо даного божества у Давній Греції (2000 – 2017 рр.)¹ неоднозначно говорять про місце його в античній міфологічній традиції. Неоднозначність цю можна вже спостерігати в текстах давньогрецьких філософів, поетів, письменників, дослідників.

Першопочатково, як зауважує Павсаній у праці "Опис Елади", Ерот у місті Феспіях мав вигляд взагалі необробленого каменю [Paus. IX, 38 1]. Наведений при-

клад, на думку О. Лосева, є ілюстрацією дуже поширеного комплексного міфологічного типу, в якому об'єднані найбільш ранні і найбільш пізні періоди розвитку культури – грубий фетишизм і пластичний, майже вже рафінований антропоморфізм. Незважаючи на весь ідейно-художній розвиток таких пізніших образів, як Зевс, Гера, Аполлон, Афіна Паллада, Афродіта, Ерот, Харіти, Геракл та ін., ніщо не заважало навіть у період найбільшого розквіту грецької цивілізації продовжувати шанувати їх у вигляді каменів і шматків дерева, то обробляти, а то й зовсім необроблених [3; с.47].

Н. Брагінська, відома дослідниця античності, наголошує, що "кожен, хто захоче дізнатися щось про бога Ерота, зіткнеться з декількома його відмінностями від інших богів і протиріччями в його "персоні":

1. Грецькі божества або унікальні, хоча мають локальні культури, або, як сатири, німфи, наяда, океаніди, мойри, харіти, музи, ерінії, принципово множинні. Натомість Ерот має і унікальний, і множинний варіант одночасно.

2. Найбільш стійка риса у зображенні Ерота – крила – взагалі не характерна для вигляду антропоморфних елліністичних богів, особливо олімпійських. Крилаті Іріда, Еос, Ніка, Гіпнос і Танатос і деякі інші..

3. Персоніфікації у грецькому пантеоні займають порівняно скромне місце. Про них мало оповідей і у них, за рідкісним винятком, немає культу. Наприклад, знову повторю, Гіпнос або Танатос, Еос (один барвистий міф), Іріда, Мойри, Харіти (є вівтарі), Кери і т. д. Але персоніфікація любові, Ерот, і в пантеоні займає аж ніяк не маргінальне становище і навіть має культ у різних місцях ойкумени.

4. Ерот у ранній ліриці і трагедії відрізняється від космогонічного Ерота Гесіода, Акусілая, Парменіда і орфіків, але не збігається з putto вазового розпису та скульптури (Лукіан, Феокрит, Аетій) [1; с.53-54].

Варто окремо сказати, що в текстах Гомера, на відміну від Гесіода (навіть у так званих "Гомерівських гімнах"), жодним чином, навіть імпліцитно не зустрічається образ Ероту. Це свідчить скоріше не стільки про протиріччя теогонії, а про новаторство, появу нових богів та образів в олімпійському пантеоні, а також про різні традиції, пантеони в тих чи інших давньогрецьких полісах. Проте є ще одна причина чому він не присутній у текстах Гомера. Загальновідомо і вже давно визнано, що існувало кілька конкуруючих імен для персоніфікації любові в поезії, і для космогонічного принципу потягу, і для крилатих юнаків в образотворчому мистецтві. Відомо і те, що з часом слово ἔρως і ім'я Ерот витіснили в

¹ Див. наприклад: Vaumbach M.: Cupid. In: Anthony Grafton u.a. (Hrsg.): The Classical Tradition. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2010 – p. 244–246; Davidson J.N. The Greeks and Greek Love: A Bold New Exploration of the Ancient World. – Random House, 2007 – 789 p.; Eros in Ancient Greece. Ed. by Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. Oxford: Oxford University Press, 2013. – 349 p.; Faraone C.A. Ancient Greek Love Magic. – Harvard University Press, 2001. – 240 p.; Full B. Eros. In: Der Neue Pauly (DNP), Supplemente, Band 5: Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Metzler, Stuttgart 2008, – S. 262–275.; Nilsson I. Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading. – Museum Tusulanum Press, 2009 – 292 p.

поезії, філософії і космогонії конкуруючі персоніфікації або конкуруючі імена.

Відповідно до думки про різні традиції, пантеони у давньогрецькій цивілізації існувало безліч версій походження Ероту в античній спадщині (епоси, філософські праці, драми, поезія, романи). Серед них можемо виділити близько півтора десятка.

Загалом, можемо узагальнити, що у давньогрецькій традиції існувало декілька образів Ерота. Відповідно до цього можемо виокремити три основні версії походження даного представника пантеону богів:

1. автогенетичний;
2. лише батько чи мати;
3. батьки – бог і богиня/жінка.

Кожен з цих варіантів народження Ерота розглянемо більш детально, але перед цим підкреслимо, що у порівнянні з іншими важливими божествами, що займають значне місце в уявленнях греків про богів, Ерот не має власного сюжету, за винятком апулеєвої казки про Амур і Психею [Див.: Apul.met.4,28 – 6,24], фольклорний прототип якої не знайшовся, і згадки у Нонна про пристрасть Ерота до Океаніди Родопа [Nonn. Dion. XXXII 52 sq.]. Замість цього, як ми бачимо, йому приписані незліченні варіанти походження, що мають характер швидше вільних спекуляцій, а не версій успадкованих від предків традиції.

Ерот Гесіода [Theog.120 – 122], на думку французького дослідника Ф. Блеза, – це божество, яке "присутнє з самого початку, як сила, яка штовхає саму себе назовні (про що свідчить безпосередньо прийменник εχ)" [8; с.62]. Те, що Ерот є самонародженим, говорить дійсно про еволюцію уявлень про дане божество. З точки зору філософії, це свідчить про те, що в архаїці давні греки розуміли любов як самодостатню силу, яка не потребує чогось ззовні. Через самозародження Ероту, давні греки розуміли любов як абсолютний феномен, завдяки якому все розвивалось та наразі існує на світі. Міф про те, що Ерот стоїть поряд з Тартаром, Хаосом та Геєю – безпосередньо свідчить про архаїчні уявлення давньогрецької культури про любов. Ероту та Геї протистоїть Хаос та Тартару. Відповідно у цих уявленнях чітко видно: те, що несе життя, прекрасне протилежне тому, що несе смерть, потворне.

Така значущість Ероту у бутті присутня і в орфічній традиції. В одному з орфічних гімнів він постає не тільки як грайливий крилатий стрілець, але і як бог, що володіє ключами від земних надр, моря, ефіру і навіть підземного царства:

Поклик великого, чистого, милого бога Ерота!

Влучний крилатий стрілець, вогняний, летючий, моторний,

Ти і людьми, бавлячись, граєш, і навіть богами,

Хитрий витівник, двосутнісний, маючи ключі, що відкривають

Так само і надра, і море, небесний ефір,

Вітрів, – їх Гея, яка народила все, насилає для смертних, –

Все, що і Тартар широкий зберігає, і галасливе море.

Все це – дім твій, Ерот, і всім цим ти керуєш [Див.: 11; с.117-120].

Фактично автогенетичність, а разом з тим і всеохопне панування Ероту більше не зустрічається в античній культурі, і на зміну даної теорії приходять інші, а саме те, що в нього один лише тхось з батьків, або є і батько, і мати. На нашу думку, уявлення тих чи інших мислителів, поетів, драматургів про походження Ероту не є безпідставними, але мають по собі глибинний характер, що свідчить не лише про міфологію даного божества, але й і філософію.

Французький дослідник Ж. Алеві розглядаючи теоретичну основу походження Ероту у давньогрецькій традиції, є першим, хто висловлював думку про те, що Ерот у Гесіода [Theog. 120], Акусілая [Symp. 178b; Damasc. De princ. I 320, 10-17], Парменіда [В 13 DK] і Ерос-Фанет-Протогон-Ерікепай у реконструйованій орфічній комогонії відповідають Потосу в грецькому переказі фінікійської космогонії [9; с.40]. Він звернув увагу на Філона Біблського, який передає стародавню фінікійську космогонію наступним чином: "Початком всього був Аер (Повітря), похмурий і подібний Пневмі (πνευματώδη), або Подиху (πνοή) похмурого повітря, і еребоподобний Хаос; вони були безмежні і в продовження довгого еону не мали кінця. Коли ж Пневма (πνεῦμα) полюбила (ἠράσθη) свої власні начала і відбулося змішання (σύκρσις), це поєднання (πλοκή) отримало назву Потос" [Eus. graec. eu. I 10, 1-5]. Ж. Алеві пропонував пояснювати Πόθος як переклад вавилонського Arsu (євр. hēre + / hēre + "бажання"). Лінгвістичні дослідження і ототожнення вавилонського Апсу, у якого в космогонії зовсім інша роль, з Еросом-Потосі, непереконливі, але це не скасовує плідності самої ідеї перекладу фінікійського імені [1; с. 62].

Одразу ж зазначимо, що на більш детальному розумінню природи і походження Ероту у ранніх давньогрецьких філософів ми зупинимось пізніше, у наступному підрозділі, присвяченому ідеї любові у ранніх давньогрецьких мислителів. В даній частині книги будемо аналізувати інші версії походження даного божества, які існували у давньогрецькій культурі

Так, наприклад, уявлення про те, що Ерот є сином давньогрецького бога війни Ареса та богині Афродіти свідчить імпліцитно про близькість війни та кохання; недарма, Ерот зображається у вигляді лучника. Тому, як зазначає Д. де Ружмон – в античній культурі поети, драматурги, мислителі "вживали войовничі метафори для опису виявів природного кохання. Бог кохання – це лучник, що випускає смертельні стріли. Жінка віддається чоловікові, який здобуває її, бо він – найкращий воїн. Причиною Троянської війни було володіння жінкою. Один з найдавніших відомих нам романів Теаґен та Харіклія Геліодора (III ст.) вже розповідає про "любовні битви" та "солонку поразку" того, хто "падає до ніг нестримного натиску Ерота".

Плутарх показав, як сексуальна мораль спартанців пристосувалася до військової організації цього народу. Евгеніка Лікурґа та його детальні правила, що регулювали взаємини подружжя, мали на меті збільшення агресивності воїнів. Усе це підтверджує природній, себто фізіологічний, зв'язок між сексуальним та войовничим інстинктами. Проте даремно шукати подібності між військовою тактикою давніх людей та їхньою концепцією кохання" [6; с. 233].

Філософським змістом наповнена ще інша версія походження Ероту, яка лунає з вуст давньогрецької філософині Діотіми, а саме, що він є дитиною багатства (Πόρος) та бідності (Πενία або Πενія) [Див.: Symp.203b-d]. "Від Пороса та Пенії народжується Ерот, який вже не є ані Поросом, ані Пенією, але те, в чому обидва вони ототожнилися. Безсмертне і смертне, вічне і тимчасове, ідеальне багатство і реальна убогість, знання і чуттєвість, краса і потворне об'єдналися тут в одне цілісне життя, в одне сукупне породження, в один самостійний результат, в одну єдину тотожність, яка постійно розвивається. Тільки тут, на думку О. Лосева, трансцендентальний метод вперше досягає своєї зрілості; і сенс, який він покликаний об'єднати з дійсністю, тільки тут вперше стає динамічним змістом, творчою динамікою" [4; с.225-226].

Концепції походження Ероту лише від одного бога, або богині свідчить не лише про суб'єктивність розуміння тим чи іншим представником античної культури феномену любові, але й про панування матриархату/патріархату в певному давньогрецькому полісі.

Досить є оригінальним те, що в епоху еллінізму кількість Еротів значно збільшується. Так, наприклад, згідно промови Котти, яку переповідає Цицерон у праці "Про природу богів" їх було три:

1. Син Гермеса та першої Артеміді;
2. Син Гермеса та другої Афродіти;
3. Син Ареса та третьої Афродіти, він же Антерос

[De nat. deor. III 60].

Даного роду класифікація свідчить про те, що і у пізню античну добу присутні були рудименти колишнього стихійного преанімізму. Такого роду класифікації Ероту можна зустріти і у представників елліністичної поезії (зокрема у Нонна Наполітанського, Лукіана, Ахіла Татія, Прокла Діадох). З філософської точки зору, це пояснюється тим, що кожна любов, кожне любовне побачення і взагалі кожне любовне захоплення (любовна історія) мало свого Ерота. Це – теж своєрідний бог миті, і тому їх було безліч. При цьому важливо відзначити, що ця величезна кількість Еротів не було вигадкою тільки еллінізму; це є присутнім і в докласичну і в класичний період античної цивілізації., однак саме в дану епоху вона мала преваляючий характер. Стосовно докласичного періоду, то можна зазначити, що в одному з орфічних гімнів говориться, що Афродіта є матір'ю Еротів [LV 8]; також і Піндар [Pin.Nem. VIII 5] пише, що ложе Зевса і Егіни було оточене прекрасними Ерот як стражами" [3; с.71].

Багатогранність та неоднозначність прояву Ероту у людському бутті

У грецькому міфі, зазначає зарубіжний дослідник античної міфології Г. Гусейнов, він з'являється, щоб вжалити або підпалити своїм палаючим факелом, запалити людину або інше божество, і так само швидко зникає. Як злий хлопчик Андерсена. Або – у того ж Анакреонта – як коваль молотом вдаряє людину, а потім жбурляє його в крижану воду. І почуття, яке викликає цей бог, минає і зникає [Див.: 2]. Безперечно це один з варіантів образу Ерота. Але чому він такий?

На думку Г. Гусейнова, це пояснюється тим, що природа Ероту інтеріорна, на відміну від багатьох інших олімпійських богів, і навіть Афродіти. "Він оселяється всередині живої істоти, занурюється в неї. Таких божеств, втім, чимало. Наприклад, божества страху. Недарма Ерота в ранніх зображеннях іноді вміщують у загальний контекст з керами – страшними крилатими істотами, які роз'їдають людину зсередини. Відповідно до цього змушувати нас марити, втратити розум – це улюблена забава Ерота" [Див.: 2].

Ерот особливо активний і досить неоднозначно себе проявляє в сюжетах, які О. Лосев називав "бурлескними". Це дуже пізня стадія міфології, коли всерйоз до міфу вже ніхто не ставиться. Наприклад, Ерот сидить і грає в шашки або в кості з Гермесом, мухлює, як завжди, тому що він – ще й бог-ошуканець, а до нього підходить його, за однією з версій, мати – Афродіта, і намагається умовити його змусити Медею закохатися в Ясона. Йому немає діла до цієї історії, він сидить і грає. І тоді Афродіта дарує йому дивовижної краси кулю. І ця куля володіє такою особливістю, якщо її підкидали, вона залишала за собою вогненний шлейф, щось на зразок комети. А Ерот – немовля, а відповідно йому страшно подобається куля, він кидає цю кулю і погоджується закохати Медею. Після чого розгортається історія з Медеєю і Ясоном. Медея закохується, так би мовити, ірраціональним чином в Ясона, адже він прийшов, щоб

вбити її батька і вкрасти золоте руно [Див.: Argon.112-159]. У даному випадку Ерот виявляється дитиною, яку можна підкупити, і сам він не знає, яка влада знаходиться в його руках.

В даному епізоді головне – уявлення про любов як про силу, яка сама себе не знає, як про щось примордіальне, дитяче.... У Анакреонта є серйозно-смішний вірш саме про те, як Ерот кидає йому свою чарівну кулю, поета вабить до дівчини, а та – дивиться на іншого, або на іншу: "Даремно кулю ловив, ти не ухилишся!" [Див.: 10].

Як ми бачимо Ерот комічний, а звідси і розуміння різного роду комічності (в) любові. На думку вчених естетиків, один з ключових аспектів, що стосується як любові, так і комічного – є феномен неочікуваності, парадоксальності.

Давні греки в такого роду уявленнях про Ерот розуміли неочікуваність, дивовижність, парадоксальність, таємничість того, що саме та чи інша особа стала для іншого сенсом життя.

У будь-якому випадку, для стародавніх греків (через ті чи інші міфи та легенди, сюжети пов'язані з Еротом) класичний образ любові полягає в тому, що вона завжди стихійна, ми ніколи не знаємо, коли вона до нас прийде. Ерот через свою природу руйнує стереотипи, адже те, що спостерігаємо в логіці, в сенсі розгортання однієї історії кохання не може бути перенесено або оцінено з точки зору іншого дискурсу любові.

Однак, Ерот не лише комічний у давньогрецькій культурі – в нього є інша, зворотня сторона. Як зазначає Ю. Рюріков: "Ерот класичної трагедії – це не той веселий і пурхаючий літун, якого ми звикли бачити. Хор в трагедії Евріпіда "Іполит" називає його царем над смертними, жорстоким богом, який сіє смерть і прокляття. "Ви жахи світу про силу Кіпріди могли б розповісти" [р. 557-558], – співає він. Ерот – це страшний бог, якого бояться інші боги, такий, яким він був у Гесіода, або у стародавніх гімнах, або у перших ліриків Греції. Ерот, любов – це ще один щабель страху перед незрозумілою силою, ступінь здивування, яке може призвести і до раптової смерті" [7; с.25].

Тому й не дивно, що Платон зазначає, що страх є супутником Ероту [Symr.197e], а у Ібіка, даний бог зображається таким, що неминуче привносить страх та жах. Через таку амбівалентність образу та проявів Ерота і виникає розуміння того, що любов далека від розуму та розсудкових актів. Для давніх греків, Ерот, а, відповідно, любов привносить шаленство в людське буття, причому воно проявляється по-різному – від несприйняття думок оточуючих, близьких про предмет любов до безумних вчинків, які близькі до злочинів та аморальних вчинків.

Тому, для громадянина давньогрецького полісу (філософ, поет, драматург і т.д.) сприйняття Ероту як того богу, що неминучо привносить безумство, різного роду девіантну поведінку є цілком нормальним. Через міфологічну, філософську та літературну спадщину Давньої Греції, в якій проглядається в тій чи іншій мірі образ Ероту, можна досягнути те наскільки глибоко жителі полісів розуміли різочу відмінність між любов'ю та розумом, любов'ю та пізнанням.

Насамкінець варто підкреслити, що Афродіта та Ерот не є одними богами у давньогрецькому пантеоні, що уособлювали любов та сімейні стосунки. Серед них можемо виділити наступних:

- Гімерот –плотські жадання;
- Антерот – взаємну любов;
- Поф – пристрасне бажання;
- Пейто – любовні умовляння;
- Гіменей – шлюб;

- Іліфія – пологи.

Таким чином, можемо підсумувати, що образ Ероту у давньогрецькій культурі – багатогранний: від першоначала буття до грайливого хлопчика. Міфологічне тлумачення природи даного божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський підтекст. Неоднозначне вирішення питання походження Ероту свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, але й і те, що відбувалась певною мірою рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина. Наскрізно, якщо оглянути увесь літературний спадок античної цивілізації дане божество постає уособленням тої "солодкої гіркоти", про яку говорили стародавні греки. Тому й не є дивним те, що він постає або пустуном, або навпаки жорстким персонажем в давньогрецькій міфології, тим самим ніби стаючи персоніфікацією трагічного або комічного у світі загалом, та людського життя зокрема.

➤ образ Ероту у давньогрецькій культурі – багатогранний: від першоначала буття до грайливого хлопчика. Міфологічне тлумачення природи даного божества, його характеру, поведінки імпліцитно має філософський підтекст.

➤ неоднозначне вирішення питання походження Ероту свідчить не лише про різні міфологічні традиції серед давньогрецьких полісів, але й також те, що відбувалась певною мірою рефлексія стосовно феномену любові, його сутності та сенсу у світі та житті античного громадянина.

➤ наскрізно, якщо оглянути увесь літературний спадок античної цивілізації дане божество постає уосо-

бленням тої "солодкої гіркоти", про яку говорили стародавні греки. Тому й не є дивним те, що він постає або пустуном, або навпаки жорстким персонажем в давньогрецькій міфології, тим самим ніби стаючи персоніфікацією трагічного або комічного у світі загалом, та людського життя зокрема.

Список використаних джерел:

1. Брагинская Н.В. Откуда у Эроса крылья? / Н.В.Брагинская // *Numphion antron. Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи.* – М.: Никея, 2011. – С. 53-94.
2. Гусейнов Г. Эрос в античной культуре / *Электронный ресурс / Режим доступа: <https://postnauka.ru/faq/9918>*
3. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
5. Петров М.К. М.К. Предмет и цели изучения истории философии / М.К. Петров // *Вопросы философии* – 1969 – №2 – С.126-136.
6. Ружмон Д. де. Любов і західна культура / Дені де Ружмон / Пер. з франц. Ярина Тарасюк – Львів: Літопис, 2000. – 304 с.
7. Рюриков Ю.Б. Детство человеческой любви / Ю.Б. Рюриков / *Философия любви.* – Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – Т.1. – С. 16-35.
8. Blaise F. La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode // *Uranie* – 1998 – № 8 – pp.51-62.
9. Halévi M. J. Les principes cosmogoniques phéniciens Πόθος et Μύτ. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année 1883 Volume 27 Numéro 1.* – pp. 36-45.
10. Див. Sanders E. Sexual Jealousy and Erôs in Euripides' Medea / *Eros in Ancient Greece.* Ed. by Ed Sanders, Chiara Thumiger, Christopher Carey, Nick Lowe. Oxford: Oxford University Press, 2013. – pp.41-58.
11. *The Hymns of Orpheus / Translated by Taylor, Thomas* – London, Published by Bertram Dobell and Reeves & Turner, 1896. – 205 p.

Надійшла до редколегії 21.11.17

В.Э. Туренко

ЭРОТ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: К ВОПРОСУ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ФИЛОСОФИИ И МИФОЛОГИИ

В статье на основе образа Эроса освещается взаимодействие философии и мифологии в древнегреческой традиции. Доказывается, что мифологическое толкование природы данного божества, его характера, поведения импліцитно имеет философский подтекст. Обосновывается тезис, что неоднозначное решение вопроса происхождения Эроса свидетельствует не только о различных мифологических традициях среди древнегреческих полисов, но и также то, что происходило в определенной степени рефлексия относительно феномена любви, ее сущности и смысла в мире и жизни античного гражданина.

Ключевые слова: Эрот, античная мифология, древнегреческая традиция, античная философия, любовь, человеческая жизнь.

V. E. Turenko

EROS IN ANCIENT GREEK TRADITION: ON THE INTERACTION OF PHILOSOPHY AND MYTHOLOGY INTERACTION

In the article, on the basis of the image of Eros, the interaction of philosophy and mythology in the ancient Greek tradition is highlighted. It is proved that the mythological interpretation of the nature of the given deity, its character, behavior implicitly has a philosophical overtones. The thesis is substantiated that the ambiguous solution of the issue of origin to Eros indicates not only the various mythological traditions among the ancient Greek polices, but also that there was a certain degree of reflection about the phenomenon of love, its essence and meaning in the world and the life of the ancient citizen.

Key words: Eros, ancient mythology, ancient Greek tradition, ancient philosophy, love, human life.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

Треті Танчерівські читання

"500-річчя східноєвропейського книгодрукування: релігієзнавчий аспект" (20 жовтня 2017 р.)

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

О. Г. Бортнікова, канд. філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ
bortnikova.olena@ukr.net

ЗНАЧЕННЯ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ДРУКУВАННЯ БІБЛІЙНИХ КНИГ ДЛЯ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ

500-річчя східноєвропейського книгодрукування є подією світового значення та навіть занесене до календаря пам'ятних дат ЮНЕСКО. Біблійно-екзегетична культура, започаткована талановитими християнськими богословами, – унікальний феномен в історії книжкової культури усєї Східної Європи.

Досвід перекладів Біблії старослов'янською та українською мовами, що виник у межах східної церкви, у чернечо-му середовищі подвижників-ісихастів – набув напрямку духовного відродження суспільства. Православна книга сприяла духовному відродженню та початково за своїм характером виглядало як рух за християнське оновлення моралі, за відновлення церковної догматики і обрядовості, розширення, книгодрукування, дослідження і виправлення Священного тексту.

Біблію можна вважати своєрідним генетичним кодом духовної культури нації, що визначає протягом століть її риси, спосіб життя і стиль мислення людей; кодом, який передавався багатьма поколіннями. Використання перекладів Біблії упродовж віків, її ідей, сюжетів, образів і цитат вплелися в мереживо повсякденної мови народу, стали невід'ємною частиною культури, сприяли формуванню української нації. Книги Святого Письма допомагають нації усвідомити своє місце серед інших народів. Дотик до Біблії формує національну самосвідомість, показує людині спільність з долями, стражданнями і сподіваннями усього народу.

У книгах Святого Письма закладена величезна виховна функція, біблійні сюжети формують поведінку, виробляють певні закони, за якими будуються відносини між людьми. Саме тому до Біблії звертаються не тільки під час богослужінь, а й у процесі освіти й виховання, у повсякденному житті; до того ж вона мала значний вплив на етнонаціональні процеси.

Тривалий час ведеться теологічна дискусія про місце та роль церкви в сучасному етнонаціональному процесі. Вплив релігії на етнос / націю можна розглядати у соціально-політичному, філософсько-світоглядному, психологічному аспектах. Проте, на нашу думку, цікавим є саме аспект організації релігійно-політичного простору, в якому витлумачення природи та суті впливу текстів Біблії є методологічною основою для пояснення їх специфічних функцій щодо формування політичної нації. Процес формування релігійно-політичного простору як сучасного інтегрованого знання має стати науково-теоретичною основою етнонаціональної політики будь-якої держави на ґрунті дослідження політико-правових, соціально-економічних і духовно-релігійних аспектів розв'язання проблем формування політичної нації. Як досить влучно помітив О. Саган, "формування особливостей Київського християнства – достатньо складний і малодосліджений процес, в основі якого лежить особливе і непередбачуване (оскільки залежить від багатьох, часом невідомих, чинників) поєднання етнічного / народного й релігійного. Цей процес у науці дістав назву етноконфесійного синкретизму" [2, с.148]. З огляду на соціально-політичне дослідження, функції релігії щодо етносу проявляються в наступному: а) інтегрування етнічної спільноти за певних умов; б) організаційний, регулятивний і нормативний фактор способу життя людей, які належать до етноконфесійних спільнот; в) стабілізаційний чинник етнічної цілісності (вона, зокрема, стабілізує ендогамію, а остання здійснює позитивний вплив на етнічну цілісність); г) успадковуючись новими поколіннями й органічно включаючись у традиційну народну культуру, релігія/церква є фактором соціалізації людей в межах даної етнічної спільноти і навіть може забезпечувати такі санкції інституційно [2, с.148].

На нашу думку, проблему церкви як організації, зміну нею статусу та набуття якостей організації потрібно розглядати окремо. Перед теологами стоїть завдання пошуку шляхів реформування церкви. Питання постало конкретно: "Чи може церква як організація виконувати релігійні функції в сучасній суспільній системі?" Важливим моментом розв'язання проблем релігійного фактора як динамічної системи релігійно-філософських поглядів є визначення нових контурів його ідентифікації. Поряд із функціонуванням різних форм колективної ідентичності (родової, етнічної, національної) в умовах глобалізації й космополітизації важливого значення набуває релігійна ідентифікація. Мається на увазі з'ясування того, як впливає на етнонаціональне життя суспільства догматика, теологія, релігійна філософія, яка включає різні сучасні філософські ідеї, культ як найбільш стабільний консервативний елемент, відносини між прихильниками тієї чи іншої релігії, які склалися в ході культової діяльності, їх ставлення до інших конфесій, різні організації – церква, секта, деномінація, нові релігійні рухи тощо.

Релігійна ідентичність є одним із елементів конструювання соціокультурного простору держави в цілому та релігійно-політичного простору як однієї із його складових. Релігійна ідентичність слугує основою для особливого сприйняття загальнонаціональних проблем, передусім політичних, і формується на основі спільності території, специфіки релігійного життя, певної системи цінностей. У структурі релігійної ідентичності наявні два основні компоненти – знання, уявлення про специфіку власної "конфесійної" групи (церква або громада як соціокогнітивний елемент) й

усвідомлення себе її членом та оцінка якостей церков, власної території, їх значущості в національній, локальній і світовій системах координат (організаційний елемент). Релігійна ідентичність посилюється, як правило, унаслідок кризи інших ідентичностей, насамперед національної, і значною мірою відображає відцентрові периферійні відносини у межах держав чи регіонів, що сформувалися історично. Релігійна ідентичність спирається на єдність культури та її елементів – цінностей, символів, міфів та традицій, часто кодифікованих в обрядах і ритуалах. Світові релігії прагнуть переступити етнічні кордони, однак більшість релігійних спільнот збігаються з межами етнічних груп. Ідентичність, що сформувалася на основі релігійних цінностей як вираження світовідчуття людини постає втіленням певних надій і сподівань, які не здійснилися у світі реальних суспільних відносин, зокрема ідеалів суспільного устрою і соціальної справедливості.

Релігійна ідентичність є одним із способів духовної орієнтації в сучасному світі, важливим чинником загальноукраїнського соціокультурного та етнонаціонального процесу. Релігійні доктрини найчастіше використовуються політичними елітами як могутній засіб впливу на свідомість і поведінку широких мас населення. Релігія і на початку XXI ст. є дієвим знаряддям соціальної і культурної мобілізації в політиці, – вказує М. Козловець [1, с.54–56].

Завдання дослідження релігійної ідентичності за умов трансформації українського суспільства, цивілізаційних зрушень та телеологічної рецепції, на нашу думку, має ґрунтуватися на організаційній теорії Н. Лумана. У сучасному релігієзнавстві ця теорія є одним із найважливіших напрямків. Таке об'єднання різних на перший погляд питань постає реально, мабуть, лише тоді, коли буде знайдено певну групу показників, які дають можливість визначити напрямки діяльності щодо формування політичної нації і встановлять кінцеву мету вжитих заходів. Н. Луман не тільки запропонував новий зручний інструментарій для аналізу церкви, він також вказує на ключові проблеми функціонування релігійних громади як підсистем у сучасного суспільства (у тому числі вказав на неузгодженість теології, церкви та дияконії) [3, с. 278]. Так членство в церкві має розглядатися як форма прийняття євангельської звістки, а також програми церкви, її структури і персоналу.

Таким чином, переклад Біблії старослов'янською та українською мовами визначало і продовжує визначати життя й культуру українського суспільства. Одночасно Біблія сьогодні, особливо для тих народів, на мови яких вона була переведена давно, – це зібрання класичних текстів, невід'ємна частина традиції, твір, який суттєво вплинув на формування і розвиток політичної нації в Україні.

Список використаних джерел:

1. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: монографія / М. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
2. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – Київ : Світ Знань, 2004. – 912 с.
3. Luhmann N. Funktion der Religion / N.Luhmann // Frankfurt am Main, 1977.

М.В. Волошин, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

КОМПОЗИЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ВИДАННЯ БІБЛІЇ ЗА РЕДАКЦІЄЮ БОЛЕСЛАВА ГЕЦЕ

Розвиток науково – практичної діяльності у сфері перекладу біблійних текстів був викликаний стрімким поширенням на початку 17 століття на теренах сучасних східноєвропейських країн християнської богословської думки. На території сучасної Польщі у зазначений історичний період почали засновуватись перші братські школи у Замості, Холмі та Заблудові. Проте, незважаючи на широкі можливості наукової роботи у цих навчальних закладах, польська біблеїстика аж до початку 20 століття залишалась у стані довготривалої стагнації. Протоієрей Олександр Мень у своєму "Бібліологічному словнику" зазначав, що найбільш опрацьованим розділом польської біблеїстики у Новий Час була не стільки текстологія, скільки екзегетика, в рамках якої науковцями досліджувались праці західноєвропейських вчених – теологів, написані латинською мовою а також ряд схоластичних тлумачень Біблії [1, 2 т. С. 526].

Тим часом, у Російській імперії в даний період починається активна робота з перекладу Святого Письма на російську мову. На початку 19 століття імператором Олександром Першим створено Російське Біблійне Товариство, перед яким було поставлено завдання здійснити російськомовний переклад книг Нового Завіту [2, С. 78]. Після припинення роботи товариства, завдання щодо продовження перекладу Біблії було перекладене на Святійший Синод, під керівництвом якого у 1876 році був виданий зведений переклад книг Старого та Нового Завіту, що отримав назву "синодальний". Таким чином, лише майже через три століття після появи першого перекладу Священного Письма на західноруську та церковнослов'янську мови, розвиток біблійної текстології вийшов на якісно новий рівень. Прозово – віршова форма змістового викладу, яка була наявна у синодальному перекладі Біблії протягом майже 100 років залишалась взірцем богословської літературної творчості.

Унікальність та новизну синодального перекладу Священного Письма усвідомив і польський пастор та теолог Болеслав Геце. З постаттю цього науковця і пов'язане зародження польської біблійної текстології як такої. Життєвий шлях вченого до сьогоднішнього дня залишається до кінця не вивченим. Закінчивши навчання у баптистській семінарії у Лодзі, Геце був направлений на 10-літнє місіонерське служіння до Росії, під час якого він, швидше за все, і мав змогу більш детально ознайомитись з текстом синодального перекладу Священного Письма. Відомо, що вже з середини 20-х років 20 століття, Геце видавав три християнських журнали та духовну літературу польською, німецькою та російською мовами.

Проте, найважливішим твором Геце до сьогоднішнього дня залишається Біблія, видана у 1939 році російською мовою у синодальному перекладі з пояснювальними примітками. В рамках даного дослідження нами був проаналізований зміст зазначеного видання та його практичне значення у християнській місіонерській діяльності.

У передмові до "Біблії Геце" міститься уривок з мемуарів науковця, в яких він описував передумови та процес публікування твору [3, С. 3]. Зокрема, автор наголошує на тому, що його Біблія не є механічним перевиданням си-

нодального перекладу Священного Письма у новій редакції. Редакційна колегія не ставила собі за мету зробити новий переклад, а лише здійснила загальний філологічний аналіз тексту, прибравши зі старої редакції архаїчні вислови та мовні звороти. Видається оригінальною ідея видавця прибрати з першоджерела кінцеві букви "ъ", що дало змогу скоротити обсяг текстового матеріалу на 70 сторінок.

Дієву допомогу у формуванні змісту видання та матеріальне забезпечення видавничої діяльності здійснювали як російські місіонери, проповідники та священнослужителі, так і християни з Голандії та Швейцарії. Одним із благодійників був навіть брат шведського короля Оскар Бернадот. Такий інтернаціоналізм у спільноті людей, зацікавлених у друкуванні нової редакції Біблії, найбільш яскраво виражає актуальність даної праці як для західноєвропейської, так і для східноєвропейської богословської науки. Також на той час існувала нагальна потреба зробити Слово Боже доступним для широких мас населення в умовах напруженої політичної ситуації, яка склалась в Європі на початку нацистської окупації.

Розглядаючи композиційне оформлення "Біблії Геце", слід зазначити, що структурно видання поділене на дві основні частини. Перша частина містить виклад Книг Священного Письма Старого та Нового Завіту, а друга, що має назву "Біблійний супутник" складається з окремих розділів довідково – тлумачного характеру. В рамках нашого дослідження була проаналізована кожна із зазначених частин.

Слід зауважити, що у першій частині "Біблії Геце" наявні не всі Книги Старого Завіту, а лише ті з них, які були включені до редакції масоретської Біблії та визнані канонічними. Такий підхід до формування змісту Священного Письма пояснюється протестантською конфесійною приналежністю Геце. Як відомо, у протестантському релігійному середовищі при перекладі Біблії не бралися до уваги тексти грецької Септуагінти та латинської Вульгати, які були віднесені представниками цієї конфесії до апокрифів [4].

Виклад Книг Святого Письма у "Біблії Геце" містить наступні композиційні особливості:

1. На відміну від ряду видань синодального перекладу Біблії, Геце розробляє власний підхід до опису основних тез кожної глави, які у його виданні не сконцентровані під заголовком глави, а розміщуються безпосередньо у тексті на початку кожної мікротеми. Наприклад, перша глава Книги Буття містить не дві (як у класичній редакції), а вісім тез, присвячених кожному етапу творіння Богом Всесвіту, що значно спрощує пошук потрібної для читача та проповідника мікротеми та покращує візуальне сприйняття тексту.

2. Ключові вірші кожної глави у біблійному виданні Геце виділені жирним шрифтом. Це дає змогу як звичайному читачеві так і особі, яка займається місіонерською діяльністю сконцентрувати увагу на стрижневій тезі кожної мікротеми. Наочним прикладом множинності фундаментальних принципів, на яких засновано духовне життя християнина є Нагорна проповідь Христа. Серед початкових тез цієї промови, зазначених у п'ятій главі Євангелія від Матфія, Геце виділяє Заповіді Блаженств (в. 3-12), заклик Христа до вищої праведності (в. 20), до правдивості у висловлюваннях (в. 37) та найвищої досконалості (в. 48).

3. У своєму виданні Біблії Геце значно розширив обсяг посилань на паралельні місця з іншими главами та Книгами Священного Письма. Так, у шостій главі Євангелія від Матфія, де описується вчення Христа про молитву, надається 23 посилання на різні біблійні уривки, у яких як прямо, так і опосередковано містяться як першоджерела молитвослів'я "Отче наш" (Пс. 113, 9; 102,21; 31,5-6; Вих. 16,21) так і ряд асоціативних зв'язків зі змістом цієї молитви, які редакційна колегія віднайшла в текстах інших євангелістів, в апостольських посланнях, та, навіть – у тексті Одкровення Святого Іоанна Богослова. Водночас, класичні видання синодального перекладу Біблії [5, 6] надають читачеві лише одне посилання на одинадцять главу Євангелія від Луки.

4. Своєрідною новелою у виданні "Біблії Геце" є наявність посторінкових хронологічних позначок, які дають змогу читачеві та досліднику Священного Письма вірно співставляти виклад біблійної історії у різних авторів та орієнтуватися у тій чи іншій історичній епосі, в умовах якої був написаний біблійний твір.

Проаналізувавши першу частину видання Біблії редакційною колегією на чолі з Б. Геце, слід дійти висновку, що композиційне оформлення видання має як ряд переваг, так і певні недоліки. Серед переваг можна зазначити покращений для візуального сприйняття опис біблійного сюжету та наявність глибокого комплексного аналізу змісту Священного Письма, що дало змогу значно спростити як подальшу дослідницьку текстологічну роботу так і практичне застосування Біблії у проповідницькій діяльності християнських місіонерів. Основним недоліком "Біблії Геце" є висвітлення автором протестантського погляду на біблійний канон та пов'язана з цим відсутність комплексного підходу до викладу біблійного вчення у своїй повноті.

Друга частина "Біблії Геце" має назву "Біблійного супутника" і призначена, за словами авторського колективу, "для трудівників на ниві Божій", тобто, є навчальним посібником для проповідників та осіб, які займаються дослідницькою діяльністю у галузі біблеїстики. Джерелами даної частини праці слугували англійські, німецькі та російське видання Біблії, а також окремий "Біблійний словник", виданий Б. Геце раніше.

На початку "Біблійного супутника" міститься загальний змістовний огляд Книг Старого та Нового Завіту. За ним слідує короткий біблійний вказівник, унікальність якого полягає у наявності детального опису властивостей Бога у трьох іпостасях, Його Закону, а також – властивостей янголів, диявола, людини та її гріха з посиланнями на першоджерела. Також наданий широкий перелік властивостей різних сторін духовного та церковного життя людей. Автором проведений глибокий аналіз змісту Біблії, на основі якого розроблена класифікація псалмів за окремими душевними почуттями людини, визначений найповніший перелік біблійних притч, подій, чудес та зцілень, пов'язаних з постаттю Христа та окремими посталями Старого Завіту. Також автором сформована узгоджена таблиця євангельських подій на основі текстів Нового Завіту та зроблений загальний огляд фундаментальних понять та категорій вчення про Біблію. У зміст "Біблійного супутника" включений загальний огляд історії іудейського народу та розглянуті історичні аспекти розповсюдження християнства. Важливою складовою даної праці є цінна для спеціалістів у галузі церковного права звідна таблиця біблійного законодавства, у якій канонічні норми Старого та Нового Завіту класифіковані на окремі групи за своєю юридичною природою.

Розглянувши композиційні та змістовні особливості "Біблії Геце", слід дійти висновку про те, що з виходом у світ даної праці пов'язаний не лише початок розвитку польської біблеїстики, а і новий етап становлення вчення про Священне Письмо. Зважаючи на наявний академізм у структурі викладу твору та враховуючи наявність глибокого богословського аналізу авторським колективом першоджерел, дана книга має не лише практичне, а і наукове зна-

чення. І до сьогоднішнього дня це видання не втрачає своєї актуальності, ставши цінним довідником як для священнослужителів і місіонерів, так і для широкого кола християн, які ставлять собі за мету глибоко вивчати Слово Боже.

Список використаних джерел:

1. Мень А. Библиологический словарь. СПб.: Фонд имени прот. Александра Меня, 2012, 3 т.: т. 1 – 605, т. 2 – 558, т. 3. – 526.
2. Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма. – Изд-во "Богомыслие" Одесской Богословской семинарии, 1995.
3. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. В русском переводе с параллельными местами. С приложением краткого Библейского указателя и объяснительными примечаниями пастора Б.Геце. Варшава, изд-во Б. Геце., 1939. – 1341 с.
4. The Humble Advice of the Assembly of Divines. Chapter 1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://en.wikisource.org/wiki/The_Humble_Advice_of_the_Assembly_of_Divines/Chapter_1
5. Библия: Книги Святого Письма Старого і Нового Завіту. Trinitarian Bible Society Tyndale House, Clays Ltd, St Ives plc., 1997. – 1217 с.
6. Библия, або Книги Священного Письма Старого і Нового Завіту. – К.: Свято – Успенська Києво – Печерська Лавра; "Феникс", 2012. – 1536 с.

**О.О. Задоянчук, канд. філос. наук, асист.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ**

БІБЛІЯ МОВОЮ ЖЕСТІВ

Мова жестів – це вид спеціального письма, який дає змогу позначати літери алфавіту та слова певними жестами. Жестову мову використовують для обміну інформацією як люди з вадами голосових зв'язок та слуху, так і люди без таких вад. Дослідники розрізняють мову жестів для людей без вад органів мовлення (наприклад, в австралійських племенах вдови після смерті чоловіків рік розмовляють лише мовою жестів) та мову жестів для людей з вадами органів мовлення – глухих чи глухонімих (таких людей за наявними даними від 0,4 до 1,5 %). Мова жестів за своїми можливостями не поступається звуковим мовам, хоча соціально має нижчий статус [1].

Переклади Біблії мовами жестів у світі мають достатньо широке поширення. Завдяки проекту "Deaf Bibles" [2] у мережі інтернет у вільному доступі перебувають відеоролики на восьми мовах жестів: англійській, хінді, мовах народів Танзанії, Ганни, Уганди, Ефіопії, Бурунді та Кенії. Варто також відмітити, що у період з 2005 р. по 2010 роки Свідки Єгови переклали Новий Завіт [3] на американську мову жестів. Крім того, частково книги Біблії перекладені ними й на 5 інших мов жестів.

Українська жестова мова існує з того періоду, коли з'явилися перші осередки, громади глухих і відповідно спеціальні школи для глухих дітей на наших територіях. Вперше мову жестів в Україні розпочали вивчати у 1830 році, коли була відкрита Львівська школа для глухих дітей. Пізніше, у 1834 році, подібна школа була створена також в Одесі [4].

Перший переклад калькованою жестовою українською мовою (для слабчочуючих людей) частини Біблії за редакцією професора Івана Огієнка був здійснений в рамках українського проекту "Біблія мовою жестів". Проект започаткований відділом праці з глухими при Українській церкві християн віри євангельської та привернув до себе увагу як в Україні, так і за кордоном. Це перший на пострадянському просторі переклад частини Біблії жестовою мовою (для глухих), в редагуванні якого беруть участь експерти сурдоперекладу [5].

Організатором проекту виступив Павло Смаль [6], завідувач відділу праці зі слабчочуючими і нечууючими людьми при церкві християн миру Євангельського України. Варто зазначити, що робота над перекладом тривала близько півтора року із залученням Української біблійної спільноти, богословів, слабчочуючих людей та сурдоперекладачів. У ході перекладу виникали казуси, проблеми складності деяких слів та словосполучень ("Вітер віє", "дух дише"), проте співпрацюючи з богословами були знайдені необхідні потракування.

У травні 2017 р. відбулася презентація перекладу Євангелія від Марка. Було презентовано 2 переклади: дослівний (кальковий) та безпосередньо мовою глухонімих (те, як вони це розуміють і передають). Видання вийшло у трьох формах: диски (3 частини), флешки та програма для телефону.

Як зазначають організатори, даний унікальний для України проект для нечууючих людей досить важливий крок у діяльності протестантських церков України, оскільки створює можливості для нечууючих людей розуміти текст Біблії та "будувати" свої стосунки з Богом. Відзначимо, що за офіційними даними, людей з вадами слуху в Україні близько 100 тисяч, а фактично близько 150 тис. [7]. Також проект важливий і для працівників та керівників відділів по роботі з глухими людьми, освітян, слабчочуючих людей та їхніх друзів, сурдоперекладачів, священнослужителів, єпископів та представників держорганів.

У перспективі подальшої роботи представники церкви планують залучити до роботи представників з Біблійного товариства глухих у Лондоні та окремих фахівців та консультантів з Америки та Європи [8]. Дане розширення співробітництва дасть змогу використовувати міжнародний досвід до даного проекту та прискорити повний переклад Біблії на українську жестову мову.

Список використаної літератури:

1. Сурдопедагогіка для всіх [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://sites.google.com/site/surdopedagogikadlavsih/>. – Назва з екрану (06.10.2017).
2. Deaf Bibles [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://deafbibles.com/>. – Назва з екрану (06.10.2017).
3. Книга Буття тепер доступна американською мовою жестів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.jw.org/>. – Назва з екрану (06.10.2017).
4. Об'єднання нечууючих педагогів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://onp.ucoz.ua/news/zhestova_mova_u_specshkolakh/2015-06-24-323. – Назва з екрану (06.10.2017).
5. Відділ праці з глухими УЦХВС презентував переклад Біблії мовою жестів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.chve.org.ua/news/union/1385-viddil-pratsi-z-gluhimi-utshve-prezentuvav-pereklad-bibliyi-movoyu-zhestiv>. – Назва з екрану (06.10.2017).
6. Павло Смаль – організатор проекту "Біблія мовою жестів" [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=0GyOrNAamLo>. – Назва з екрану (06.10.2017).
7. Вперше в Україні презентували переклад Біблії мовою жестів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/bible/67151/. – Назва з екрану (06.10.2017).
8. П'ятидесятники презентували переклад Біблії мовою жестів та розповіли про заплановані проекти для глухих [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://religions.unian.ua/otherreligions/1948161-pyatidesyatniki-prezentovali-pereklad-bibliji-movoyu-jestiv-ta-rozpovili-pro-maybutni-vidavnichi-proekti-dlya-gluhih.html>. – Назва з екрану (06.10.2017).

В.А. Запорожець, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

МІСЦЕ ТА ЗНАЧЕННЯ МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА (ОГІЄНКА) У ВІТЧИЗНЯНОМУ БІБЛІЙНОМУ ПЕРЕКЛАДОЗНАВСТВІ

Українська релігійна культура має великий досвід у перекладі Біблії. Науковці вважають, що перші початки перекладу тих чи інших біблійних книг на руську (давньоукраїнську мову) можна віднести до запровадження християнства у Київській Русі. І хоча наразі нараховується близько 10 повних перекладів Біблії на українську мову все ж одним з найбільш вагомим у науковому просторі вважається той, що був здійснений митрополитом Іларіоном (Огієнко).

Митрополит Іларіон Огієнко (в миру – Іван Іванович Огієнко (1882 – 1972)) до церковної діяльності займався науковою роботою з філологічних студій. Однак після смерті дружини, вже у 1940 р. був висвячений у єпископи, а з 16 березня 1944 – митрополит. Варто відзначити, що він належав до Української Автокефальної Православної Церкви, відновленої на території Рейхскомісаріату Україна у веденні архієпископа Полікарпа (Сікорського). На думку самого Владика, ключовою працею всього життя була саме Біблія. Робота над перекладом тривала з 1917 по 1940 рр., а видання було здійснене 1958 р. В чому ж її специфіка та особливість на відміну від інших українських перекладів, розглянемо це надалі більш детально.

Відомий український поет та науковець І. Франко у роботі "Поема про сотворення світу" вирізняє два підходи до перекладу Святого Письма:

- "популярний, то значить бодай мовою своєю зрозумілий для широкої маси народу;
- науковий, то значить такий, щоб докладно передавав зміст і значення первотвору" [7; т. 35, 275]. На думку І. Франка, сучасний йому переклад Біблії П. Куліша не відноситься до жодного з них. Втім, саме другий, науковий підхід утілює у своєму перекладі митрополит Іларіон.

Передусім ієрарх-науковець дослідив існуючі на той час україномовні переклади Біблії чи ряду біблійних частин (книг), а саме П. Куліша, Я. Левицького, А. Бачинського і Ф. Морачевського. Ретельно їх проаналізувавши він з'ясував, що "П. Куліш перекладав Біблію переважно з джерел протестантських, крім цього Видавництво зробило виправлення в роботі Куліша, так що вважати її православною важко. Галичанин о. Я. Левицький здійснював переклад свого "Святого Письма Нового Завіту" переважно по католицьким джерелами, особливо дотримуючись латинської Вульгати, згідно з чим переклад вийшов зовсім римо-католицьким. Таким чином, обидва ці переклади непридатні для використання в українських, здавна православних, церквах. Переклад Нового Завіту о. А. Бачинського – дослівний переклад з дотриманням традиційного православного церковного тексту, але, на жаль, подекуди є вплив польського перекладу Вуйка. Кращим перекладом І. Огієнко вважав переклад П. Морачевського, зроблений у 1860 – 1861 роки, незважаючи навіть на те, що мова перекладу дещо відставала від літературної мови того часу, і була іноді занадто неблагозвучною, а тому для церковного вжитку малоприсадною [5; 70].

Вітчизняна дослідниця О. Дзера зауважує два аспекти оригінальної концепції перекладу Святого Письма митрополитом Іларіоном: "По-перше, митрополит досконало вивчив оригінальні мови Біблії, а також опанував латинську, старослов'янську, польську, німецьку й англійську, щоб зіставити свій переклад з перекладами інших народів. По-друге, він розробив наукові принципи перекладу Біблії і оприлюднив їх 1927 р. у дослідженні " " (Духовна бесіда", № 19–27) та у статтях 1933–1939 рр. щомісячного науково-популярного журналу "Рідна мова" [1; 218].

Безперечно, коли автор починає перекладати фундаментальний, а точніше сказати універсальний культурний феномен, яким є Біблія, неодмінно постає питання яким саме діалектом тієї чи іншої це здійснювати. У вищезгаданій праці "Методологія перекладу Святого Письма та Богослужбових книг на українську мову" ієрарх-науковець зокрема зазначає наступне: "існує два відтінки літературної української мови, – власне український і так званий галицький. В основу літературної мови лягла жива народна мова, мова Т. Шевченка, його розумів весь український народ, тому ми обов'язково повинні дотримуватися саме його, оскільки переклади на такий народній мові стануть легко зрозумілими і прийнятними для всього народу. Займаючись перекладами Біблії, необхідно уникати західноукраїнської мови (тобто "галицької" і всіх її територіальних різновидів) і незрозумілих слів для народу, оскільки це може перешкодити осмисленню Слова Божого. У перекладах Святого Письма слід дотримуватись літературної, зразкової і милозвучної мови, оскільки, за словами Івана Огієнка, вони повинні стати зразками справжньої літературної української мови, якої повинен вчитися і яку повинен знати український народ [6; 22, 28].

Також варто зазначити, що І. Лобачова визначає дві основні причини появи перекладу Біблії митрополитом Іларіоном:

1) з розвитком біблієзнавства на початку ХХ століття з'явилися нові тенденції і відкрилися нові можливості для точного і досконалого перекладу, які не могли бути враховані у першому перекладі здійсненому П. Кулішем;

2) стала багатшою лексика і семантика української мови, правопис поповнився новою термінологією, тому другий вітчизняний переклад Біблії міг претендувати на більш якісний переклад на літературну мову ХХ століття, оскільки її протягом багатьох років принижували і переслідували, став самостійним і незалежним [5; 69].

Основоположним вектором при здійсненні перекладу ієрархом-науковцем можна побачити на титульній сторінці Біблії: "із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно перекладена". На думку митрополита Іларіона, ключовою вадою перекладу, здійсненого П. Кулішем був брак необхідного наукового принципу дослівності, а також те, що він додавав багато від себе, не користуючись курсивом для виділення відсутніх в оригіналі виразів [2; 17].

Натомість сам І. Огієнко ретельно виділяв усі відхилення від оригіналу, навіть сполучники. Вочевидь, це – "очужена" Біблія з численними примітками, де пояснюються "темні місця" оригіналу, зокрема, незвична гебрейська метафорика і практично неперекладна етимологічна гра. Заради відтворення цієї гри І. Огієнко навіть вдається до, на перший погляд, дивних новотворів, як-от: "чоловікова, чоловічиця" у значенні "жінка", щоб показати етимологічний ланцюг давньогебрейських слів *išša* (жінка) – *iš* (чоловік), пор.: "І промовив Адам: "Оце тепер вона – кість від костей моїх, і тіло від тіла моє. Вона чоловіковою буде зватися, бо взята вона з чоловіка" [1, Буття 2:23] [1; 218].

Необхідно наголосити на тому, що вже сучасники ієрарха-перекладача досить високо оцінили здійснену працю. Так, можна виокремити думку Ю. Липи, який прочитав уривки даного перекладу у журналі "Рідна мова", відзначав:

Сучасники високо оцінили результат праці перекладача, зокрема Ю. Липа, "Переклад І. Огієнка – один із найдокладніших в Європі. Кожне слово чи речення перевірене не тільки за оригіналом, а й за кращими перекладами сучасності" [4; 507]. Проте разом з тим, предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріарху Філарет (Денисенко) зауважує, що Біблія І. Огієнка не здобула популярності серед вірних [3; 8], це, безперечно, блискучий зразок "наукового" перекладу, яким може пишатися кожна нація.

Таким чином, проаналізувавши специфіку та особливості україномовної Біблії митрополита Іларіона (Огієнка) можна зробити висновок, що даний ієрарх-науковець зробив величезний внесок у розвиток української релігійної культури загалом та в контексті вітчизняного перекладознавства зокрема.

Список використаних джерел:

1. Дзера О. Історія українських перекладів Святого Письма / О. Дзера // Іноземна філологія. 2014. ВИП. 127. Ч. 2. С. 214–222.
2. Іларіон, митр. Переклади Біблії на українську мову за нового часу / Митр. Іларіон // Віра і культура. – 1958. – Ч. 1 (61). – С. 1–6.
3. Кметь В. Українська паліодія ХХІ ст. / В. Кметь // Каменярь. – 2013 р. № 7–8. – Вересень-жовтень. – С. 7–8.
4. Липа Ю. Переклади з Євангелії / Ю. Липа // Рідна мова. – 1936. – Ч. 11. – С. 505–508.
5. Лобачёва И. Н. Методологические аспекты перевода Священного Писания на украинский язык / И.Н. Лобачева // Перспективы Науки и Образования. 2016. 2 (20) Международный электронный научный журнал. – С.67-72.
6. Огієнка І. Методологія перекладу Святого Письма та Богослужбових книг на українську мову / Відбитка з "Духовного сіяча" 1927 р. Варшава, 1927. С. 3-33.
7. Франко І. Я. Збір. тв. : У 50 т. / Редкол. : Є. П. Кирилюк (голова) та ін. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1980–1986. – Т. 26–50 : Науково-критичні праці.

**І.М. Ломачинська, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ**

СТАНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНОГО ДРУКАРСТВА В УКРАЇНІ: ПОШУК ДУХОВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У сучасних умовах переосмислення основ національної духовності проблема витоків українського книгодрукування, його ролі для формування духовної культури української нації потребує додаткової уваги. Аналізуючи українську історію, можливо погодитись з тезою Н.Макіавеллі про те, що якщо у підкореній державі опісля завоювання зберігається національна мова, культура, релігія, то чуже панування сприймається безболісно, водночас, завоювання, яке відбувається разом з культурною експансією, викликає активний супротив загарбникам. Становлення друкарства на українських землях стало не лише глобальною культурною подією, але й виступило ключовим чинником інформаційно-комунікаційної протидії окатоличенню тогочасного українського суспільства.

Однією з ключових функцій релігії є комунікативна, адже їй належить значна роль в утвердженні зв'язків між людьми одного віросповідання, а суспільна комунікаційна система постає частиною уречевленої культури, що забезпечує рух культурних смислів у соціальному просторі і часі та дозволяє акцентувати увагу на домінуванні релігійного чинника у формуванні суспільної комунікаційної культури в різні історичні епохи. Комунікаційна культура суспільства визначається панівними нормами та способами фіксації, збереження та поширення культурних смислів. І, користуючись класифікацією комунікаційної культури А.Соколова [1], – "словесність, книжковість та мультимедійність", можливо стверджувати, що релігійні інституції виступили фундаторами суспільної комунікаційної культури як на рівні словесності (у вигляді сакралізованих релігійних вчень у різних культурних традиціях), так і на рівні книжковості (палеокультурної рукописної традиції чи мануфактурного друкарства (у визначеннях А.Соколова) – як Святе Письмо. Сакралізація Слова, властива для археокультури, переноситься на Книгу, яка стає гарантом істинності та непорушності. В епоху Середньовіччя відбувається ієрархія книжкових жанрів за ознакою святості, де найбільш шанованою стає літургічна література, на противагу світській (мирській). Відбувається диференціація населення за принципом "освічений-неосвічений", що в подальшому визначає соціальний статус індивіда в суспільстві. Винахід Й.Гуттенберга, хоча і мав світські джерела (адже першодруком була "Латинська граматики"), в результаті був активно використаний католицькою церквою та став основою для поширення реформаційних ідей у Західній Європі.

Варто зазначити, що етапи розвитку інформаційно-комунікаційних революцій логічно співпадають з ключовими етапами інформаційного протиборства, що засновані на відповідних комунікаційних технологіях: вербальній, паперовій, технічній і телекомунікаційній. У інформаційно-комунікаційних процесах суспільство постає як інформаційна система, функціонування якої забезпечується здатністю сприймати, аналізувати, передавати інформацію. Сприйняття інформації залежить від вміння долати комунікаційні бар'єри – мовні, семантичні, технічні тощо, аналіз є результатом архетипів соціальної пам'яті, що визначаються, значною мірою, релігійно-культурними чинниками, а передачу інформації забезпечують комунікаційні технології. Відповідно, рівень розвитку комунікаційних засобів та соціально-комунікаційних інститутів є показником інформаційної культури суспільства в конкретну історичну епоху, а їх релігійно-культурна спрямованість забезпечує можливість збереження нації як етнічної спільності, з єдиною мовою та самосвідомістю. Таким чином, друкована книга постає основним засобом пропаганди, а рівень книгодрукування у XVII – XVIII ст. характеризує можливість ідеологічної протидії православно спрямованій еліті українського суспільства у релігійно-політичній боротьбі цієї доби.

Погоджуємось з позицією Л.Філіпович [2], що Берестейська унія 1596 року актуалізувала проблеми етнічної і релігійної ідентичності українського народу, адже в означений період, у результаті залежності України від інших держав, які прагнули утвердити і зберегти свою владу в різних сферах її суспільного життя, особливо у духовній, нав'язуючи чужі віросповідання і дискримінуючи українців за релігійною ознакою, українська суспільність знаходилася у кризовому стані.

З XIV до середини XVI ст. в міру того, як втрачались візантійсько-слов'янські джерела культури східної церкви, ослабла і культурна традиція православної церкви. Все менше цей культурний зміст міг задовольняти потреби вищих українських верств, все більше давала себе відчутти його нижчість у порівнянні з тими культурними засобами, якими володіла католицька культура та церковність. В результаті православне чернецтво і священство виявились морально і фізично не готовими до нових політичних та релігійно-культурних реалій. К.Харлампович[3], стверджував, що виховання в польських католицьких та протестантських школах, що мали на той час європейський рівень викладання, пробуджувало в руської аристократії та шляхти повагу до польської культури та зневагу до свого рідного, особливо мови. Іноді навіть православне духовенство відступало під впливом польської мови та польської літератури. Так, священики, не маючи шкіл для вивчення української мови, навчають своїх дітей на польській. У кінці XVI ст. зустрічаються польські Євангелія навіть у ігуменів православних монастирів.

Загострення етно-релігійних проблем потребували кардинальних змін, що корінним чином змогли б перетворити освітню та релігійно-культурну ситуацію того часу. Як відмічав С.Голубев [4], з кінця XVI ст., коли посилювалася пропаганда католицизму, яка викликала надзвичайний рух серед українців на захист своєї віри і народності – складне становище православної церковної обрядності стало усвідомлюватись ще сильніше.

Опісля друку Іваном Федоровим знаменитої Острозької Біблії, протягом XVII ст. друкарні при монастирях на території західної і частково центральної України стають досить поширеним явищем. Але вони, зазвичай, були приватними, і їх видавничу діяльність залежала від волі видавця та статків монастиря, при якому друкарня існувала. В означений період, переважно на Волині, "існувала практика невеликих мандрівних друкарень, що були приватною власністю окремих ченців" [5].

Серед монастирських друкарень означеного періоду найбільш активною була діяльність друкарні Чернігівського Троїцько-Іллінського монастиря, створеної за сприяння Лазаря Барановича, який бажав таким чином забезпечити богослужбовими книгами свою єпархію та видавати свої літературні твори. За період свого існування (з 1680 до 1720 року), Чернігівська друкарня видавала окрім богослужбових книг і літературу майже світського характеру [6].

Особливе місце серед українського друкарства займає друкарня Києво-Печерської лаври. Засновник Києво-Печерської друкарні, Єлисей Плетенецький, в передмові до Часословця 1617 року так охарактеризував мету книгодрукування: "дуже корисними книгами веселити серця православних, укріпляти їх у правій вірі та удобряти" [7], а тому ним найперше були видані книги для потреби шкіл та православної церкви. Ще ясніше висловлюють печерські ченці духовно-просвітній характер своєї книгодрукарської діяльності в передмові до Анфологіона 1619 року: "за ласкою божою, яка осіяє серця людей, не на кам'яних скрижалях, а на скрижалях тілесних сердець причиняти до добра людей, печатним ділом зображувати і подавати книги різних наук для користі народу нашого..." [7]. У друкарні було вперше опубліковано в перекладі з грецької церковнослов'янською мовою такі фундаментальні богословські праці, як "Бесіди Іоанна Златоуста на 14 послань св. апостола Павла" (1623) та "Бесіди Іоанна Златоуста на діяння св. Апостолів" (1624). Це був той випадок, коли зацікавленість церковних діячів у розвитку книжкової справи збігалася з суспільним інтересом, і поряд з суто релігійною, церковною проблематикою книга відображала ідеали суспільства, моральні орієнтири, ставлення людей до своєї історії, культурних цінностей, закладала основи національної свідомості. Печерська друкарня видавала передусім священні книги для всієї східно-православної церкви, що користувалась при богослужінні слов'янською мовою, тобто: Євангеліє, Апостол, Новий Заповіт з Псалтирем. Окрім того, друкарня видавала книги для загального користування всієї слов'янської церкви: акафісти, мінеї (святкову та загальну), служебник, требник, охтоїк, каноник, полуустав, часослов, служби на різні свята. Практика поєднання елементів слов'янської й української розмовної мов фактично створювала фундамент майбутньої української літературної мови, сприяла успішній протидії процесам колонізації.

Активному розвитку книгодрукування на українських землях сприяла неупередженість друкарів. На відміну від подій у тогочасному російському православ'ї, що потерпало від старообрядницького розколу, в Україні того часу, як відмічає архієпископ Філарет Гумилевський[8], "богослужіння вільно відправлялось по старовинному чину. Піклувались про поширення церковних книг, як і про засіб підтримувати православ'я, якому загрожувало різновірство, а із-за другорядних речей не заводили суперечок. При виданні книг помилки переписчиків по можливості виправляли, а із-за неповинних літер не підіймали галасу і не підозрювали в ересях".

Водночас, опісля посилення російського політичного впливу на українських землях відбувається поступова переорієнтація функціонального призначення українських друкарень – із засобу протидії окатоличенню у дієвий засіб насадження імперських ідей.

Таким чином, в історії національної духовності вітчизняне православне друкарство виступило не лише дієвим засобом протистояння католицькій експансії, але й сприяло утвердженню самосвідомості української нації.

Список використаних джерел:

1. Соколов, А.В. Общая теория социальной коммуникации [Электронный ресурс]: Учебн. пособ. / А.В.Соколов. – СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2002. – Режим доступа: <http://socioline.ru/pages/av-sokolov-obschaya-teoriya-sotsialnoj-kommunikatsii>, свободный. – Назва з екрану
2. Філіпович, Л. О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення / Л.О.Філіпович. – К.: Світ Знань, 2000. – С.151-152.
3. Харлампович, К. Западные православные школы XVI-нач. XVIII века / К.Харлампович. – Казань, 1898. – С.206.
4. Голубев, Е. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / Е.Голубев. – К.: Тип.Корчак-Новицкого,1883. – С.370.
5. Книга і друкарство на Україні. – К.: Наукова думка,1964. – С.59.
6. Маслов, С. І. Українська друкована книга XVI – XVIII ст. / С.І.Маслов. – К:Друк,1925. – С.32.
7. Початки книгодрукування на землях України. – Жовква, 1924. – С.41.
8. История русской церкви: период четвертый. – Х.,1853. – С.214 – 215.

D. W. Lutz, PhD, Prof,
Colegge of the Holy Cross, USA

PHILOSOPHY AND SCRIPTURE IN THE CATHOLIC, PROTESTANT, AND ORTHODOX TRADITIONS

This article focuses on philosophy and belief that Scripture contains divinely revealed truths, not on the hermeneutics of scriptural interpretation. It is primarily about Catholicism and Protestantism, with brief comments at the end about Orthodoxy.

Catholic Tradition. Thomas Aquinas was a theologian, who understood that theology requires a firm philosophical foundation. In building that foundation, he became the most important philosopher in the Catholic intellectual tradition.

Aquinas rejects Anselm of Canterbury's argument that the existence of God can be concluded from the very idea of God: "that thing than which nothing greater can be conceived" [1; 1,2,1]. He maintains that the existence of God is not self-evidently true, but can be demonstrated philosophically. But he acknowledges that not everyone is able to comprehend philosophical arguments for God's existence: "The existence of God and other like truths about God, which can be known by natural reason, are not articles of faith, but are preambles to the articles; for faith presupposes natural knowledge.... Nevertheless, there is nothing to prevent a man, who cannot grasp a proof, accepting, as a matter of faith, something which in itself is capable of being scientifically known and demonstrated" [1; 1,2,2]. Two of the dogmas of the Catholic Church are: "God, our Creator and Lord, can be known with certainty, by the natural light of reason from created things;" and "God's existence is not merely an object of natural rational knowledge, but also an object of supernatural faith" [2; pp.13,17]. Thus, Aquinas and the Magisterium of the Catholic Church agree that God's existence can be known by natural reason and also may be believed as a matter of faith. Furthermore, both reason and faith lead to knowledge: "By enduring agreement the Catholic Church has held and holds that there is a twofold order of knowledge, distinct not only in principle but also in object: (1) in principle, indeed, because we know in one way by natural reason, in another by divine faith; (2) in object, however, because, in addition to things to which natural reason can attain, mysteries hidden in God are proposed to us for belief which, had they not been divinely revealed, could not become known" [3].

For Aquinas and the Catholic Church, faith is assent to that which God has revealed. Divine Revelation includes both Sacred Scripture and Sacred Tradition: "There exists a close connection and communication between sacred tradition and Sacred Scripture. For both of them, flowing from the same divine wellspring, in a certain way merge into a unity and tend toward the same end.... Consequently, it is not from Sacred Scripture alone that the Church draws her certainty about everything which has been revealed" [4].

Aquinas tells us that we can attain knowledge of truths revealed in Scripture, just as we can attain knowledge of truths resulting from philosophical reasoning: "Scripture, inspired of God, is no part of philosophical science, which has been built up by human reason. Therefore, it is useful that besides philosophical science, there should be other knowledge, i.e. inspired of God" [1; 1,1,1]. Just as we can attain knowledge from human testimony, we can know truths because God revealed them to us.

Protestant Tradition. Martin Luther was a theologian, not a philosopher. His theological education was strongly influenced by nominalist traditions rooted in the philosophy of William of Ockham, a dissident Catholic whose philosophy differs significantly from that of Thomas Aquinas and the mainstream of the Catholic intellectual tradition.

One of the central tenets of Luther's break from the Catholic Church was his doctrine of "Scripture alone." Luther said in 1521 at the Diet of Worms: "Unless I am convicted by the testimony of Scripture or by evident reason (for I trust neither in popes nor in councils alone, since it is obvious that they have often erred and contradicted themselves) I am convicted by the Scripture which I have mentioned and my conscience is captive to the Word of God" [5].

One problem with the doctrine of "Scripture alone" is that it is not scriptural. Another problem is that the canon of Scripture is not found in Scripture. Luther removed from his Bible several books that are regarded by the Catholic and Orthodox Churches as deuterocanonical, but are not found in the Jewish canon. The Protestant Old Testament is the same as the Hebrew Bible. The texts that are understood by Catholic and Orthodox Christians to be deuterocanonical are regarded by most Protestants as apocryphal.

Luther also considered some books of the New Testament to be inferior, especially those that contradict his doctrine of justification by faith alone. Luther wrote concerning the Epistle of James: "I do not regard it as the writing of an apostle.... I will not have him in my Bible to be numbered among the true chief books" [6]. He also considered Hebrews, Jude, and Revelation to be good books, but less than fully canonical. Therefore, Luther did not reject tradition, but instead replaced Catholic tradition with his own tradition. Protestantism today includes many traditions, which not only contradict the Catholic and Orthodox traditions, but also contradict one another.

The most influential Protestant philosopher of religion alive today, Alvin Plantinga, is not a Lutheran but a Calvinist. When he was awarded the 2017 Templeton Prize at the age of 84, the President of the John Templeton Foundation said: "Alvin Plantinga has recognized that religious beliefs or arguments based on religious principles need not conflict with serious philosophical work. Rather, his life, his work, and his career demonstrate that perspectives rooted in religious faith can make crucial contributions to addressing perennial problems in philosophy" [7].

In "Reason and Belief in God," Plantinga addresses "the question whether belief in God—belief in the existence of God—is rationally acceptable" [8; pp.18-19]. He then poses a question, which he immediately answers: "Which God do I mean to speak of? The answer, in brief, is: the God of Abraham, Isaac, and Jacob; the God of Jewish and Christian revelation: the God of the Bible" [8; p.19].

One of Plantinga's many disagreements with Aquinas and Catholic tradition concerns the success of philosophical arguments for the existence of God. According to Aquinas, "The existence of God can be proved in five ways" [1; 1,2,3].

Plantinga asserts, to the contrary, that "the various arguments that have been proposed for the existence of God" do not "constitute *proofs* of God's existence" [8; p.29]. Nevertheless, Plantinga argues that it is reasonable to believe in the God of the Bible. He asks rhetorically, "Why is it not entirely acceptable, desirable, right, proper, and rational to accept belief in God

without any argument or evidence whatever?" [8; p.39] His position is that belief in God is "properly basic." It is impossible for all of our beliefs to be based on other, more basic beliefs, because that would require having infinitely many beliefs. Furthermore, the relationship of beliefs based on other beliefs cannot be circular: "If I am rational and my belief that the Bible is authoritative is based upon my belief that God is its author and whatever God says is true, then my belief that God is the author of the Bible will not be based upon the beliefs that the Bible is authoritative and says that God is its author" [8; p.53]. Therefore, we must have some beliefs that are not based on other beliefs. A properly basic belief is a belief that is rational, but is not based on other beliefs. In disagreement with Aquinas and Catholic tradition, Plantinga argues that belief in God is properly basic.

Plantinga cites several Calvinist theologians who agree with him, including Herman Bavinck: "Scripture does not reason in the abstract. It does not make God the conclusion of a syllogism, leaving it to us whether we think the argument holds or not. But it speaks with authority. Both theologically and religiously it proceeds from God as the starting point" [8; p.64]. Thus, for Plantinga and the Calvinist tradition the proposition that God exists is not the conclusion of an argument; it is a premise.

Another disagreement between Plantinga and Aquinas concerns the relationship between faith and knowledge. For Aquinas and the Catholic tradition, faith is distinguished from reason, not from knowledge, because both reason and faith lead to knowledge. Plantinga, however, interprets Aquinas as separating faith and knowledge: "Natural knowledge of God is possible. But the vast majority of those who believe in God, [Aquinas] thinks, do not have knowledge of God's existence but must instead take it on faith" [8; p.44]. This is a misinterpretation. Aquinas does not say that most believers do not have knowledge of God's existence, but rather that most cannot demonstrate that God exists. They do not have philosophical knowledge of God's existence. They do have knowledge, however; the knowledge of faith.

According to one of Plantinga's Catholic philosophical interlocutors, Ralph McInerny, "Perhaps the greatest temptation facing the faith in our times is fideism" [9; p.68]. And McInerny suggests that Plantinga's reformed epistemology is fideistic. Plantinga rejects this criticism: "The Reformed view that belief in God is properly basic is not felicitously thought of as a version of fideism" [8; p.91]. Whether his argument that belief in God is properly basic commits Plantinga to fideism depends upon how the term is defined. But one potential danger of the Lutheran doctrine of "Scripture alone" and the Calvinist position that "one's properly functioning cognitive faculties can produce belief in God in the appropriate circumstances with or without argument or evidence" [10] is a dichotomy of facts and values. As a philosophical school of thought, logical positivism has fallen out of favor in recent decades. But the erroneous fact-value dichotomy is extremely popular in the post-Christian cultures of Western Europe and North America.

Orthodox Tradition. According to Orthodox theologian Thomas FitzGerald, Protospyter of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople: "The Orthodox Faith does not begin with mankind's religious speculations, nor with the so-called 'proofs' for the existence of God, nor with a human quest for the Divine. The origin of the Orthodox Christian Faith is the Self-disclosure of God" [11]. This resembles Protestantism more than Catholicism. But Fr. FitzGerald also writes: "While the Bible is treasured as a valuable written record of God's revelation, it does not contain wholly that revelation. The Bible is viewed as only one expression of God's revelation in the ongoing life of His people. Scripture is part of the treasure of Faith which is known as Tradition" [11]. This resembles Catholicism more than Protestantism.

Conclusion. The Catholic and Orthodox traditions (as well as some Protestant traditions) agree that both philosophy and Scripture can lead us to knowledge of truths necessary for our salvation. Consequently, it would behoove us to study both.

References:

1. Aquinas T. *Summa Theologiae*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 2nd Ed. London: Burns Oates & Washbourne, 1920.
2. Ott L. *Fundamentals of Catholic Dogma*. Trans. Patrick Lynch. Rockford, Illinois: Tan, 1974.
3. First Vatican Council. Dogmatic Constitution "Dei Filius." 24 April 1870.
4. Second Vatican Council. Dogmatic Constitution "Dei Verbum." 18 November 1965.
5. Luther M. Speech at the Imperial Diet of Worms. 18 April 1521. In R. Sorensen. *Martin Luther and the German Reformation*. London: Anthem, 2016.
6. Luther M. Preface to the Epistles of St. James and St. Jude. 1522.
7. Dill H. T. Cited in *Philosopher Alvin Plantinga Awarded 2017 Templeton Prize at Chicago Ceremony*. John Templeton Foundation Press Release. 24 September 2017.
8. Plantinga A. *Reason and Belief in God*. In *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Ed. A. Plantinga & N. Wolterstorff. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
9. McInerny R. *The Question of Christian Ethics*. Washington: Catholic University of America Press, 1993.
10. Clark K. J. *Religious Epistemology*. Internet Encyclopedia of Philosophy. <http://www.iep.utm.edu/relig-ep/>.
11. FitzGerald T. *Teachings of the Orthodox Church*. <https://www.goarch.org/-/teachings-of-the-orthodox-church>.

О.Л. Львова, канд. юрид. наук, старший наук. співробітник
Інститут держави і права імені В.М. Корецького НАН України, Київ

ЄВРОПЕЙСЬКА РЕФОРМАЦІЯ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

Правове поле сучасної України ввібрало в себе чисельні ідеї великих реформаторів, сформовані на ключових засадах Біблії. Вони дійшли до нас через часи і випробування, виплекані іншими християнськими мислителями й діячами та збагачені політико-правовою практикою розвинутих країн. Центральною темою були питання добробуту народу, меж влади, цінності людини, її прав і свобод і т. і.

Так, видатний німецький реформатор XVI ст., Мартін Лютер засуджував і оголошував "нехристиянськими" деспотизм князів, самоуправство, шкуродерство, що застосовувалися феодалами [6, с. 185].

Жан Кальвін, французький реформатор, богослов та юрист, у свою чергу, застерігав, що, оскільки свідомість слуг державної машини викривлена гріхом і при здійсненні офіційних справ вони не слухаються заповідей Слова Божого, то держава втрачає можливість розвиватися у правильному напрямі [4, с. 108-109].

Мислитель епохи Відродження, Еразм Роттердамський у своєму трактаті "Виховання християнського государя" нагадує імператору, що він не просто государ, а государ християнський, для якого щастя свого народу має бути найдорожчим над усе, який він повинен любити й плекати, як власне тіло і управляти довіреною йому країною так,

щоб дістати схвалення Христа [9, с.96]. Говорячи про необхідність для князя наслідувати Христа, "царю неба і землі", Еразм писав, що князь повинен застосовувати до підданих "не владу, а любов... Той, хто вище за всіх, повинен вважати себе слугою, а не правителем" [7, с.73].

Очевидно, що зміна ідеологічних парадигм змінила не лише церкву, а й усі сфери суспільства – культуру, освіту, економіку, право, державну владу тощо. Основою цих змін стало повернення до витоків віри та правди, до Біблійних, вічних цінностей, які також шляхом кропіткої роботи та боротьби зайняли своє місце у законодавчому масиві. Адже те, як держава ставиться до людини, відображається передусім у законодавчому масиві, який покликаний гарантувати захист її прав і свобод.

Україна частково запозичила ці принципи, але інтегруючись в європейську спільноту є потреба в подальшому орієнтуванні на ці принципи. Водночас, як і країни Європи, наша держава має притаманну їй історію і контекст, з огляду на що має відбуватися запозичення передового досвіду європейської Реформації.

Так, наша держава пережила і досі звільняється від нищівної людську гідність і будь-які цінності ідеології тоталітарного режиму. За радянської доби влада відкинула осторонь багатовікову традицію, відповідно до якої на правову систему покладалася відповідні етичні обмеження. Більшовики тлумачили право як продовження політичної влади [3, с.119]. Зазначене прямо стосувалося питань релігійного життя та віри людини в Бога. Саме ці цінності в житті людини будь-яким способом намагалася передусім знищити радянська комуністична ідеологія.

Уже перші роки перебування більшовиків при владі в Україні засвідчили їх прагнення вести боротьбу за ствердження власних політичних та світоглядних ідеалів у суспільстві, нав'язування своїх цінностей. Церква як носій альтернативного варіанту існування становила загрозу владі і підлягала, відповідно, витісненню із суспільного поля. Таким чином утверджувалася монополія більшовицької партії, яка ставила за мету якнайшвидше ліквідувати релігію як таку в усіх її проявах та знищити ідею Бога [3, с. 31, 37, 42].

Сьогодні дослідники стверджують, що за період "Великого терору" лише по місту Києву та Київській області число розстріляних репресованих перевищувало 9000 осіб, і цю кількість розстріляних не можна назвати остаточною. Наразі в архівах Служби безпеки України продовжуються пошуки відповідних документів [8, с.97-98].

Страх за своє життя, за долю близьких, доноси, наклепи, масові розстріли та депортації, переслідування за національною ознакою та релігійні переконання, подекуди навіть тортури та самогубство – таким було цинічне нівечення людських душ "будівничими світлого майбутнього" [2, с.89, 92].

Проте, незважаючи на тиранічні та безжалісні намагання знищити віру, радянській владі не вдалося досягти своєї мети. Радянський Союз розвалився, і на зміну атеїстичному світогляду почала повертатися ідеологія віри людини у вище та світле. Переосмислення діяльності органів радянської влади, розкриття злочинів проти людства, повернення історичної правди, встановлення істинної ролі Церкви активно починається з встановлення незалежності України [5, с. 56].

Крок за кроком починається національно-культурне, духовне відродження українського народу, його історичної свідомості і традицій, національно-етнографічних особливостей, функціонування української мови у всіх сферах суспільного життя. Одним із вінців такого реформуючого відродження української національної ідентичності слід назвати прийняття 9 квітня 2015 р. Закону України "Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їх символіки", яким комуністичний тоталітарний режим 1917-1991 рр. в Україні (так само, як і націонал-соціалістичний тоталітарний режим) визнається злочинним і таким, що здійснював політику державного терору, яка характеризувалася численними порушеннями прав людини, та у зв'язку з цим засуджується як несумісний з основоположними правами і свободами людини і громадянина.

У Преамбулі Конституції України 1996 р. нині проголошується, що Верховна Рада України від імені Українського народу приймає цю Конституцію, "виражаючи суверенну волю народу, спираючись на багатовікову історію українського державотворення, усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та майбутніми поколіннями". Зазначене покладає суворі морально-етичні вимоги до осіб, які несуть тягар здійснення державної влади.

Отже, епоха Реформації заклала міцні основи трудової етики правителів, які, поширюючись по усьому світові, не минули й українського законодавства. Так, Закон України "Про державну службу в Україні" від 10 грудня 2015 р. визначає принципи державної служби, серед яких верховенство права, законність, добросовісність, рівність тощо. А серед їх обов'язків називає обов'язок поважати гідність людини, не допускати порушення прав і свобод людини та громадянина. "Загальні правила етичної поведінки державних службовців та посадових осіб місцевого самоврядування" від 5 серпня 2016 р. основною метою їх діяльності визначають служіння народу України, охорону та сприяння реалізації прав, свобод і законних інтересів людини і громадянина, шанування народних звичаїв і національних традицій. Більше того, Законом України "Про основи національної безпеки" від 19 червня 2003 р. об'єктами національної безпеки є: людина і громадянин – їхні конституційні права і свободи; суспільство – його духовні, морально-етичні, культурні, історичні та інші цінності українського народу тощо.

Отже, з огляду на вказане на органи державної влади усіх рівнів покладається особлива відповідальність за збереження й ствердження християнських цінностей як щодо своєї діяльності, головною метою якої має служіння народові України, так і щодо кожної конкретної людини, адже відповідно до ст. 3 Конституції України, "людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю", "утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави", і "держава відповідає перед громадянами за свою діяльність".

Список використаних джерел:

1. Киридон А. Протистояння: більшовицька влада та церква (1917 – 1930-ті рр.) // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. – Дніпропетровськ: Вид-во "Пороги", 2015.
2. Кравченко Я. Масові репресії 1937 – 1938 років проти представників духовенства на Київщині (за матеріалами архівно-слідчих справ) // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви.
3. Львова О. О. Ціннісні орієнтації у праві як фактор утвердження принципу верховенства права в Україні // Верховенство права як принцип правової системи: проблеми теорії: монографія / відп. ред. Н. М. Оніщенко. – К.: Юрид. думка, 2008. – С. 102-152. с. 119.
4. Митер Г. Основные идеи кальвинизма. – СПб.: Христианский мост, 1995.

5. Моїсеєнко Л. Антирелігійна політика Радянської влади в 20-ті роки ХХ ст. в Україні // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви.
6. Смирин М. М. Германия эпохи Реформации и Великой крестьянской войны: пособие для учителей. – М.: Гос. учебно-пед. изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1962.
7. Смирин М. М. Эразм Роттердамский и Реформационное движение в Германии. Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. – М.: Наука, 1978.
8. Філімоніхін В. Спецдіянка НКВС УРСР (1937 – 1942) місце таємного поховання жертв масових політичних репресій у 19, 20 кварталах Биківнянського лісу міста Києва // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви.
9. Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя // Воспитание христианского государя. – М.: Мысль, 2001.

А.А. Макогон, асп.
Сумський державний університет, Суми

СПІЛЬНІСТЬ АНАГОГІЧНИХ ПІДХОДІВ В ПЕРЕКЛАДІ 59-ГО ПСАЛМА В ОСТРОЗЬКІЙ БІБЛІЇ І В ТЛУМАЧЕННІ МАКСИМА СПОВІДНИКА

Безумовно точність перекладу священних текстів Святого Письма становить серйозну проблему в розумінні складних місць і загадкових виразів Біблійних текстів. Різні підходи до перекладу зумовлюють різні варіанти і смисли, які можуть доповнювати один одного, але іноді бути суперечливими. Багатство і витонченість давньогрецької мови повністю не вкладається у тезауруси інших мов. Крім того, утаємниченість і духовність тексту потребує особливих здібностей у перекладача (не тільки технічних лінгвістичних вмінь, але й духовних чеснот і споглядальних навичок). Перекладачі користувались переважно трьома підходами до перекладу текстів Святого Письма: 1) це суто буквальний переклад; 2) це витлумачувальний переклад, в якому те чи інше слово перекладалось двома, або навіть трьома значеннями, щоб наблизитись до смисла складного слова; 3) слово перекладалось алегоричним чи метафоричним відповідником, щоб можна було осягнути духовний, піднесений, анагогічний смисловий відтінок тексту. Перший підхід потребує тільки технічних вмінь і інтелектуальних знань, другий потребує більш глибокого осягнення тексту, а от третій вже наповняє на володінні піднесеними способами споглядання і інтелектуальної інтуїції.

Перша слов'янська друкована Біблія, так звана Острозька (1581), була надрукована саме в Україні, і в її текстах можна побачити безліч розбіжностей із більш популярною Єлизаветинською Біблією (1751), яка зазнала низку вагомих змін у перекладах, які були зумовлені виправленням богослужбових текстів у ХVІІ ст. під час патріаршества Нікона. Острозька Біблія, на наш погляд, більше відповідає піднесено-духовному (анагогічному) перекладові священних текстів ніж Єлизаветинська (хоча ми не заперечуємо і в Єлизаветинському тексті присутність такого підходу).

Розглянемо одне місце, яке не збігається у цих перекладах, а саме місце із 59-го Псалма. В Острозькій Біблії воно виглядає так: "Кто введет мя во град обстоянія", а в Єлизаветинській: "Кто введет мя во град ограждения". Досліджуючи есхатологічні погляди преподобного Максима Сповідника, ми знайшли важливі ексгеґетичні моменти у його тлумаченні на 59-й Псалом [1]. Зразу привертає увагу тавтологічність нового перекладу: "град ограждения". Тоді як у давньогрецькому тексті Септуаґинти, з якого перекладались книги Старого Завіту, стоять слова з різним коренем: Τίς ἄπράξει με εἰς πόλιν πτεριοῦῆς. Слово πόλιν безумовно перекладається як город, місто, град, а от πτεριοῦῆς це генетив до іменника πτεριοῦῆ, який перекладається такими значеннями: 1) окружність, оболонка; 2) сума, сукупність; 3) маса, тіло; 4) протяжність, розповсюдження; 5) уривок з тексту – згідно із словником І. Х. Дворецького [2, с. 1298]. Причому префікс πτερι- майже точно відповідає українському префіксу об-, а корінь пов'язаний з дієсловом ὀχεῶν, яке означає нести, переносити, терпіти, тримати, а у медіально-пасивному стані означає ще й їхати [2, с. 1212]. Етимологічно корінь походить від дієслова ἔχω – мати, тримати, а також іменника ὄχος – вмістилище, укриття, а також колесниця, візок, згідно з етимологічним словником Р. Бікса [3, с. 1136–1137].

Тому навіть швидкий лінгвістичний аналіз викликає здивування, що вищезгаданий іменник перекладається у Єлизаветинській Біблії таким напрочуд обмеженим словом як "ограждение". Тоді як архаїчне "обстояніє", яке зникло зовсім із східно-слов'янських мов, передає набагато більше смислових відтінків, які були перелічені вище у значеннях іменника πτεριοῦῆ. Крім того слов'янське слово "стояти" етимологічно близьке до грецького слова στάσις одне із значень якого є – спокій, стояння. І саме цей термін використовується Максимом Сповідником до есхатологічного стану у якому опиниться світ і весь людський рід у кінці віків.

Розбираючи вислів із Псалма "Кто введет мя во град обстоянія", отець Церкви пише чотири тлумачення, перше з яких проголошує: ""Град обстоянія" є мудрість, яка охоплюється (πτεριοῦῆν) і збирається із багатьох божественних і таємничих споглядань, або яка оточена, як зазначив один із тлумачів, твердиною чеснот" (тут та далі переклад з давньогрецької наш) [1, с. 868D]. Вже в цьому тлумаченні ми бачимо набагато більший обсяг розуміння πτεριοῦῆ, та ще й підкреслений етимологічно близьким дієприкметником πτεριοῦῆν, хоча смисл огорожі тут теж присутній.

Друге тлумачення промовляє: "Або інакше, "град обстоянія" це ставлення (κατάστασις), згідно з яким, справді благочестивий і боголюбивий стає неприступним і невразливим для ворогів, завдяки стіні святих сил, яка його охороняє" [1, с. 868D–869A]. До нього наближається і третє висловлювання: "Або ще, "град обстоянія" це душа, яка обнесена стінами розуму та життя і сповнена дарами всяких чеснот" [1, с. 869A]. Саме у цих двох тлумаченнях можна знайти виправдання нового перекладу іменника πτεριοῦῆ як "ограждение".

Але все вирішує останнє тлумачення, найбільш піднесене і есхатологічне: "Нарешті "град обстоянія" є навичкою (ἔξις) у істинному і у такому що не спотикається віданні, охопленою (πτεριοῦῆν) усіма моральними, природними і богословськими спогляданнями; в яку приводиться всякий благочестивий ніким іншим окрім Бога, приваблюючим усіх до Себе Самого невимовною величчю благоді" [1, с. 869A]. У цих рядках можна побачити причину того, чому давні перекладачі (можливо ще за часів кирило-мефодієвської традиції перекладу богослужбових текстів) перекладали іменник πτεριοῦῆ як "обстояніє". Перебування у Богові, обожнення і потерпання божественної дії, набування божественної навички (ἔξις) неможливо обмежити в есхатологічному піднесенні тільки категоріями огорожі, охорони, обнесення стінами, захисту. Тут ми маємо наразі ширший контекст, а саме есхатологічний сенс всього Псалма, ключ до якого знаходиться, як зазначає П. Блауерс, у його надписі [4, с. 260–265]. Адже надпис мовить: "У кінець, про бажаючих змінитися", підкреслюючи есхатологічну спрямованість Псалму. Стан обожнення, стояння ("обстояніє") у

Богові, спокій (σῆσις) і істинне відання, яке не спотикається були тими вершинами, які споглядали перекладачі Святого Письма у своїй піднесеності до неосяжного і невимовного Бога.

У іншому творі преподобний Максим філософськи зазначає: "Утамування прагнення є вічно-рухомий спокій навколо предмета бажання тих, хто має до нього жагу. Вічно-рухомий спокій (ἀεκίνητος σῆσις) навколо предмета бажання (...) є постійна та безперервна насолода бажаним" [5, с. 608]. Тому "обстояннє" вважається нами більш придатним і питомим значенням складного грецького іменника в есхатологічному контексті вічно-рухомого спокою. Переклади в яких було застосовано дане слово спирались напевно на той спосіб перекладання, який був притаманний тим, хто споглядав передіснюючі логоси всього творіння, а також логоси Святого Письма, вчення про які теж належить до філософської спадщини Максима Сповідника.

В якості висновку зазначимо неминущу важливість дослідження спадку першого українського видання друкованої Біблії, а також патристичних текстів які тлумачать тонкі і загадкові місця цієї книги. Адже вони призначені для пізнання найглибших таємниць людського буття і промовляють про "кінець" і про "бажаючих змінитися".

Список використаних джерел:

1. Maximus Confessor. Expositio in Psalmum LIX // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. T. 90. – P. 855–871.
2. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. – М: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Т II. – С. 1041–1910.
3. Beeks R. Etymological Dictionary of Greek. – Leiden. Boston: Brill, 2010. – xlviii + 1808 p.
4. Blowers P. A Psalm 'Unto the End': Eschatology and Anthropology in Maximus the Confessor's Commentary on Psalm 59, in Brian Daley and Paul Kolbet, eds., The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2014. – P. 257–283.
5. Maximus Confessor. Questiones ad Thalassium // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. T. 90 – P. 244–785.

Л.М. Мельник, канд. політ. наук, доц.

Білоцерківський національний аграрний університет, Біла Церква

ПЕРЕСОПНИЦЬКЕ ЄВАНГЕЛІЄ ЯК ПЕРЕКЛАДНА ЦЕРКОВНО-ПИСЕМНА ПАМ'ЯТКА УКРАЇНИ

Із часом початку формування української літературної мови співпадає поява і перших біблійних книг, написаних зрозумілою для простого народу живою народною мовою. В історії України ця справа символічно бере початок від Пересопницького Євангелія. Проте вперше українці знайомляться зі Священним Писанням, коли воно було перекладене слов'янською мовою.

Відомо, що в Чехії завдячуючи білоруському першодрукареві Ф. Скорині вийшли друком перші переклади Біблії на одну з слов'янських мов.

За два роки (1517-1519 роки) "руський" першодрукар переклав і видав 23 біблійні книги. Зазначимо, що Ф. Скорина видавничу діяльність починає з широко відомого в той час Псалтиря. До Псалтиря він додає руською мовою роздуми про його призначення: "дітям малим початок усякої доброї науки" [1, с. 291]. Книгодрукар свою працю признає тому, хто хоче вивчати граматику "по-руськи говорячи, грамоту" [1, с. 291].

У давній Україні його книгу не лише читали, а й співали його псалми "аби ми Псалтирю поючи, чтучи і говорячи" [1, с. 291]. Згодом Ф. Скорина перекладає й видає друком Біблію, де дає свою передмову, післямову та коментарі. Білорус уперше в слов'янському книгодрукуванні вводить титульний аркуш, нумерує аркуші книги кириличними цифрами, активно використовує сюжетні гравюри – ілюстрації. Художні гравюри Скорина розглядав як засіб зробити книги більш зрозумілими.

Свідченням того, що потреба в книзі була великою, є практика переписування скоринівських книг аж до кінця XVII століття. Не викликає заперечень, що біблійні переклади Ф. Скорини мали великий вплив для здійснення перекладів новозавітних текстів, зокрема перекладу Пересопницького Євангелія.

Наслідуючи традиції започатковані Ф. Скориною, перекладачі Пересопницького Євангелія подають не лише євангельські тексти, а й низку приміток, передмов й післямов. На початку рукопису є такий запис: "А почалос єсть писати сіє Євангеліє року 1556-го місяця августа 15-го, на день успенія Пресвятыя нашеа Богородица и присно Девы Марія". Заключний запис свідчить, що книги чотирьох євангелистів "суть dokonани в лето тысячное 561 на память усикновенія Святого і славного пророка, предитечи і хрестителя Господня Іоанна місяця августа 29-го дня". За сучасним стилем – розпочато роботу 28 серпня 1556-го р., а завершено 11 вересня 1561-го р. [4]. Примітки книги несуть інформацію й про те, що Переклад Пересопницького Євангелія замовила й, відповідно, дала гроші на її переписування княгиня Настасья Юрїївна Заславська. Подвижниці допомагали її дочка Ганна-Євдокія та її зять Іван Федорович Чорторійський. Спершу книга переписувалася "в Дворці, монастирі Жеславском, при церкві святаго та живоначалня Троица". А згодом з якихось причин у 1557 р. роботу над переписуванням було перенесено до Пересопницького монастиря Різдва Богородиці.

Пересопницька Євангелія написано чорнилами на пергаменті та складається із 63 зошитів і 960 сторінок. За змістом це Четвероєвангеліє, яке призначалося для богослужіння. Початок Євангелія розпочинає Наука читання, яка відкривається передмовою, далі йдуть чотири Євангелія, до кожного з яких з яких є покажчик глав та передмова. У кінці подано Післямова до книги, Місяцеслов та колофонний кодикологічний запис писця. Текст кожного Євангелія поділено на глави, кожна з яких починається із сумарія та зачала, до яких належать т. зв. вкази – коли читати певний євангельський текст, що розміщені на нижніх полях. Постійно наявні глоси (як у перекладах Ф. Скорини) – українські лексичні відповідники до слів оригіналу, які виділені рамочкою [2].

Пересопницьке Євангелія написане давньоукраїнською книжною мовою. Проте, дослідники вказують на недосконалість перекладу, та пояснюють мовну строкатість традиційним та польським і чеським впливами. Більш вдаліший переклад Євангеліє від Іоанна та Євангеліє від Луки. Тоді коли Євангелія від Матвія та Марка збереглися основи старослов'янської мови.

Аналіз тексту засвідчує, що в роботі над перекладом надавалася перевага старослов'янським джерелам. І це цілком зрозуміло. Адже старослов'янські біблійні тексти мали значне поширення на українських землях у той час. Проте використовувалися й грецькі тексти Євангелій, а також західнослов'янські (польські й чеські) переклади [3, с. 8].

Незважаючи на вищевказане, "серед перекладів Святого Письма на українську мову, здійснюваних в усі часи Пересопницькому Євангелію і по сьогодні належить почесне, чільне місце, обумовлене не стільки хронологічною пріоритетністю пам'ятки, скільки її літературними якостями" – зазначає один із дослідників пам'ятки М. Федоришин.

Історія кожного народу несе кризу віки небагато книг, які є особливі, знакові, символічні, вважає їх своїми реліквіями та священною пам'яткою. Пересопницьке Євангеліє належить саме до таких книг. Ця книга є свідченням завершення процесу формування української народності. Поява Пересопницького Євангелія дала українській нації нові можливості духовного розвитку, сконцентрованої у силі українського слова.

Список використаних джерел:

1. Возняк, М.С. Історія української літератури / М.С. Возняк – Львів: Світ, 1992. – 494 с.
2. Дубровіна Л.А., Гнатенко Л.А. Археографічний та кодикологічний опис Пересопницького Євангелія // [Електронний ресурс – <http://www.archives.gov.ua/Publicat/Documents/Evangelie.php>]
3. Євангеліє княгині Жеславської. Українська національна святиня: історія, зміст, загадки / П. Крапюк // День. – №134-135 – 30 липня 2010. С.8.
4. Чепіга І. Дві яскраві дати української національної святині // [Електронний ресурс – <http://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/Local/Zaslav/LandOwners/PeresopnycjaGospel.html>]

А.О. Мельниченко, студ.

Одеський національний університет імені І.І. Мечнікова, Одеса

ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД ДО СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕКЛАДУ БІБЛІЇ, ПОСТМОДЕРНИЙ КОНТЕКСТ

Використання синодального перекладу Біблії, що був представлений на початку лише як додатковий текст для більшого розуміння, на сьогоднішній день стало дуже розповсюдженим серед віруючих різних ланок населення. Проте, опускаючи соціологічні, історичні та суто лінгвістичні контексти, хотілося б зупинитися на іншому питанні – питанні скоріш герменевтичному, стосовно теми. Перифразуючи Жака Дерріда скажемо: Як взагалі можна означити мову священного тексту? Текст-код чи інтерпретація використовується нами у читанні Біблії?

Коли Мартін Гайдеггер пише у тексті "Вещь": "Что такое близость, если она нам не дается несмотря на свертывание длиннейших расстояний до кратчайших дистанций? Что такое близость, если непрерывное устранение всех расстояний даже отгоняет ее? Что такое близость, если вместе с ее отсутствием куда-то делась и даль? (...) Потрясающее – в том, что все, что есть, вытряхнуто из своего бывшего существования. Что такое это потрясающее? Оно обнаруживается и таится в способе, каким все существует, – а именно в том, что несмотря на все преодоление расстояний близость того, что есть, нам не дается." [1], ми задумуємося на рахунок перекладу Священних текстів: у нас є синодальний переклад, що приближує нас мовою до тексту, проте чи дійсно ми відчуваємо близькість до сакрального, чи ми цю дистанцію робимо більшою? Маючи перед собою примірник тексту перекладу Біблії, ми маємо віддавати собі звіт, що насправді те що наявне перед нами насправді не існує, те, що наявне перед нами Батай чи Клосовські назвали б "симулякром". Перед нами лежить лише один з відомих змістів, перекладений з іншого змісту. Ми бачимо лише одну з інтерпретацій нашою мовою. Беручи до уваги герменевтичний поворот Поля Рікера [4], ми можемо стверджувати, що все носить багатозмістовний характер. Перекладач Священного тексту перекладає його лише спираючись на ту інтерпретацію, яку бачить перед собою, адже завдяки таким факторам, як "текст", "я", "моя проєкція", "історичне значення" ми виділяємо сенс тексту, який, тобто сенс, є відношенням між знаками, те, що ці знаки поєднує. Таким чином ("...")всякий знак (и устный, и письменный) есть лишь знак знака, след следа, означающее означающего, звено в бесконечной цепи отсылок, никогда не достигающей означаемого" [3]. Мова відповідає вже не сенсу у чистому вигляді, а намаганню вихопити один із сенсів тексту і заключити його у поняття. Ми потрапляємо у мовну гру, текст, де умовний перекладач стає наратором – "Я", яке втрачає свою ідентичність зливаючись з текстом та вносячи в інтерпретацію цього тексту свої власні конструкції, увібрані досвідом, де дискурс вже не є статичною системою знаків. Поняття актуалізується через мову – написання безпосередньо з мислення, внутрішньої про-мови інтерпретатора-перекладача. Клосовські відмічає "Понимание достигается понятием, хотя как из-за понятия проистекает непонимание" [5]. Коли ми кажемо "зрозуміти" – це означає цілком від суцього відділити саме буття, поринути в екзистенцію, яка є кінцевою, у той час як сам текст Письма є бескінечним у часі. Він спрямований для нас саме на майбутнє і є окремим від свого викладача, інтерпретатора чи перекладача, як зафіксована форма сакрального (а саме, нумінозного), що є симулякром, який неможливо охопити понятійно. У контексті, можна згадати такого "корифея" герменевтики, одного з Батьків Церкви – Августина Аврелія [6] для того щоб освітлити його теорію конгеніальності читача (скоріше інтерпретатора) авторові, і з боку дивлячись на те, що з точки зору християн автором Біблії є Бог, то ми не можемо досягнути цілісного розуміння цього Священного Тексту, але другим моментом стає скоріше те, що перше написання Біблії приходить на час, котрий осягнути мисленням ніякого з інтерпретаторів просто неможливо і деякі місця залишаються, користуючись термінологією Августина "темними", а виходячи з перекладного перекладу контексту ми не можемо стверджувати про достовірність наших висновків.

Підсумуємо. Коротко навіви декілька прикладів, що засвідчують нашу думку стосовно доцільності питання, виводимо: слід приділити велику увагу не лише історичному контексту вживання синодального перекладу та його впливу але й на те, чи можна розглядати його як дійсний текст, відділити його від інтерпретатора, чи сам він є універсальним статичним текстом, де різні мови є лише універсальними кодами, що породжують метанаратив відкритого розуміння і дозволяють відкрити різні змісти закриті у тексті попередньо оригінальному.

Список використаних джерел:

1. М. Хайдеггер. Вещь // М. Хайдеггер. Время и бытие. пер. с нем. В. Библихин М., – 1993
2. Ж. Деррида. Поля философии. – Академический прехт: М. – 2012. – 376 с.
3. Ж. Деррида. О грамматологии. – Ad Marginem: М. – 2000, 512 с.

4. П.Рикер. Конфликт Интерпретаций. Очерки о герменевтике/[пер с фр. И.С.Вдовиной]– Философские технологии: М. -2008.-695 с.
5. П.Клосовські. О симулякре в сообщении Жоржа Батая. Режим доступа: http://kassandrion.narod.ru/commentary/03/15klos.htm#1_12
6. Августин. Христианская наука // Блаженный Августин, епископ Иппонский. Христианская наука или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб.: ВІВАІОPOLIS, 2006.

|
І.І. Мозгова
Національний університет "Києво-Могилянська академія", Київ

КНИЖКОВА СПРАВА В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ НА ТЛІ ЦЕРКОВНИХ ПЕРИПЕТИЙ

Започаткований зусиллями архімандрита Києво-Печерського монастиря (а в 1633–1647 – митрополита київського Петра Могили, Києво-Могилянський колегіум (а з 1659 – Академія) завжди був підпорядкований "церковному благочестю", і в цьому плані та в плані структури й організації системи навчання нагадував західні університети, право на життя яким давав папа римський. Нерідко студенти класу богослов'я КМА увінчували навчання постригом, а випускники одружувалися й ставали священиками.

Очолював колегіум/академію ректор – представник духовного стану, нерідко згодом митрополит київський або його місценнаглядч (Лазар Баранович, Йоасаф Кроковський, Варлаам Ясинський, Самуїл Миславський). Причому, дехто з них раніше закінчував цей навчальний заклад. Після обрання ректор висвячувався ще й на посаду ігумена (потім – архімандрита) Братського Богоявленського монастиря. Потім його затверджував митрополит – протектор академії. Ректору надходили укази Київської духовної консисторії. Він традиційно викладав курс богослов'я і формував штат викладачів, переважно з духовних осіб. Помічник ректора – префект – належав до ієромонахів. Щедрими дарителями академії були митрополити Петро Могила, Рафаїл Заборовський, Гавриїл Кременецький, Самуїл Миславський, Тимофій Щербацький та ін. Серед пожертв нерідко були книги власних бібліотек. І ця традиція була започаткована ще з часів Йова Борецького й Петра Могили – останній поряд з Іваном Мазепою був найбільшим благодійником Академії.

Заняття в бібліотеці були складовою частиною навчального процесу. "Те, чого бракувало в колі наук Києво-Братської колегії, компенсувалось бібліотекою" [1]. Бібліотека академії поповнювалася насамперед за рахунок вітчизняних видань (виданих у Лаврській друкарні), а також закупівель, надходжень від зарубіжних видавництв Амстердама, Гамбурга, Берліна, Братислави, Варшави, Лондона, Парижа, Рима, Болоньї та ін. В бібліотеці академії зберігалися також численні рукописи – хроніки, літописи, спогади, щоденники, лекції професорів, конспекти студентів, документи минулих віків і поточна документація.

У перші 54 роки функціонування академії існував тісний зв'язок між нею й видавничою діяльністю православних братств та організованих ними в Україні друкарень. Вже перший ректор Київської братської школи – зародка КМА – Іов Борецький по приїзді до Києва "урочисто заявив, що візьме грецький підручник зі Львова для школи братства в Києві, вказуючи [згідно з автором], що він був ректором цієї школи" [2]. Багато літератури було видано за часів Петра Могили, він сам написав бл. 20 книг, які надходили до КМА. Петро Могила намагався запровадити за Києво-Печерською друкарнею виключне право друкування церковної богослужбової літератури, не кажучи вже про літературу навчальну.

Другий період започаткувало приєднання Української церкви до Московського патріархату, яке в 1686 році здійснив митрополит Гедеон-Святополк Четвертинський (1685–1690) і яке дуже негативно відбилася на справах академії. Надалі Варлаам Ясинський у період свого ігуменства всіляко сприяв розбудові академії, але, коли обійняв посаду митрополита київського (1690–1707), в усьому слухався Москву. Архієпископ (з 1743 – митрополит) київський Рафаїл Заборовський (1731–1747) теж спочатку покровительствував КМА, видав для неї низку книг, але потім "увів московські літургичні книги в Україну, виключивши всі інші" [3].

Третій період започаткувався в 1752 році, коли зросійщення КМА набуло нових обертів за митрополитів київських Тимофія Щербацького (1748–1757), Арсенія Могилянського (1757–1770), Гавриїла Кременецького (1770–1783), коли заборонялося видання українських книг, ведення діловодства українською мовою, вводилося викладання богослов'я російською мовою. Вводилися заборони друку українських книжок (1755, 1768, 1775). Митрополит Арсеній Могилянський як мовованець академії захищав її права, передав їй частину своєї бібліотеки, але в 1759 році на його вимогу Києво-Могилянська академія зобов'язана була ввести викладання богословського курсу "Православне співідання кафолічної Східної Церкви" за єдиним для всієї Російської імперії тематичним планом і підручником.

Особливою мірою зросійщенню Києво-Могилянської академії сприяв митрополит Самуїл Миславський (1783–1796). У 1784 році цей безпринципний русофіл зобов'язав архімандрита Києво-Братського монастиря та ректора й префекта Києво-Могилянської академії (яку він, між іншим, закінчив) забезпечити російську вимову студентів, що читали церковні книги при посвяті в чини. Зокрема, щодо студентів наказувалося, "дабы они неусыпное возымели попечение о непренемном и неупустительном соблюдении как учителями, так и учащимися правил российского правописания...". У 1784 році митрополит звелів "в исполнение Ея Императорского величества указа ... ректору и префекту присвоить немедленно Академии Киевской образ учения для всех училищ в империи нашей узаконенный", тобто ввести московську систему навчання [4]. Водночас він здійснював русифікацію Лаврської друкарні, книги якої надходили в академію.

Перші іноземці на митрополичій кафедрі – румун Гавриїл Банулеско-Бодоні (1799–1803) і росіянин Серапіон Александровський (1803–1822) – діяли в епоху подальшої русифікації академії, яка через брак коштів, антиукраїнську кадрову політику, зокрема в області книгодрукування й викладання, через тиск самодержавства змушена була припинити свою діяльність (1817). Разом з тим вона виявила неоціненний позитивний вплив на духовний розвиток України.

Список використаних джерел:

1. Історія філософії в Україні : в 3 т. – К. : Наук. думка, 1987. – Т. 1. – с. 107.
2. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). – К.: Каменяр, 1996. – С. 220.
3. Там само. – С. 372.
4. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II / Петров Н. И. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1904. – Ч. 1. – С. 123.

І.П. Мозговий, д-р філос. наук, проф.
Сумський державний університет, Суми

КОНФЕСІЙНА ОБУМОВЛЕНІСТЬ "ГОНІНЬ" УКРАЇНСЬКОЇ КНИГИ В XVII–XVIII СТ.

Книговидавнича справа, яку започаткували в Україні в XVI (чи навіть у XV) столітті, означала прилучення нашої землі до одного з найбільших досягнень світової цивілізації, шлях якому відкрив Йоганн Гутенберг. Вже серед перших українських видань XVI ст. відомі: а) "Новий тестамент" (із мідними замочками; Почаїв, 1511); б) "Тріодь" (у шкіряній оправі; Київ, 1527); в) "Анфологон" (у шкіряній оправі; Львів, 1542); г) "Служебник" (Львів, 1546); д) "Служебник" (Львів, 1546); е) "Епістоляріон або Апостол" (оправлений у шкіру; Львів, 1566) та ін. Далі книговидавничу справу розвивали Ф. Скорина, Ф. Федоров та інші подвижники, і невдовзі вона дала суттєві плоди.

На 1648 рік діяли друкарні в Острозі, Львові, Стратині, Крилосі, Уневі, Костянтинові, Почаєві, Луцькому, Житомирі, Чернігові, Крем'янці, Бердичеві, у Грушівському монастирі на Закарпатті, Києві та інших містах – всього числом 25 (хоча є цифра і 46!), тоді як у Московії функціонувала "аж" 1 друкарня!

Користуючись українською книгою, московіти методично душили нашу друкарську справу. Антиукраїнські розпорядження приймалися Московським патріархатом у 1672, 1677, 1689, 1690, 1720, 1724, 1726, 1755, 1766, 1769, 1775, 1786. Причому, всі ці заходи опиралися на конфесійне підґрунтя, що легко простежити на міркуваннях чужинців, які в XVII–XVIII відвідували Московію (і на відміну від українців були неупереджені у своїх висновках).

Отже, по-перше, Українська церква вже тоді дуже відрізнялася від церкви Московської за звичаями, обрядами, віруваннями, хрестинами, вінчаннями, похоронами, святами тощо. Тож, називаючи ці відмінності виявами "єреси", московські ієрархи прагнули викоринити таку "єресь".

По-друге, за умов духовної монополії в Московщині тамтешня одержавлена церква була не зацікавлена у розвитку книгодрукування, оскільки це позбавляло її великих прибутків, отримуваних за переписування книг. Тому книги фактично не були в Московії, що вражало чужинців і своїх. Про це навіть у XIX ст. писав М. Некрасов, повертаючись із Європи:

"Наконец из Кенигсберга
Я приблизился к стране,
Где не любят Гутенберга
И находят вкус в г...не" [1].

Натомість Українська церква, позбавлена державної підтримки, могла вижити тільки розвиваючи книговидавничу справу. Книга давала змогу протидіяти наступу католицизму й греко-католицизму, і її видавали в Україні.

По-третє, релігійна й національна нетерпимість обумовлювала низький рівень культурного розвитку в Московії, про що писав Ж. Маржерет: "Неуцтво народу таке, що і третина його не знає "Отче наш" і "Символ віри". Словом, можна сказати, що невігластво – мати їх благочестя. Вони ненавидять учення і особливо – латинь. У них немає жодної школи чи університету" [2]. Українці везли туди свої книги, але не могли просвітити край при небажанні його мешканців. Тут сам Бог міг би сказати московіту: "Чоловіче, Я створив тебе, без тебе, але я не можу врятувати тебе без тебе!"

По-четверте, культивований Московською церквою ізоляціонізм мав сумні духовні наслідки. Так, А. Олеарій зазначав: "Московіти в своїх училищах навчаються тільки читати і писати виключно на своїй московській, і дуже рідко хіба слов'янською мовою ... то ніхто з них, ні духовні особи, ні світські, ні вищого, ні нижчого стану люди, ні слова не знають ні по-грецьки, ні по-латині" [3]. Тому "більшість московітів, коли якісь дізнаються від чужоземців про високі знання та відомі їм природничі науки і мистецтва, вимовляють найгрубіші та неправдиві судження..." [4].

По-п'яте, кидалися в очі культивовані в Росії неуцтво і безкультурність: "У них постійно в мові ... матірні та похабні лайки і вирази, якими лаються не лише окремі дорослі та старі люди, але і маленькі діти знають ці слова раніше, ніж вони дізнаються про імена Бога, батька та матері, і така сороміцька лайка однаково вживається, як батьками проти дітей, так і дітьми проти батьків" [5].

По-шосте, в Московії як дикій монархії дозволялося все, про що говорив А. Поссевіно: "Якими б впливовими не були які-небудь люди, якщо вони виявляться причетними до тяжкого злочину (або такого, який здається тяжким), за наказом і ласкою государя вони піддаються вищій карі: здебільшого їх топлять у воді або засікають батогами. Це настільки не вважається ганебним, що навіть покарані батогами підносять хвалу государю" [6].

Про це ж зазначав і Я. Рейтенфельс: "...У Москві людей убивають легше, ніж в інших країнах собак. ... Розтягнувши злочинця на землю і роздівши його до сорочки, два заплічних майстри сідають, один у голову, а інший на ноги, і попеременно б'ють його по спині своїми палицями; мало того, деяких за більш важкі злочини вони б'ють цими же дубинками по животу, доки вони не помруть. Це покарання, викликаючи підкожне нагноїння, незрівнянно більше жорстоке, ніж хтось думає. Потім вони піддають інших смертоносному копченню, тобто підсмажують їх на повільному вогні, іншим досить мученицьки проводять по тілу розкаленим залізом, що дуже боляче на відчуття, інших, нарешті, за допомогою льодяної води, що падає каплями на голене тім'я, приводять у такий стан, що вони, не виносячи неможливого болю, втрачають життя і розум, зрікаючись іноді навіть Бога" [7].

По-сьоме, рабську психологію формувало приниження еліти: "Всі московіти ... не люблять свободи, а віддають перевагу своєму підкоренню государю, якого вважають втіленням влади. Адже всі вони, до якого б стану не належали, знаходяться в найтяжкішій залежності і (при цьому особиста гідність ні в що не ставиться)... Вся знать, вельможі, военачальники, бояри і чиновники – всі вважають себе холопами, тобто найбільш презреними й нікчемними слугами великого князя, і визнають, що все їх рухоме і нерухоме майно, яким вони особисто володіють, належить не їм, а великому князю" [8].

По-восьме, повна деградація духовного стану: "Священики всі до того принижують свій сан, що, постійно грубіючи в нечистоті й бруді, самі керують своїми повозками, в найгучніших місцях їдять на вулицях, ніби в якійсь усамітненій ідальні; а якщо гаманець туго набитий, то заходять і в корчму, опорожнюють там чарку за чаркою до скотського алкогольного сп'яніння. Всі вони до одного якісь нерозумні і називають поганями людьми іншого, а не російського, співідання. Тому то і наш піп не хотів нам подати руки, як звичайний знак радості гостям, щоб не осквернити її..." [9].

По-дев'яте, ізольованість Московії: "Свята Біблія перекладена в них на свою мову... Інших мов переважно не знають..." (Данило Принц). "...Взагалі це народ грубий. У них є свій папа (митрополит – І. М.), як глава церкви їхнього спрямування, нашого ж вони не визнають і вважають, що ми зовсім загиблі люди" (А. Контаріні); "Московитяни, розгнівавшись на кого-небудь зі своїх, проклинають його побажанням, щоб він звернувся в римську чи польську віру – до того ця віра ненависна їм" (М. Литвин) [10].

По-десяте, відмінний сам спосіб життя в Московії й Україні, що відзначав П. Алепський: "...Якщо хто бажає скоротити своє життя на 15 років, нехай їде в країну московитів і живе серед них, як подвижник, демонструючи постійне стримування і піст, займаючись читанням [молитов] і встаючи опівночі. Він повинен відкинути жарти, сміх і невимушеність... бо московіти ставляють наглядців при архієреях і при монастирях і підглядають за всіма, хто сюди приїжджає, нічно й денно, крізь дверні щілини, спостерігаючи, чи вправляються вони безперестанно в смиренності, мовчанні, пості й молитві, чи пиячать, бавляться грою, жартують, сміються або сваряться" [11].

І автор порівнює це з Україною: "Цієї ночі ми спали на березі ріки, зовсім задоволені й спокійні, бо від тієї хвилини, як ми побачили Печерський монастир, що здалеку виблискував своїми банями, і як тільки до нас долетіли премилі пахощі цих квітучих земель, наші душі затремтіли від радощів та втіхи, серця наші порозкривалися, і ми розлилися в подяках Господові Богіві. Цілих два роки в Московії колода висіла на наших серцях, а розум був геть чисто придушений і стиснений, бо в тій країні ніхто не може почувати себе хоч трохи вільним або задоволеним, окрім хіба що тих людей, що там вирости, а всі інші, от хоч би ми, навіть якби ми стали володарями цілої країни, ніколи не перестануть бентежитися та відчувати в серці неспокій. Зате Козацька країна була для нас начебто наш власний рідний край, а її мешканці були нашими добрими приятелями та людьми, неначе ми самі" [12].

Список використаних джерел:

1. Некрасов Н. Наконец из Кенигсберга... [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.stihi-xix-xx-vekov.ru/n-stih.html>
2. Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета. – М. : Ин-т истории РАН, 1982. – С. 155–156.
3. Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. – № 3. – М., 1868. – С. 310.
4. Там само. – С. 165.
5. Там само. – С. 175.
6. Посевино А. Исторические сочинения о России XVI в. – М., 1983 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.krotov.info/acts/16/possevino/>
7. Утверждение династии / пер. А. И. Станкевича. – М. : Фонд Сергея Дубова, 1997. – С. 325.
8. Об "Описании Московии" Александра Гваньини // Античность и современность. – М. : Наука, 1972. – С. 435–436.
9. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга. – М. : Императорское общество истории и древностей Российских, 1874. – С. 49.
10. [Даниил Принц из Бухова]. Начало и возвышение Московии. – М. : Императорское общество истории и древностей Российских, 1877. – С. 32; Барбаро и Контарини о России. – М. : Наука, 1971. – С. 227–229; Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. – Вып. I (XVI ст.). – Киев, 1890. – С. 34.
11. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. – Вып. 2 // Чтения в обществе истории и древностей российских. – Кн. 4 (183). – 1897. – С. 101.
12. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. – Вып. 4 // Чтения в обществе истории и древностей российских. – Кн. 4 (187). – 1898. – С. 185.

Є.В. Нетецька, канд. філос. наук, асист.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

ПЕРШИЙ ПЕРЕСПІВ ПСАЛМІВ УКРАЇНСЬКОЮ ЛІТЕРАТУРНОЮ МОВОЮ Т.Г. ШЕВЧЕНКОМ

Одним із перекладів Біблії українською мовою є робота відомого українського поета і художника Тараса Григоровича Шевченка "Давидові псалми", які було надруковано в 1845 р. в "Кобзарі". Даний твір є першим переспівом у віршовій формі псалмів літературною українською мовою, що було особливо актуальним у зв'язку з відсутністю перекладу на українську мову Святого Письма.

Т.Шевченко народився у релігійній родині, але в ранньому віці осиротів. Потрапивши на виховання до дядя, юний Шевченко чтився читати і писати, що вирішальним чином вплинуло на його життя. У біографії Т.Шевченка містяться свідчення про те, що він у дитинстві захопився читанням Псалтиря, полюблив розповідати про життя святих, що і надихнуло його на написання "Давидових псалмів".

Біблійні мотиви були дуже актуальними для поета, про що свідчить його праця "Подражаніє 11 псалму" (1959 р.), що так і не потрапило до "Давидових псалмів".

Можна відзначити певний дуалізм у поглядах поета на релігію. З одного боку він був віруючою людиною, підтвердженням чого є його творчість, а з іншого він засуджував діяльність Російської православної церкви. У статті українського дослідника І.Загребельного "Християнин без церкви (Тарас Шевченко)" наводяться положення стосовно несприйняття поетом православної церкви. Зазначимо, що РПЦ засуджувало поета за близькість до поглядів Римо-католицької церкви на обрядовість. Т.Шевченко виступав за простоту у церкві: "Тому за всіма тими багрянцями, кадилами та кропилами (які, якщо вірити цитованим вище рядкам, Шевченко закликав, відповідно, драти на онучі, закурювати з них люльки та вимітати ними "нову хату") поет не бачив нічого сутнісного, нічого такого, що возносило б людину до неба чи покращувало її стосунки зі своїми співбратами тут, на землі" [<https://www.religion.in.ua/main/9696-xristiyanin-bez-cerkvi-taras-shevchenko.html>]. Називаючи Т.Шевченка "християнином без церкви", наголошується на його релігійності, але несприйнятті ідеї політичного православ'я.

Український поет поважав православні канони, але засуджував церкву як відомство з питань релігії. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) присвятив працю Т.Шевченку "Релігійність Тараса Шевченка" (1964 р.), в якій розглядає сприйняття Шевченком релігії і прийшов до висновку, що деякі з цитат Т.Шевченка можна цитувати під час богослужінь.

В інтерв'ю відомому виданню "День" український мистецтвознавець Дмитро Степовик зазначає: "Власне, РПЦ з її ересями та підміною християнської любові шовіністичним чадом ініціювала ще з XIX століття появу легенди, ніби Шевченко безбожник" [<http://incognita.day.kiev.ua/novij-poglyad-na-religijnist-tarasa-shevchenka.html>]. На думку дослідника всі закиди РПЦ стосовно безбожності поета є безпідставними, оскільки він виступав не проти Бога, а проти "політики РПЦ", де містилися зачатки ідеї "Третього Риму".

Відомий релігієзнавець А. Колодний вважає, що Т.Шевченко боровся з поневоленням українців, а оскільки РПЦ проголошувала слов'янськість центральною ідеєю, засуджував церкву. Розглядаючи обвинувачення поета у атеїзмі, дослідник приходять до висновку, що він був анти теїстом: "Шевченка можна також умовно назвати анти теїстом (таким, що ще не знайшов самого себе, своє Я, той, хто зберігає в своїй уяві образ відображення дійсності як таке, що виконує своє призначення стосовно людини). Заперечуючи Бога як ілюзорно-фантастичне відображення дійсності, анти теїст доходить до усвідомлення своєї гідності. Такий тип мислення був притаманний і Тарасу Григоровичу" [https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/events_people/55631/].

На сьогоднішній день існує велика кількість різних поглядів на релігійність Тараса Шевченка, що підтверджує колосальний вплив його творчості на український світогляд. Можна говорити про оригінальність у поглядах на релігію і Бога, але безпідставно обвинувачувати поета у атеїзмі, підтвердженням чого є його твори.

**О.С. Пасічник, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ**

ПЕРЕКЛАДИ БІБЛІЇ АРХІМАНДРИТА МАКАРІЯ (ГЛУХАРЬОВА)

Михайло Глухарьов народився в 1792 р. в м. Вязьма, в родині священника. Після закінчення смоленської семінарії працював в ній же вчителем, а в 1814 р. вступив до Петербурзької духовної академії (причому одразу на другий курс). В 1817 р. закінчує академію з ступенем магістра богослов'я. М.Глухарьов працює викладачем в Єкатеринославській духовній семінарії, де у віці 27 років приймає постриг під іменем Макарія. Вже в 1821 р. його було призначено на посаду ректора Костромської духовної семінарії. Втім, вже в 1824 р. "за причини неприємностей, що виникли" Макарія було звільнено з посади ректора, після чого впродовж п'яти років він перебував простим ченцем в різних монастирях. В 1829 р. його відправили до Бійського повіту Томської області Сибіру з місіонерським завданням. На думку І.Чистовича, *"проповедническая ревность его смущалась тем, что обращааемые и новообращенные из обитающих в русском государстве язычников, магометан и иудеев, не зная славянского языка и не понимая славянской речи, не в состоянии почерпнуть наставлений в христианском учении и в христианской жизни из самого священнейшего источника веры – слова Божия"* [1, с. 213]. Це і могло наштовхнути Макарія на ідею перекладу Біблії російською мовою. Його коло наукових інтересів було надзвичайно широким. Зокрема, він був знайомий з новітніми дослідженнями в галузях природничих наук. А коли в 1840 р. Макарій жив в Казані, то познайомився з ректором місцевого університету, знаменитим математиком М.Лобачевським, "якого розум та дар слова дивували мене", як було сказано ним в одному з листів [2, с. 369-370].

Щодо власне перекладу Біблії, то Макарій вважав, що варто перекладати з оригінального тексту і використовувати при перекладі не тільки тлумачення "святих отців", але й роботи сучасних західних біблеїстів.

Переклад Старого завіту Макарій розпочав з книги Іова, і в 1837 р. відправляє готовий переклад Комісії духовних училищ (з пояснювальною запискою). Більше того, відправляє лист на ім'я імператора Миколи I.

В цій пояснювальній записці Макарій обгрунтовує, для чого необхідно перекладати Біблію російською мовою. Основні аргументи – при князі Володимирі слов'яни отримали повну Біблію зрозумілою для них мовою. Але нині слов'янська мова мертва. Цікаво, що Макарій посилається на приклад Корану, який на той час вже було перекладено російською мовою. Також він пояснює успіхи британських та німецьких місіонерів саме наявністю перекладів Біблії цими мовами.

Втім, Комісія духовних училищ не відповіла автору, а до імператора, скоріше за все, лист не дійшов. Макарій продовжує перекладацьку діяльність, і в 1839 р. відправляє імператорові Миколі I переклад книги Ісаїї. Цей переклад супроводжувався більш наполегливою пояснювальною запискою. В іншому листі, цього разу – на адресу синоду, Макарій стверджує, що гнів господній за зволікання з перекладом Біблії вже почав проявлятися, причому назвав навіть перші його прояви – повінь 1824 р., смерть імператора Олександра I, повстання декабристів та холеру 1830 р.

В листах імператорові та в синод Макарій пропонує свій план перекладацької роботи. Спочатку, на його думку, слід здійснити повний переклад Біблії російською мовою з оригіналів (очевидно, він натякає на недосконалість прийнятого церквою слов'янського перекладу), потім – повний переклад з тих самих оригіналів вже слов'янською мовою. *"Тогда, – продолжает Макарий, – уже легко было бы произвести перевод полной Библии с оригиналов на такой же славянский язык, на каком получили мы Библию от наших предков, переведенную с греческого. После того, может быть, некоторые пожелали бы читать Библию на славянском языке, но в совершеннейшем переводе с греческого. Кроме того, может быть, некоторые пожелали бы читать Библию в верном переводе с греческого, но на российском наречии; надлежало бы и их желание исполнить"* [1, с. 224].

При цьому в церковному богослужінні Макарій припускав збереження слов'янської мови.

Втім, синод, який спочатку просто відмовчувався, вирішив покласти край планам надокучливого архімандрита. 11 квітня 1841 р. вийшло "визначення" синода щодо архімандрита Макарія. В цьому документі говорилося, що: 1. архімандрит Макарій, наполягаючи на перекладі Священного писання російською мовою, перейшов межі свого звання та обов'язків. 2. Його наполегливість заснована на "неправильних" думках. Втім, йому дозволили перекладати Біблію мовами тих народів, серед яких він проводив місіонерську діяльність.

Після цього Макарій продовжує своє служіння в Сибіру. В 1843 р. його призначають настоятелем одного з монастирів Орловської губернії. В 1846 р. він домігся від синоду дозволу поїхати до Святої землі, втім, за декілька днів до від'їзду захворів та 18 травня 1847 р. помер. Його переклади потрапили до архіву синода, і були опубліковані лише в 1876-1877 рр. в журналі "Православный огляд" [3, с. 158].

Список використаних джерел:

1. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. – Спб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. – 355 с.
2. Письма архимандрита Макария (Глухарева). – Казань, 1905. – 644 с.
3. Рижский М. И. Русская библия: история переводов библии в России / М. И. Рижский. – СПб.: Авалон; СПб.: Азбука-классика, 2007. – 254 с. – (Русская словесность).

В.В.Підмурний, В.Д. Підмурний
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

БІБЛІЯ ПІД ПРИНЦИПОВИМ АСПЕКТОМ

Серед нагромадження книг, знаходяться особливі книги, стародавні, популярні, перекладені майже на всі мови і мовності світу, зібрані в декілька збірок, проте, відомі під однією назвою – Біблія. В цих книгах відверто зберігалась недоступна для розуміння, нині звісно, що закована інформація. Недоступна для розуміння, закована інформація Біблії, саме через це, легко отримала тлумачів і віру. Легкість появи безкінечного числа віруючих обумовлена відсутністю кода до першоджерела. Легкість появи безкінечного числа віруючих обумовлена невіглаством суспільства, хоч і, попри все, не позбавленого амбіції дійти до сенсу віщань Біблії [1, с. 43-1661]. Дон Кіхоти логіки, причетні до дослідження і тлумачення Біблії, зробили безліч спроб, аби порозкинути мізками, на зразок безіменних авторів древніх писань, та зась, до певного часу млин Біблії відмахувався від них крилами сторінок, доводячи, що на цю справу під різними аспектами направлені погляди сучасників і авторів писань.

Ми не позбавлені азарту дослідження, тому з повагою до кожного слова, взялися за пошук алгоритму розуміння писань. Зважаючи на неприступну складність розуміння біблейської інформації, ми підступали до опанування нею через низку гіпотез, першою із яких стала гіпотеза про вірогідність існування принципового задуму упорядників древніх писань кодувати тексти своїх книг. Оскільки біблейські оповідання радикально відрізняються тим, що віщують про життя-буття семітських народів, ми змушені були зважати на фонетику, граматику і семантику їх мови [2], на їх стару і нову традицію. Тим більше, що увагу привертало, наприклад, рядки писань про знеацька введений в традицію семітських народів безпричинний обов'язок обрізання крайньої плоти у живих чоловіків [1, с.60]. Роздумуючи над хитросплетенням біблейських писань, окрім вище згаданої гіпотези, ми змушені були додати гіпотезу про вірогідність існування принципового задуму упорядників древніх писань звести задалегідь заковану і завідомо суперечливу інформацію в один збірник. Таким чином збірник книг перетворювався в книгу життя, бо копіював природу людини, тобто, мав час зародження, мав час народження, мав стать – дві половини одного цілого, мав наявне тіло, мав неосяйну душу, діяв, по-справжньому, знав про прийдешній час завершення [1. с. 1661].

Не інде, як в книзі "Об'явлення святого Івана Богослова" [1. с. 1639] ми сподівались натрапити на відвертість, адже на українській мові об'явлення – це певна дія, а саме, розкриття, повідомлення про що-небудь; розголошення. Всенародно транслітероване з мови оригіналу, перше слово останньої книги Біблії є апокаліпсис – це певна дія, а саме, підняття покрову. Ми розпочали діяти, а саме, підняти покров з біблейських писань, бо рядки біблейських писань [1. сс.419, 482, 734, 1096, 1223, 1330, 1464, 1619, 1627, 1578, 1579, 1582, 1583, 1594.] благали апокаліпсису – найбажанішої події, звісно ж, для небаждужих до Біблії осіб.

Наприклад, перший рядок першого розділу першої книги Біблії в нашій інтерпретації виглядає так: "В порозі поєднав випадок знання і віру". І все таки, щодо наступних гіпотез, то вони підказані контекстом неприродного письма і стосуються закладення загадки і відповіді в один і той же текст [1, с.1651], не оминають використання горезвісної десятини [1, с.215], як манери криптографії, як потужного важеля для перевертання синтезованих знань в відомі донині повір'я.

Пропонуємо розглянути Біблію з того місця, з якого вона видна під принциповим аспектом. Книга Звір [7] – демонстративна основа цього видовища, бо на сторінках книги розміщені для звірки слово в слово, рядок в рядок, розділ навпроти розділу закований і розкодований біблейський текст. Звір – персональне запрошення звірити інформацію древнього пророцтва "Об'явлення святого Івана Богослова" з окремою авторською інтерпретацією. Запрошення спрямоване шанувальникам гуманітарних наук, студентам, психологам, філософам – людям розумним. Так, на нашу думку, Біблія – збірник книг, де головним героєм і головною діючою особою є людина [1, с.44], як одне ціле, як тварина, об'єднана особами чоловічої та жіночої статі, як чета, пара, купа, як різностатеве подружжя. Декілька рядків зі сторінок трактату:

1 розділ повідомляє про чесноти характеру: смиренність, доброзичливість, спокій, працьовитість, щедрість, аскетичність, витривалість за збігом схожими до пояснень про чесноти від Сократа, Платона [3, с.132], Арістотеля [4, с. 118].

4 розділ відкриває інформацію про впливову силу характерів, азартів та темпераментів, на окреме життя особи і на життя особи в суспільстві [1, с.1644]. Назвавши темпераменти – тваринами, автори писань ускладнили сприйняття інформації, аналогічної до інформації досягнутої філософом і лікарем древньої Греції Гіппократом [5, с.193] про природу людини. Холеричний темперамент – художньо змальований, левом, меланхолійний – телям сангвінічний – лабільний, роздвоєний, твариною з лицем людини, а флегматичний – орлом.

13 розділ інформує про те, що попри застосовану до текстів біблейських книг десятинну манеру криптографії, древні філософи залишили нащадкам натяк на розгадку закованих текстів і, таким чином, дійсно підняли покров з них. Так, цей вчинок свідчить про чесність, азарт та інтригуючу відвертість упорядників писань. З контексту 13 розділу випливає художньо оброблена вказівка на те, що мова про "...звірину, що виходила з землі...", це не що інше, як мова про книгу "Об'явлення святого Івана Богослова", а мова про "...число звірини, бо воно число людське.", це мова про число слів, використаних для написання книги. Артистична вказівка на те, щоб розуміти "...число звірини, бо воно число людське.", є не що інше, як нагадування про необхідність подвоїти відкрито вказане число. Віщання древнього пророцтва "Об'явлення святого Івана Богослова" започатковані мовою грецького коїне і кількість слів, використаних для написання тексту є підрахована задалегідь: "А число її шістьсот шістьдесят шість.". Це число має бути подвоєне. В результаті маємо те, що маємо: $666 \times 2 = 1332$ слова саме грецькою мовою, бо число іншомовних слів буде іншим. Тобто, як у Філолая [6] – древнє пророцтво є пізнаване по кількості слів, якими виписане.

В процесі дослідження вдалося підняти покров з біблейських писань; гіпотетичним шляхом визнали за необхідне вважати існуючу біблейську інформацію за абстрактну інформацію; визнали за необхідне вважати на існуючу інформацію, як на інформацію від семітських народів; винайшли слова українською мовою, сенс яких співпадає з сенсом багатозначних слів семітських мов; створили універсальний біблейський словник, придатний для перекладу будь якої книги Біблії; розпочали аналітичне перетворення абстрактної інформації в конкретну; отримали алгоритм читання і розуміння Біблії в започаткованому древніми мислителями сенсі; продемонстрували алгоритм читання

"Об'явлення святого Івана Богослова" на прикладі книги-запрошення Звір; розпочали ходу по штучних лабіринтах світоглядних віщань Біблії; у фокусі світогляду сучасних і древніх філософів побачили людину і її місце в світі; запросили небайдужих до Біблії осіб до власної точки зору.

Результатом дослідження є факт отримання свідомого поздоровлення, переданого філософам сучасним від древніх. Як тепер відомо, древні філософи щиро сподівались на кмітливе перетворення штучно створених і баламутних віщань, в глибоку скарбницю інформації про природу людини і її місце в світі [1, с.47]. Результат дослідження дає змогу сучасним шанувальникам гуманітарних знань сприйняти віковічне непорозуміння з древніми упорядниками гуманітарних знань за філігранний розіграш останніх, бо, як стало відомо, світогляд сучасних і древніх філософів на природу людини і її місце в світі має фокус в одному і тому ж місці. Людство сміючись розлучається зі своїм минулим.

Висновком дослідження є усвідомлення того, що природа людини і природа місця людини в світі, досі були під різними аспектами бачення і трактування, а з певного часу ми бачимо Біблію під принциповим, започаткованим древніми мислителями аспектом. Досконалість немає меж, тому рядки Біблії завбачливо попереджають своїх шанувальників, що віковічні питання про природу людини і про природу місця людини в світі як були, так і залишаться нез'ясованими [1, сс.47, 916].

Список використаних джерел:

1. Біблія. Переклад нового світу./ Вид-во. Watchtower bible and tract society of New York, Inc. Brocklin, New York, U.S.A. 2014. 1765 с.
2. Режим доступу: <https://axaz.org/aramit/11-izucenie-aramit/336-2013-12-11-12-59-28.html> -Йорам Лемельман "Практична граматики арамейської мови – діалект вавилонського Талмуда".
3. Платон. Діалоги./ М.: Думка, 1986. 575 с.
4. Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с. (білінгва)
5. Гиппократ, Вибрані книги. Пер. з грецької В.І. Руднева. Прим. В.П. Карпова. Редак. С. Сапожников. Худ. В. Селенгінський. (Москва – Ленінград: Біомедгіз, 1936. – Серія 'Класики біології і медицини') 736 с.
6. Режим доступу: <http://scibook.net/filosofii-pervoistochniki/fragmenty-rannih-grecheskikh-filosofov-chast.html> -Філолай "Про природу"
7. Підмурний В. Д., Підмурний В. В. Звір/Дніпропетровськ: Акцент, 2016. – 55 с. ISBN 978-966-921-054-8.

В.Е.Туренко, канд. філос. наук, м.н.с.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

КОНЦЕПТ "ЛЮБОВ" У БІБЛІЇ: КОЛІЗІЇ ТА ДІАЛЕКТИКА ПЕРЕКЛАДУ НЕПЕРЕКЛАДНОГО

*"Сильне кохання як смерть"
Пісня над Піснями 8,6*

Переклад Біблії як і будь-якого універсального та фундаментально значущого феномену світової культури явище доволі складне та неординарне. Переклад тих чи інших лексем у Біблії створює завжди не лише труднощі для перекладачів, але як наслідок здійснює вплив на розвиток культури, традицій певного регіону чи країни. Одним з таких концептів є безумовно любов.

Взагалі даний концепт безперечно відноситься до групи "неперекладних", тобто "не таких, що ніколи не перекладалися, або не можуть бути перекладені; радше неперекладним, на думку Б. Кассен, є те, що постійно продовжують (не) перекладати. Це свідчить про те, що їхній переклад тією чи іншою мовою становить таку проблему, що інколи приводить до появи неологізму, або надання старому слову нового значення" [3; 13].

Отже, наразі спробуємо розглянути семантику любові в оригінальному тексті Старого Заповіту та колізії при створенні Септуагінти та Вульгати.

Слова, пов'язані з "любов'ю", зустрічаються в Біблії близько 500 разів, з них більше половини в Новому Завіті і [6; 1110–1114]. Як відзначають вчені Ф.А. Брокгауз і І.А. Ефрон, у єврейському тексті Старого Заповіту для вираження таких понять, як "жалість", "співчуття", "благовоління", "пристрасть" та ін. (тісно пов'язаних з феноменом любові) використовуються близько восьми давньоєврейських слів. Більша частина цих слів означає як Божественну любов, так і людську, в т.ч. і любов між чоловіком і жінкою.

Відомий західний богослов Й. Ратцингер (Почесний Папа Римський Бенедикт XVI) в енциклопедії "Deus caritas est" відзначає, що в біблійній книзі "Пісні Пісень" є два різні давньоєврейських слова для позначення феномену любові:

"1) додім (דָּוִד) – це збірне поняття, яке виражає любов ще невизначену, в ситуації невизначеного пошуку; апріорний аспект любові;

2) агаба (אָהַבָּ) – в грецькому перекладі Старого Заповіту передається словом, співзвучним з "агапе"; воно, як бачимо, стало характерним для розуміння біблійного розуміння любові.

На відміну від невизначеної любові, і такої, що перебуває ще в стані пошуку, цей термін (агаба) виражає досвід любові, що стає потім справжнім відкриттям іншої людини, що піднімається над егоїзмом. Любов стає тепер турботою про іншу людину. Вона не шукає більше себе – занурену у п'янкість щастя. Навпаки, вона шукає добра для улюбленої істоти: вона стає зреченням, вона готова на самопожертву, вона шукає її. Поняття "агаба" становить аспект розвитку любові до вищого рівня, її глибинного очищення, її самовизначення в подвійному сенсі: в сенсі ексклюзивного характеру – "тільки ця особливо" – і в сенсі "назавжди". Любов передбачає повноту у всіх її вимірах, у тому числі у вимірі часу. Так любов є "екстазом", але це екстаз не в сенсі миттєвого сп'яніння, а екстаз як шлях, як постійний вихід, що веде від замкнутості в собі до дарування самого себе і – таким чином – до відкриття самого себе і навіть більше – до відкриття Бога" [2; 11–12].

Що ж до грецького тексту Біблії (Септуагінти), то варто підкреслити, що з чотирьох відомих (класичних) давньоєврейських "понять любові" в ній присутні головним чином лише два – це агапе і філія, ерос – зустрічається двічі, при тому лише в Старому Заповіті (Притч. 4:6 та Премудрості Соломона 3:9; 6:18 – В.Т.) [2; 8].

На думку французьких дослідників, щоб перекласти гебрейське *ʾāhēḇ*, яке вживається на позначення любові до Бога, християнські автори насамперед звертались до відносно нових слів: до грецького *ἀγάπη* (тоді як давнішим є *ἀγαπᾶν*), а не до *ἔρως* чи *φιλία*, або до латинського *caritas*, а не *amor*. У латині вони навіть ввели новотвір *dilectio*, утворений від давнішого дієслова *diligere* [1; 456].

Проте ми не можемо погодитися з даним поглядом, оскільки "агапічний словник" (алюзія на поняття П. Флоренського "філічний словник") сягає своїх коренів ще давньогрецьких поем Гомера та Гесіода.

У Септуагінті поняттям "агапе" позначається виключно будь-який різновид любові: до ближнього, до ворога, до особи протилежної статі, до Бога. На нашу думку, це можна пояснити тим, що перекладачі Біблії з єврейської на давньогрецьку вбачали в любові виключно не стільки пристрасне начало, скільки духовне, глибинне. Вони розглядали любов вже з теологічного боку, а з релігійної точки зору, як нам відомо, любов – це безпосередній дар Божий, а отже є саме розумним (мудрим) феноменом.

Варто взагалі відзначити, що Септуагінта сама по собі була надзвичайно важливим внеском іудаїзму в формування західної культури. І вона була не єдиним, а одним з цілого ряду перекладів, виконаних в III-II ст. до н.е. Для їх вивчення потрібно ознайомитися не тільки з різними книгами Біблії, але і з окремими літературними фрагментами цих книг, де знайшла відображення та чи інша техніка перекладу. На думку деяких дослідників, відбулася певна семітизація грецької мови, а на думку інших, навпаки, в священні тексти євреїв проник грецький дух. Існує і така точка зору, що перед нами тут щось більше, ніж переклад, а саме "теологічний коментар" і навіть "автономний літературний твір, що склалося навколо нового сузір'я смислів, властивих лише грецькій системі мислення" [5; 212].

На думку В. Кришмарел, "внаслідок такого біблійного контексту, це призвело до того, що у наукових дослідженнях стверджується думка про християнську (патристичну) традицію філософування, яка любов зводить лише до агапе, милосердної любові" [4; 110]. Проте, інший український дослідник О. Шаталович у кандидатській дисертації на тему "Етико-сотеціологічний контекст ідеї еросу у православної релігійно-філософській традиції", наголошує, що у зв'язку з незначною частотою термінологічного використання ідеї еросу в Біблії, необхідним стає скористатися структурним методом. Через це у Священному Писанні "ерос" більш представлений контекстуальними синонімами *ἐπιθυμητός* (жадання) та *πάθος* (томління), які складають аналогічну до "еросу" семіотичну структуру [7; 6]. Така традиція вживання контекстуальних синонімів поняття "еросу" (та самого слова) була продовжена східною святоотецькою традицією.

Як ми бачили, для перекладу гебрейського слова *ʾāhēḇ*, Сімдесят послугоувалися трьома дієсловами: *ἔρω* (*ἔρως*), *φιλῆν* (*φιλία*) та *ἀγαπῆν*, – але надавали перевагу останньому безперечно тому, що воно мало зазвичай менш визначений сенс і було придатним для семантичних нововведень, які б відповідали сильнішому та глибшому значенню гебрейського *ʾāhēḇ*. Як зазначено в "Theologisches Wörterbuch" Г. Кіттеля у статті *ἀγαπῆν*: "Це старе гебрейське слово *ʾāhēḇ* надало невиразному грецькому слову свого багатого, але такого точного сенсу (...). Ціла група слів, споріднених із *ἀγαπᾶν*, набула нового значення завдяки перекладу Старого Завіту" [1; 458].

"Іменник *ἔρως* і дієслово *ἔρω*, зазначає італійський дослідник А. Мілано, спочатку не були біблійними і не тільки тому, що це грецькі, а не єврейські слова, а й тому, що вони мали сильний язичницький присмак (контекст – В.Т.). Разом з іншими словами з тим самим коренем їх свідомо виключали з грецького перекладу Біблії. У Новому Завіті таких винятків немає, і це, звичайно, важливо. Як і перекладачі Біблії на грецьку мову, так і автори Нового Завіту знали про "ерос", але відмовилися змішувати його з тим, що про нього думали і як його переживали інші. Для них існували Бог Ізраїлю (який відкрив Себе тепер як Бог Ісуса Христа) і людина в певних історичних умовах. Вони суттєво відрізняються, але парадоксальним чином з'єднані за допомогою вільного акту творення і найвищої події спасіння.

Тому до еротики, яка панувала в будинках, на вулицях, в храмах в театрах, в термах, в лупанаріях середземноморського світу, послідовники Ісуса повернулися спиною. Це була принципова відмова, що проявилася навіть у лінгвістичній забороні: в мові Септуагінти (тобто Старого Завіту грецькою) і в мові новонавернених, які писали (і слухали) Новий Завіт, язичницький словник еротики був відгороджений стіною мовчання. Потрібно правильно зрозуміти внутрішню необхідність для авторів Нового Завіту думати і говорити про любов у всіх її формах, в тому числі про ерос, на основі їх власних настанов: прямого безкомпромісного протистояння як язичницькій практиці еросу у повсякденному житті і в езотеричних містерій, так і язичницького тлумачення еротики – народним в міфології і витонченим в філософії, особливо в епікурействі, але також і в платонізмі. Вони знали, що мають справу з ворогом – язичницьким Еросом, знали, який він підступний, і тому повинні були, уникаючи його, змусити його замовкнути" [5; 209, 213].

Тому як ми бачимо переклад є не лише питанням філологічним, але й світоглядним, філософським, богословським. В залежності від застосування тієї чи іншої лексеми любові давньогрецького словника створювалося певна світоглядна настанова розуміння даного феномену не лише в період перекладу, але й на багато століть вперед.

Що стосується Вульгати, то "згодом християнські латиномовні автори мали поставити перед собою питання, як перекласти слово *ἀγάπη*, вживане в Септуагінті та в текстах Нового Завіту. Тодішня латинська мова на позначення дії любові мала два дієслова: *amare* (у широкому значенні як любовної пристрасності, так і безкорисливого афекту) та *diligere*, а також два іменники: *amor* та *caritas*. Слово *caritas*, на яке часто натрапляємо у Цицерона і яке мало виняткову долю в Писанні та християнській теології, походить від *carus* "дорогий", що має подвійне значення: те, про що "піклуються" (*chérit*), та те, що "має велику ціну" – звідки у французькій мові наявна близькість між словами *charité* "милосердя" та *cherté* "дороговизна". *Caritas* додає до значення *amor* значення пошани та поваги, як ми це бачимо, наприклад, у Сенеки й насамперед у Цицерона. Для останнього *amor* означає почуття, яке мають одне до одного подружжя чи брати, а також батьки до дітей, але вживання *caritas* вважається більш бажаним, коли йдеться про любов до богів, батьківщини, батьків, вищих людей чи до людства, зокрема, у виразі *caritas generis humani* "любов до роду людського" (*De finibus* V, 23, 65)".

Таким чином, висвітливши особливості специфіки біблійного перекладу любові у Біблії на івриті, Септуагінті та Вульгати, можна зробити наступні висновки:

1. Майже повне уникнення концепту "ерос" у Септуагінті пов'язано не з нівелюванням феномену еротичного, пристрасного як такої. Це обумовлено протистоянням двох світоглядів – старозавітного та язичницького, сакрального та профанного, духовного та світського (мирського).

2. Необхідно відзначити, що окрім класичних "слів любові" у Септуагінті доволі широко представлені лексеми з контекстуальним значенням любові. Даний факт підтверджує те, що перекладачі розуміли те, що не можна все зводити до агапе як такої.

3. Універсализація агапе у тексті Септуагінти пов'язана з тим, що у будь-якому прояві любові, від найбільш високого, трансцендентного, до найбільш земного інтимного – в основі Божественна присутність, Його дар тій чи іншій особистості у житті.

Список використаних джерел:

1. Баладье Ж., Бютген Ф., Оврей-Ассея К., Кассен Б. Любити / Європейський словник філософій / Пер. з франц. В.Артюха; за ред. А. Васильченка та А.Баумейстера. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – Т. 1. – С.451-463.
2. Бенедикт XVI. Бог є Любов / Папа Римський Бенедикт XVI. – Львів: Вид-во "Місіонер", 2008. – 58 с.
3. Кассен Б. Вступне слово / Б. Кассен Європейський словник філософій. Т.1. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009.
4. Кришмарел В.Ю. Теоретико-методологічні аспекти дослідження понять "смерть" та любов: Рук. дис. ... кандидата філос. наук: 09.00.11 / В. Ю. Кришмарел. – К.: КНУ імені Т.Г. Шевченка, 2010. – 189 с.
5. Милано А. Жінщина и любов в Библии. Эрос, агапа, личность /А. Милано; под ред. М. Талалая; пер. с итал. А. Бакулова, М. Талалая. – СПб.: Алетейя, 2011. – 344 с.
6. Полная симфония на канонические книги Священного Писания. – СПб.: Христианское общество "Библия для всех", 2006. – 2569 с.
7. Шаталович О.М. Етико-соціологічна концепція еросу в православній релігійно-філософській традиції: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. спец. 09.00.05 – "історія філософії" / О.М. Шаталович. –Дніпропетровськ: Дніпропетровський національний університет ім. Олеса Гончара, 2009. – 18 с.

Р.Х. Халіков, канд. філос. наук

Український інститут стратегій глобального розвитку та адаптації, Київ

ЧОМУ РЕЛІГІЙНІ ІДЕОЛОГІЇ ТАКІ УСПІШНІ В ХХІ СТОЛІТТІ

Друге десятиліття ХХІ ст. ознаменоване потужним успіхом ідеологій, що орієнтуються на релігійні та навколорелігійні (часто їх називають "традиційними") цінності. Найчастіше йдеться не про релігійні рухи, принаймні не про класичні релігійні традиції, а про зовсім нове явище, яке мобілізує прихильників на політичну боротьбу під прапорами звичних релігійних символів і релігійної риторики. Є кілька чинників, які стали основою успіху таких ідеологій:

1. Релігійні приписи мають апріорний, абсолютний характер і є обов'язковими до виконання. Якщо цінності світської етики похідні від міжлюдського консенсусу, зосереджені навколо комфортного і стабільного співіснування, то релігійні цінності даровані згори, і не справа людини обговорювати їх або пропонувати альтернативу в рамках традиції. Відповідно, і ціна питання набагато вище – не комфорт і не побудова суспільного добробуту, а порятунок душі та світу, підготовка до кінця світу, а іноді і його наближення. Такі високі і незаперечні ідеали мобілізують прихильників набагато ефективніше за просту світську ідеологію, тим більше таку нудну як демократія, ліберальні права і суспільство загального добробуту.

2. Більшість – якщо не всі – релігій принципів ексклюзивістські в плані світогляду, тобто вища реалізація передбачається, перш за все, в рамках своєї традиції, навіть якщо якась цінність визнається і за іншими. І що дуже важливо, навіть ліберальний світський Захід визнає за релігією це право, позначаючи його як свободу совісті. Там, де від політичних ідеологій вимагають толерантності, релігійні ідеології мають повне право вважати себе абсолютно вірними і відкрито проповідувати це. Навіть до держави, яка схильна до релігійної ідеології як офіційної, відносяться в світовому співтоваристві з дещо більшою толерантністю, ніж до світської чи атеїстичної тоталітарної держави.

Популісти, що входять до парламентів усієї планети останніми роками, якщо вони хочуть отримати політичну владу в окремому регіоні (в межах держави чи внаслідок експансії за її кордони), мають переконати своїх прибічників у принциповій альтернативності власного проекту західному лібералізму. Найчастіше таке протиставлення робиться не з прицілом на iPhone чи McDonalds, а на ціннісне протистояння.

Ідеологія може бути цікава тим, що вона не підлаштовується під цінності секулярного Заходу, а пропонує власний фундамент. Саме на рівні фундаментальних орієнтирів модерні і не-модерні цінності по-справжньому різняться, адже рівень побутових рецептів часто пропонує майже ідентичні алгоритми поведінки (не вбивай, не кради, не ображай слабких, чисти зуби тощо). Фундаментальний рівень в основі кожного альтернативного ціннісного проекту пов'язаний, перш за все, з релігійними джерелами тієї чи іншої культури. Звідси і беруться на озброєння ідеологіями, альтернативними західному секулярному проекту, православні, ісламські, конфуціанські і інші фундаменти. Усунувши протестантсько-католицьку праоснову західних цінностей, можна, по-перше, безболісно усунути і непотрібні побутові норми, запропоновані західним світом, від яких важко відмовитися в силу їх комфортності (як-то толерантність до окремих груп людей, перевага індивідуальних інтересів над колективними тощо). По-друге, саме заміна глибинного рівня дозволяє створити цілісну ідеологію, здатну на рівних конкурувати із західною. Втім, сьогодні можна говорити, переважно, про короткотермінові тактичні перемоги озброєних релігійними гаслами ідеологій у питанні мобілізації прихильників, але час покаже, наскільки вони можуть створити довготермінову альтернативу секулярному західному проекту.

Бехешті Монфаред Лайа Садат, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ
hesamsama@yahoo.com

ІСЛАМСЬКА ФІЛОСОФІЯ І ІРФАН У СПІВІДНОШЕННІ З КОРАНОМ І ЛЮДИНОЮ

Аналізуючи ісламську філософію і ірфан в соотношении с Кораном и человеком, в данном исследовании предпринята попытка распознать независимую и исключительную идентичность Священного Корана в противовес всего, что является человеческим и субъектно-ориентированным взглядом на Коран, что, выражаясь следовательно кораническим принципам, характеризуется независимостью, не имеет в качестве посредника гуманизм и субъективизм. Коран – это Священная Книга посланная ее Пророку. Она выступает в роли хорошего связующего для людей, а ее Посланник находясь в полном благоговении и слушает.

В Коране сказано: "Мы уже ниспослали вам Писание, в котором содержится напоминание о вас" (Тафсир ас-Саади, сура Аль-Анбийя', аят 10). То есть сам Всевышний ниспослал нам Священное Письмо, в котором вмещено упоминание о нас самих. Тогда почему не размышляете?

Как вы можете наблюдать, в Коране повсеместно речь идет о человеке, но никак не о другом существе. Наряду с этим, раскрывается и сам вопрос соответствия высказываемого действительности, который также изначально связан с человеком. Человек, анализируя Хак- соответствие высказываемого действительности, не может не обратить внимание на изучение самого себя. Каждый человек исповедующий ислам, или сторонник другой религии, – все они связаны с указанным аятом, поскольку должны отыскать упоминания о самих себе в Коране.

Отыскать упоминание в Коране означает, что Священная Книга меняет человека, насыщая его жизнь истиной. Упоминание в этом аспекте воспринимается именно в этом значении. Существует повествование одного вора, по имени Фазиль, совершившего вторжение в чужой дом поздней ночью с целью воровства, услышавшего в том доме чтение аятов Корана ("Разве не пришло время для того, чтобы сердца верующих мирились при упоминании Аллаха" – Тафсир ас-Саади, сура Аль-Хадид, аят 16), изменили его жизнь, сделав его известным исламским философом. Таким образом, можно сделать вывод, что Священный Коран полон различных аятов, способных достучаться до разных людей: каждый может найти нечто, касающееся лично его в этой Книге.

Сам Коран призывает и называет своего Пророка. Он слушает, потому что слышит других. Слушает слово, что соответствует действительности. Слушает других, не судя. Признает его, не пытаясь навязать свои взгляды. Он слышит слово Хак (высказываемое соответствует действительности). Для культуры, в которой отсутствует связующее для того, чтобы слышать слова иных, тогда и слова о свободе в таком обществе не имеют смысла. В обществе, где у людей нет способности слышать друг друга, нет пространства для жизни.

С точки зрения Корана человек тогда достигает совершенства, когда сможет научиться слышать других. Источником свободы, согласно Корану, считается умение слышать и слушать. Дабы доказать это, считаем необходимым уделить больше внимания изучению исламской философии и ирфана, понятия откровения и мышления, чтобы найти путь к пониманию Корана.

НАШІ АВТОРИ

Вербицький Володимир Володимирович – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Горбань Річард Анатолійович – кандидат філософських наук, доцент, в. о. професора Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв (Україна, Косів)

Дубініна Віра Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і суспільних наук ВДНЗУ "Українська медична стоматологічна академія" (Україна, Полтава)

Жаназарова Зауре Жолдасбековна – доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології та соціальної роботи КазНУ імені аль-Фарабі (Казахстан, Алмати)

Запорожець Вікторія Анатоліївна – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Козар Катерина Вадимівна – студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Кондратьєва Ірина Владиславівна – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Конотоп Людмила Григорівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Костенко Анастасія Михайлівна – кандидат філософських наук, викладач кафедри соціальної філософії і філософії освіти Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова (Україна, Київ)

Матюх Тамара Миколаївна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (Україна, Рівне)

Нетецька Євгенія Валеріївна – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Новенченко Олеся Юріївна – магістрант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Нурбекова Жанар Абаевна – доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології та соціальної роботи КазНУ імені аль-Фарабі (Казахстан, Алмати)

Рик Микола Сергійович – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Савчук Руслан Олександрович – аспірант Київської духовної академії (Україна, Київ)

Стефанов Сергій Дмитрович – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Стрелкова Юлія Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри рекламного бізнесу Інституту реклами МАУП (Україна, Київ)

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(10)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 9,4. Наклад 300. Зам. № 218-8603.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл14.
Підписано до друку 02.04.18

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02