

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# **ДНІ НАУКИ**

## **ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010**

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)**

**МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ**

**ЧАСТИНА VII**



**Редакційна колегія:** **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відповідальний секретар); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку  
вченою радою філософського факультету  
(протокол № 6 від 29 березня 2010 року)*

Дні науки філософського факультету – 2010 : Міжнародна наукова конференція (21–22 квітня 2010 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010. – Ч. VII. – 195 с.

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

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

---

---

**Секція**  
**"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ**  
**ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"**

---

---

**Підсекція**  
**"ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

*Г.Б. Бук, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ\**  
*ani4ka2212@ukr.net*

**ПРОБЛЕМА МУЧЕНИЦТВА В ХРИСТІЯНСЬКОМУ АНАХОРЕТСТВІ**

В перші століття в християнському світі простежуються відтинки самітництва в формі мучеництва.

Мученики – у католицизмі і православ'ї особи, що зазнали жорстоких мук і загинули від рук гонителів християн, але не відмовилися від своєї віри [Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного та проф. Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 206].

Історія вживання і смислового навантаження цього терміну розпочинається від грецького слова *μάρτυς*, що означає свідок. В цьому значенні це слово спершу відносилось до апостолів як свідків життя і воскресіння Христа. З'явившись апостолам після свого воскресіння, Христос говорить: "Та ви приймете силу, як Дух святий злине на вас, і Моїми ви свідками (*μάρτυρες*) будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії, та аж до останнього краю землі" (Діяння Апостолів 1:8) [Біблія або Книги священного писання Старого й Нового Заповіту. – К., 2002].

З розповсюдженням гонінь на християн цей дар свідчення приписується переважно мученикам, які своєю добровільною смертю за віру засвідчили її істинність і силу даної їм благодаті. З того часу слово *μάρτυς* в основному починають застосовувати до мучеників.

У ранній період саме мучеництво більш усього сприяє розповсюдженню Церкви, і в цьому плані воно також виступає як продовження апостольського служіння. Перше поширення церковної спільноти пов'язане з мучеництвом св. Стефана (Діяння 7 і далі), цим мучеництвом було підготовлене і навернення апостола Павла (Діяння 20-22) [Там само]. Одинадцять з дванадцяти апостолів (крім апостола Івана Богослова) закінчили життя мученицьким подвигом. І надалі аж до Міланського едикту 313 р. мучеництво як сильне свід-

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Мозгова Н.Г.

чення віри було однією з основ розповсюдження християнства. За словами Тертуліана, кров християн була тим сім'ям, з якого виростала віра.

Отже, перші мученики з'являються ще в апостольський період. Їх мучеництво було результатом переслідувань з боку юдеїв, що дивилися на християн як на небезпечну секту і обвинувачували їх у богохульстві. У Новому Завіті міститься декілька свідочств про мучеників, потерпілих від цих гонінь.

Окрім вже згаданого мучеництва святого Стефана, тут мовиться, наприклад, про Антипу, "вірного свідка" Божого, убитого в Пергамі (Апокаліпсис 2, 13) [Там само]. Римські власті в цей початковий період християн не переслідують, не відрізняючи їх від юдеїв (а юдаїзм був у Римі дозволеною – лат. *licita* – релігією). Так, юдеї в декількох випадках намагалися передати засудити апостола, оскільки розглядали звинувачення, що висувались проти нього, як релігійні суперечки усередині юдаїзму, в які вони не бажали втручатися (Діяння 18: 12-17; 23: 26-29; 26: 30-31) [Там само].

Проте, мучеництво хоча й увібрало нотки усамітнення, ще не є формою чернецтва.

*І.В. Богдановський, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ  
peggy@ukr.net*

## **ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ПОБУДОВИ ТИПОЛОГІЗАЦІЇ НЕТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ**

Масове розповсюдження нетрадиційних релігійних організацій (далі НРО) у другій половині ХХ ст. поставило перед дослідниками проблему вироблення універсальної методології й типології для аналізу феномену нетрадиційної релігійності. Слід підкреслити неоднозначність існуючих дослідницьких підходів до вивчення НРО. Поляризація думок зумовлена відмінністю методик дослідження діяльності НРО, суперечливістю та новизною досліджуваного феномену, а також конфесійними і політичними переконаннями ряду дослідників.

Конфесійно орієнтовані автори, створюючи типології НРО, виходять з практично-місіонерських цілей. Тобто в цьому випадку питання вирішується через призму ставлення до релігійних конкурентів, а не через пошук об'єктивних критеріїв типологізації цього специфічного релігійного феномену. Можна стверджувати, що конфесійний підхід до типологізації та класифікації НРО є необ'єктивним, оскільки у ньому не враховуються унікальні риси кожного нетрадиційного релігійного руху і соціальні аспекти їх діяльності. В найбільш поширених варіантах конфесійних типологізацій НРО останні співвідносяться з початковою релігійною традицією, до якої, з погляду дослідників, вони тяжіють. Наприклад, Т.Гандоу і Г.Чернер виділяють чотири групи НРО: неоіндуїстські рухи різних гур, синкретично-спірітуалістські й етичні новоутворення, світоглядно-терапевтичні групи і "молодіжні релігії" з християнським підтекстом. Д.Макдауелл і Д.Стюарт також поділяють НРО на чотири групи: західні, східні, культу "Нового Часу" і групи, що стоять на порозі змін.

Схожі типологізації створюють і сучасні вітчизняні православні антикультисти, які, у свою чергу, можуть віднести до НРО (які вони називають "сектами" і "ересями") разом із Білим Братством, і католиків, і послідовників найбільших протестантських церков, наприклад, адвентистів, баптистів та п'ятидесятників.

Але існують типологізації іншого роду, автори яких більш об'єктивно підходять до аналізу поставленої проблеми, дотримуючись нейтральних понять і термінів. Грунтуючись на принципах емпіризму, об'єктивності й нейтральності в оцінках, представники феноменології релігії ставлять своїми завданням вивчення форм, структур й елементів різних релігій, виявляючи логіку релігійних понять та відчуттів. Такий підхід дозволяє на основі вироблення загальної напрямку історичних досліджень релігійних феноменів зрозуміти й нетрадиційні релігійні явища.

Один із головних представників феноменології релігії П.Бергер наголошував, що сам термін "феноменологія" слід розуміти як метод дослідження феномену таким, яким він явлений у людському досвіді, не піднімаючи питання про остаточний його статус у реальності. Феноменологічний метод дослідження НРО містить дескриптивну й типологічну їх характеристику. Представники дескриптивної феноменології приділяють увагу, насамперед, систематизації нетрадиційних релігійних феноменів, підкреслюючи свою прихильність до історичного підходу щодо їх вивчення. Типологічна феноменологія, виявляючи і вивчаючи різні типи релігії, тлумачить феноменологію релігії як систематичне вивчення форм релігії й як розділ релігієзнавства, в якому класифікуються та систематично досліджуються релігійні поняття, ритуали, міфологічні традиції з морфологічно-типологічного погляду. На думку представника типологічної феноменології М.Еліаде, релігійний феноменолог не зобов'язаний вивчати релігійні явища в їх історичному контексті, а повинен класифікувати й типологізувати релігійні феномени незалежно від часу та місця їх виникнення й розвитку, а потім показати фундаментальну єдність феноменів одного і того ж типу.

Разом із тим феноменологічний метод містить недоліки, наприклад, він може призводити до інтелектуальної плутанини. Часто гіпотези, які висуваються його прихильниками, не сприяють розумінню релігійних явищ і не пояснюють їх. Тому для кращого розуміння нетрадиційної релігійності, на думку О.М.Краснікова та ін. вчених, наукове релігієзнавство слід доповнити методологічними принципами герменевтики, що включають в себе інтелектуальну й емоційну обдарованість інтерпретатора, володіння ним відчуттям релігії. Тоді релігієзнавство стає не лише наукою, але й мистецтвом розуміння релігії.

Використовуючи методи феноменології та герменевтики, Є.Г.Балагушкін, П.С.Гуревич, Б.З.Фаліков, В.Б.Яшин та ін. дослідники виділили чотири основні ознаки характерні для НРО: часову, віросповідну, організаційну і вікову. Крім того, вони визначили, що основними критеріями для типологізації НРО є: об'єктивність дослідження, з урахуванням як загальних, так і особливих їх рис; систематизація та історичне дослідження нетрадиційних релігій і демонстрація динаміки релігійного життя. Такий підхід виявився досить плідним для розробки типологізації НРО. Наприклад, у запропонованій Б.З.Фаліковим

типологізації НРО, вони поділяються на чотири типи. Це, по-перше, релігійні об'єднання, імпортовані з інших культурних ареалів. До другого типу дослідник відносить НРО, які виникли в результаті подрібнення традиції. Третій тип – рухи, які вийшли із західної окультної традиції. Четвертий тип – синкретичні рухи, що складаються з перерахованих вище компонентів. В.Б.Яшин запропонував розділити НРО на три великі групи: реформаторські, що вважають своїм завданням радикальне перетворення суспільства й тому перебувають із державою в непримиренній конфронтації; ескапічні, які пропагують відхід від суспільства й держави в містичні індивідуальні осяяння або ізольовані комуни; інтегровані в суспільство, що пропонують своїм адептам підвищення особистого статусу і соціальну адаптацію за допомогою розвитку паранормальних здібностей та позбавлення від психологічних проблем.

Хоча кожна з наведених типологізацій містить важливі підходи до розуміння такого складного явища як нетрадиційні релігії, практично всі вони є спірними, їх складно узгоджувати одну з одною. Відсутність загальноновизначеної типології можна пояснити труднощами, з якими стикаються дослідники нетрадиційних релігій при виділенні їх сутнісних ознак – різноманітних віровчень, способів їх функціонування й ставлення до світу. Проте, залежно від цілей, які ставить перед собою дослідник нетрадиційних релігій, будь-яка з існуючих типологій може виявитися ефективною.

*Л.А. Виговський, д-р філос. наук, проф., ХУУП, Хмельницький*  
*Т.В. Виговська, канд. біол. наук, доц., ХУУП, Хмельницький*

## **ХРИСТІЯНСЬКА ЦЕРКВА ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ**

Одним із суттєвих факторів формування громадянського суспільства в Україні виступає така соціальна інституція як церква. Як показала історія, вона може серйозно гальмувати такий процес або, навпаки, суттєво його прискорювати. Більш того, вона не може бути осторонь цього процесу, оскільки сама виступає важливою складовою частиною громадянського суспільства.

Варто відмітити, що нині християнські церкви переосмислюють свою суспільну роль в соціумі, форми і методи її реалізації. І, як свідчить практика, поки що однозначної відповіді вони не дають. Так, наприклад, в керівництві православної церкви по цьому питанні є розмежування. В принципі воно проходить по лінії, яка умовно поділяє клір на "консерваторів" та "лібералів". Перші, побоюючись, що церква, беручи активну участь у світському житті, втратить свою ідентичність, стоять на позиції збереження літургіко-історичної спадщини. "Ліберали", навпаки, визнають потребу в постійному оновленні форм і методів церковного життя, постійного діалогу з "зовнішнім" світом і ставлять собі завдання про перетворення всієї повноти суспільного життя на засадах християнських цінностей. Хоч нині серед християнських богословів під впливом реального життя набуває поширення думка про те, що "церква повинна цілком серйозно прийняти секулярну сферу й довести,

що християнське служіння можливе й необхідне і в ній, а не тільки в монастирі чи в парафії" [Суспільна доктрина церкви: збірник статей. – Л.: Свічадо, 1998. – С. 183]. Такий підхід можливий на засадах переосмислення сутності самої людини. Тепер вона вже розглядається як суб'єкт, осереддя та мета суспільства, що вимагає шанувати її разом із її універсальними та невід'ємними "людськими правами". Через те відбувається переосмислення змісту і форм суспільної діяльності віруючих. Реакцією на питання щодо місця і ролі церкви у сучасному суспільному житті стали соціальні доктрини, соціальні вчення християнських церков. Вони відображають погляди і настанови церкви не лише щодо особистої поведінки віруючих, але й з при вроду обов'язків християнина щодо суспільства в цілому, тобто його соціальної відповідальності. Виходячи з релігійного уявлення про людину та її гідність, соціальна доктрина покликана дати основні методологічні принципи, які орієнтуватимуть віруючих як громадян у їхніх соціально-політичних поглядах.

Сьогодні християнські конфесії вважають своїм обов'язком виступати на захист прав і свобод громадян у випадках, коли владні структури своїми діями зумовлюють погіршення соціально-економічного положення віруючих та інших громадян, або вдавалися до обмеження задекларованих конституційних прав та свобод особистості. Той факт, що "місія церкви є духовного порядку, насправді не протиставляє її світові. Надія на вічне спасіння та змагання (діяльне прагнення) до підтримки людей – це різні речі, і варто це пам'ятати, однак вони не роздільні, адже саме на землі, в історії, в конкретних умовах життя кожна людина готує, вирішує і наперед переживає свою вічну долю. Несправедливість, визиск, нещастя, які в межах суспільства нерідко консолідується у справжні "структури гріха", є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснити своє покликання" [Там само. – С.15].

Очевидно, що ефективна реалізація позитивного потенціалу церкви на процес формування та становлення громадянського суспільства можлива при гармонізації її зусиль з зусиллями самого суспільства та держави. У цьому плані варто нагадати, що у світовій практиці історично склалося фактично три базові моделі відносин між державою і церквою – сепараційна, коопераційна та протекціоністська (патерналістська). Перша передбачає безумовне відокремлення церкви від держави. У цій ситуації сфери діяльності церкви та держави жорстко розмежовані. Остання законодавчо забезпечує звужене поле діяльності релігійних організацій та здійснює контроль за їх роботою в сферах суспільного життя. Друга модель передбачає співпрацю церкви та держави, участь релігійних організацій в реалізації соціальних, культурних, освітніх та інших програмах, що фінансуються державою. Це створює досить широке поле для діяльності церкви. І остання – третя модель передбачає відкриту підтримку церкви державою, в тому числі і фінансову. У цьому випадку церква практично перетворюється на політичний інститут підтримки діючих владних структур і аж ніяк не може бути до них опозиційною. Зрозуміло, що саме друга модель – коопераційна – створює оптимальні можливості участі церкви в процесі формування та розвитку засад громадянського суспільства.

Зрозуміло, що церква як частина суспільства, як специфічна структурна складова громадянського суспільства не може стояти осторонь тих процесів, котрі відбуваються в державі. Через те для кожної з існуючих в Україні церков сьогодні є актуальною проблема її самовизначення щодо присутності у процесі становлення і розвитку громадянського суспільства в нашій країні. В цьому плані потрібно відзначити зусилля римо-католицької церкви, котра намагається своїх віруючих зробити повноправними учасниками процесу управління державою, здійснює пошук нових і повніших форм участі в громадському житті громадян-християн та нехристиян. "життя демократії, – зазначають її ієрархи, – не може бути ефективним без активної, відповідальної та щирої участі кожного з нас" [*Йозеф Кардинал Ратцінгер, Тарнісіо Бертоне*. Миряни і політика. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті // Арка. – 2003. – № 7 (65). –С. 4-5]. Такий підхід був узаконений рішеннями другого ватиканського собору. В його документах, зокрема, зазначено, що "миряни не повинні відмовлятися від участі в громадському житті, в економічній, соціальній, законодавчій, адміністративній та культурній сферах, маючи на меті на особистому та державно-му рівні пропагувати суспільне благо" [Там само].

Таким чином, християнські церкви виступають суттєвим фактором демократизації життя суспільства на засадах релігійних цінностей, формують соціально активну позицію віруючих у справі відстоювання ними своїх громадянських прав, що в кінцевому підсумку прямо слугує інтересам формування і розвитку структури громадянського суспільства в Україні.

***І.В. Волошин, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси\****

### **РЕЛІГІЙНІ ЗАСАДИ ФРАНКОВОГО ЄВРЕЌЗНАВСТВА (на матеріалах праці "Семітизм і антисемітизм у Галичині")**

Коли кажуть "єврейське питання" в інтелектуальному просторі сучасної України, фактично мають на увазі проблему подолання настороженого, а подекуди й ворожого ставлення до єврейства, як такого. Від часів Російської та Австро-Угорської імперій, в яких існувала офіційна практика нацьковування одних народів на інших, а також – шельмування окремих народів, з огляду на негативне ставлення до єврейства українського селянства і т.п. явища, існує стереотип, що євреї, які за релігією є іудеями, активно сприяли стримуванню національних, політичних, економічних і культурних процесів інших народів. У Росії у зв'язку з цим було вчинено навіть не один єврейський погром. Інколи антагоністичне ставлення відчували євреї і в Україні. Єврейському питанню на галицьких теренах свого часу значну увагу приділив відомий український мислитель Іван Франко. Нас цікавить, якою була власне релігієзнавча база його думок.

Як відомо, Франко вважав, що релігія – це суспільно-історичне явище, яке тісно кореспондується з культурою, з традиціями і психологією окремих

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Марченко О.В.



народів. Водночас він виступав за визнання релігійної своєрідності всіх народів, і відтак – за релігійну терпимість. У 1887 р., аналізуючи серію статей, присвячених "єврейському питанню" й опублікованих на сторінках журналу "Przeładu Społecznego" на початку другої половини 1880-х рр., він писав: "Про жодне гноблення, про жоден визиск, про жодну апостазію чи то релігійну, чи національну, чи яку іншу в наших ідеалах нема ані мови. Жодна релігія, жодне переконання, жодна раса і жодна народність не були й не можуть бути предметом нашої ненависті. Таким предметом були й лишається на все тільки всякий утиск, усякий визиск і всяка облуда" [Франко І. Семітизм і антисемітизм у Галичині // Франко І.Я. Мозаїка: із творів, що не ввійшли до Зібр. тв. у 50 т. / Упоряд. З.Т. Франко, М.Г. Василенко; Худож. оформл. І.Б. Шутурми. – Л.: Каменярь, 2002. – С. 315].

З іншого боку, Франко погоджувався з тими дослідниками, які відзначали, що "тип єврейський пересічно сильніший у боротьбі за існування, але морально стоїть нижче від неєврейського, має більше бистроти та витривалості, але також більше зарозумілості, амбіції та безсовісності" [Там само]. Спонуки до цього мислитель бачив не стільки в індивідуальних характеристиках єврейства, скільки у "племінній лучності євреїв", у релігійній основі їхньої суспільної організації – кагалів. Франко вважав, що у євреїв, як, можливо, ні в якого іншого народу, економічні інтереси тісно пов'язані з віросповідними. Крайній внутрішній лобізм цих переплетених інтересів призвів навіть до того, що самі євреї національно-релігійну рівноправність стали трактувати як "право – могли за свої гроші купити, що їм подобається". Відтак виник конфлікт між трьома найбільшими народами в Галичині – поляками, українцями та євреями. Для перших двох "очевидною" була аморальна природа економічної поведінки євреїв, – і про це Іван Франко відзначає, як про замкненість їхніх критиків винятково на суспільно-економічній причині. Натомість самі євреї закидали полякам й українцям утиски на суспільно-конфесійному ґрунті. "Очевидно, що при такій різниці вихідних точок трудно дійти до порозуміння, тим більше, що в одних і в других для оцінки фактів інша етична міра" [Там само. – С. 318], – писав Франко.

Філософ не сприймав єврейської апологетичної критики політики Габсбургів у Галичині, критики ставлення поляків та українців до євреїв у цьому краї. Доктор Ліппе, який наголошував на спробі брутальної релігійної асиміляції євреїв в Австро-Угорщині, на думку Франка, перебільшував. Водночас Ліппе чомусь не згадував, в якому культурному та соціальному становищі перебувають євреї маленьких містечок Східної Галичини, а на якому – тутешні християни-українці. Франко погоджувався з тими дослідниками, які стверджували, що євреї не мали належного ступеня громадянської свідомості, тобто – не бажали інтегруватися до громадянства Австро-Угорської імперії і створили власну "державу в державі". Цей "сепаратизм" мислитель пояснював через потужний вплив іудаїзму на економічну (і політичну) етику євреїв. "Доходить навіть до того, – писав він, – що найтяжча релігійна клятва (хайрем) дуже часто буває вживана й надуживана в цілях чисто економічних" [Там само. – С. 324].

Разом з тим, зі статті "Семітизм і антисемітизм у Галичині" видно, що Франко був противником релігійної асиміляції євреїв, їхнього "перехрещення". Свою трибуну – "Przegląd Społeczny" – він назвав нерелігійною, не заангажованою, а радше такою, що лишає "релігію на боці як річ особистого переконання, наміряє підносити духа людського, допомагаючи до розвою науки та морального почуття" [Там само. – С. 326]. Мислитель вважав, що "всяке обстоювання на становищах чисто конфесійних та ортодоксійних може довести тільки до затемнення основних питань гуманності та до розбудження пристрастей" [Там само. – С. 327]. Франкові йшлося про інтеграцію єврейської людності до галицького суспільства на ґрунті спільного громадянства, тобто – спільних прав і обов'язків. Цей виважений підхід до єврейського питання високо оцінив відомий діаспорний дослідник Іван Лисяк-Рудницький [Лисяк-Рудницький І. Українські відповіді на єврейське питання // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. / Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 121]. По суті, йшлося про формування громадянського суспільства (політичної нації) на базі Австро-Угорської монархії.

Отже, є підстави стверджувати, що до вивчення релігійності євреїв Іван Франко підходив із позитивістського тлумачення релігії. Особливості конфесійного розвитку єврейства цікавила його переважно у плані корпоративної етики, що мала свої стабільні і достатньо очевидні вияви у ставленні до економічного та політичного життя, баченні місця єврейства у соціокультурному розвитку регіонів й людства в цілому.

***А.В. Денисенко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***  
*nrpmrmentor2@uets.net*

## **ПРИРОДА БІБЛІЙНОЇ МІФОЛОГІЇ НА ПІДСТАВІ КРИТИКИ ПРОЕКТУ "ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЇ" РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА**

Німецький теолог Рудольф Бультман/Rudolf Bultmann (1884-1976) відомий сьогодні насамперед розвитком ідеї "деміфологізації" Нового Заповіту, яка описує процес звільнення апостольської "керигми" (позачасового євангельського послання) від "міфу" (алегорій і конкретно-історичного контексту). Незважаючи на те, що Р. Бультман був ще й істориком, він все ж таки залишається найвидатнішим апологетом християнської звістки перед лицем сучасної "просвітницької" культури. Він не забутий нинішнім поколінням не тільки тому, що був теологом, а точніше – автором новітньої теологічної герменевтики Нового Заповіту, але також і за своє служіння проповідника, який говорив про християнство, звертаючись до "освічених людей, що нехтують релігією" [Ф. Шлеєрмахер. Речі о релігії к образованным людям ее презирающим. – СПб., 1994].

У своїй роботі "Ісус Христос і міфологія" Р. Бультман присвячує цілий розділ темі "Християнська звістка й сучасний світогляд", говорячи про те, що "деміфологізація" ні в якому разі не відкидає християнське послання (або Писання в цілому), але стверджує, що світогляд, що відбився в ній, належить епосі, що вже давно минула. "Мировоззрение, отразившееся в Писании ми-

фологічно і тому неприемлемо для сучасного людини, чье мышление сформировано естественными науками и потому немифологично. Современный человек постоянно пользуется достижениями техники, которые стали возможны благодаря развитию естественных наук. Заболев, современный человек прибегает к медицине, обращается к врачам. Если дело касается экономических или политических вопросов, он обращается к достижениям психологии, экономики или политической науки и т.д. Никто не рассчитывает на прямое вмешательство потусторонних сил" [*Бультман Р. Иисус Христос и міфологія // Избранное: Вера и понимание / За ред. Левит С.Я. – М., 2004. – С. 223*].

Так "примітивною міфологією" Р. Бультман називає християнське вірування у відкуплення Христом своєю кров'ю гріхів усіх людей. Як він сам висловлюється – такі вірування базуються на певних припущеннях, які сам інтерпретатор може й не усвідомлювати. Наприклад, відкидаючи міфологічне нашарування, можна із впевненістю сказати, що Новий Заповіт говорить про особистість Христа міфологічно. Зрештою Бультман закликає читача відмовитися від міфічної біблійної картини світу, закликаючи їх, по-перше, відкинути чисто міфологічну картину світу перших християн, пов'язану з архаїчною, а значить, застарілою, картиною світу, і, по-друге, розкрити екзистенціальний зміст міфологічних висловлювань, представивши їх сучасникові в зрозумілій йому формі.

Слід вважати, що Р. Бультман "став жертвою" наукового мислення епохи Просвітництва, що будувалась на експериментальному методі, який говорить про те, що все, що не є фактом – не є й істиною. Згідно теорії Р. Бультмана, сучасна людина вважає реальними лише ті явища або події, які можуть бути зрозумілі в рамках раціонального устрою Всесвіту. Він не визнає чудеса, тому для них немає місця в цьому порядку, який підпорядковується законам природи. Якщо ж відбувається що-небудь дивне, він не заспокоюється, поки не знайде цьому раціональне пояснення.

Відстоюючи перемогу наукової картини світу над міфічною, Р. Бультман не замислюється над тим, що сама вже наука є міфологічною по своїй природі. Так, наприклад, за словами А. Лосева, механіка Ньютона, заснована на міфології нігілізму, чому сприяло специфічне новоевропейське вчення про нескінченний прогрес суспільства й культури. Якщо "наука" намагається деміфологізувати/зруйнувати міф, то це ніщо інше, як спроба ще однієї міфології позмагатися з іншою [*Лосев А. Диалектика мифа. – М., 2008. – С. 47*].

Саме поняття наукового світогляду, є дискусійним, адже неможливо стверджувати, що абсолютно все буття можна представити через призму науки. Ще не прийшов час, коли наука могла би сказати своє останнє слово, тому що так звані наукові гіпотези й теорії неймовірними темпами змінюють одна іншу. Ще нещодавно класична механіка представляла собою об'єктивний опис картини світу, потім картина світу формувалася під впливом теорій Ейнштейна, а сьогодні вже під сумнів поставлені деякі висновки і самого А. Ейнштейна. Тому коріння світогляду завжди йдуть глибше наукового рівня – у міфологію.

Згідно Р. Бультману основна відмінність стародавньої/біблійної картини світу від сучасної полягає в розходженнях способу мислення: раніше він був

міфологічним, сьогодні – науковим. А. Лосєв приходиться до висновку, як мені здається, протилежному висновкам Р. Бульмана, говорячи про те, що "миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел", "миф не есть научное, и в частности примитивно-научное построение" [Там же. – С. 107]. Біблійна міфологія – це особлива форма мистецтва, спрямована за межі історії до позачасового ядра людського буття, що допомагає вирватися з хаотичного потоку випадкових подій і вловити відбиття самої суті реальності (цитата) Не слід вважати біблійний міф усього лише нижчою формою мислення (чи примітивним прообразом історії), яке у в сучасному раціональному світі можна відкинути через відсутність потреби в ній [Армстронг К. Краткая история. – М., 2005, – С. 16]. Міф – це жива реальність, а міфічне буття – це реальне буття [Лосєв А. Диалектика мифа. – М., 2008. – С. 95].

*Г.В. Йовка, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ  
novosadanna@gmail.com*

## КОНЦЕПТ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ ПСИХОАНАЛІЗУ

В сучасному суспільстві існує розмаїття релігієзнавчих концепцій, кожна з яких має право на самостійне існування, незважаючи на протилежність ідеологічних орієнтацій. Однак плюралістичність у поясненні релігії виходить з того, що релігія є важливим інститутом суспільства, сферою загальнолюдської культури, вплив якої на вирішення соціально-гуманітарних і моральних питань в даний час зростає. До найпоширеніших релігієзнавчих концепцій можна віднести: матеріалістичну, об'єктивно – і суб'єктивно-ідеалістичні, натуралістичну, соціологічну. До психологічного напрямку відносяться суб'єктивно-ідеалістична та натуралістична концепції релігії.

**Суб'єктивно-ідеалістична концепція релігії.** Початок суб'єктивістської традиції у теології пов'язується з вченням Ф. Шлеєрмахера (1768–1834 рр.). Він не заперечував існування надприродного джерела релігії. Однак центр релігійної проблеми переніс у сферу окремого індивіда і передусім у галузь його почуттів. Шлеєрмахер започаткував вивчення релігії як індивідуально-психологічного феномена, як певного стану людської свідомості та людських переживань.

Найбільш послідовно ця суб'єктивістська й ірраціоналістична лінія провадилася американським філософом-прагматистом У. Джеймсом (1842–1910 рр.). Релігія як "особистісне переживання" в інтерпретації У. Джеймса розглядається як внутрішній стан самовизначення людини, що розгортається як процес взаємодії релігійних почуттів, віри, уявлень, досвіду. Почуття, виражаючи переживання людини, посилюють чи послаблюють релігійну віру, яка, набуваючи певного душевного стану, "прагне" виразити себе в змісті, "оприсутнитись" в уявленні у вигляді ідеї чи образу. Їхня сенсожиттєва спрямованість найяскравіше проявляється в містичному досвіді, коли людина, виходячи за межі власного "Я", наповнює процес трансцендування особистісним началом. У. Джеймс вважав: "Релігійне життя людини в самих широких виразах можна визначити, як віру в існування невидимого порядку речей і у

те, що наше вище благо заключається у гармонійному пристосуванні до нього нашої сутності. Ця віра, і внутрішнє існування в гармонію з ним, утворюють те, що можна назвати релігійним станом душі" [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – С. 25].

Таким чином, Джеймс дійшов висновку, що основою релігії є почуття, а релігію необхідно визначати як породження людської свідомості, результат суб'єктивних переживань людини. Цікавим є те, як У. Джеймс розглядав поняття віри. У нього віра виступає як категорія прагматизму, що є основною відмінністю У. Джеймса від інших відомих представників біологічно-психологічних концепцій виникнення релігії, а саме З. Фрейда і Е. Фрома, творчість яких дослідники відносять до натуралістичних концепцій релігії.

Суб'єктивно-ідеалістична концепція релігії розглядає людську свідомість як особливу духовну сутність, що сама виробляє релігійні ідеї та уявлення, але не дає відповіді на головне питання: звідки виникає зміст індивідуальної свідомості.

**Натуралістична концепція релігії.** Згідно з цією концепцією, релігія породжується внутрішніми потребами людського організму, його фізіологічними процесами. У такій інтерпретації релігія стає атрибутом біологічної природи людини. Як вже було зазначено вище, концепції і З. Фрейда і Е. Фрома суттєво відрізняються від теорії У. Джеймса, адже представників натуралістичної концепції релігії дослідники відносять до течії суб'єктивного ідеалізму, а іноді і до матеріалізму. Коротко розглянемо ці концепції.

Фрейдизм створив один з варіантів натуралістичного пояснення релігії. З. Фрейд (1856–1939 рр.) у праці "Тотем і табу", "Психологія первісної культури та релігії" намагався застосувати власний психологічний метод, щоб пояснити виникнення тотемізму – найдавнішої форми релігії. Всі соціальні явища, культура розглядаються як система забобонів, за допомогою яких суспільство стримує ворожі йому сексуальні потяги людини ("лібідо"). Завдяки культурним нормам поведінки природжені Інстинкти і потяга людини або зміщуються у сферу несвідомого, або "сублімізуються", тобто перетворюються на форми соціальної творчості, до яких Фрейд відносив і релігію. Тайну виникнення тотемізму він вбачав у перенесенні первісною людиною свого двоякого ставлення до батька, обумовленого так званим едіповим комплексом, на "замісника" батька – тотем. Фрейд вважав: "Людство, як ціле в своєму багатовіковому розвитку впадає в стан, аналогічний неврозу, причому з тих же причин, а саме тому, що в епосі невігластва і інтелектуальної немощі воно досягло необхідної для людського суспільства відмови від потягів за рахунок чисто афективних зусиль. Наслідки доісторичних процесів, потім ще досить довгий час переспівають культуру. Релігію в такому разі можна було б вважати загальнолюдським нав'язливим неврозом, котрий подібно до відповідного дитячого неврозу закорінений в Едіповому комплексі в амбівалентному відношенні до батька. Відповідно до цього можна було б прогнозувати, що відхід від релігії невідворотний... причому зараз ми знаходимось в середині цієї фази розвитку" [Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 10-30].

У праці "Майбутнє однієї ілюзії" Фрейд розширює свої погляди щодо релігії у сучасному суспільстві. Релігійні уявлення – це ілюзії, що випливають з

бажань людини. Релігія визначається як загальнолюдський "нав'язливий невроз". Якщо першим "замісником" батька був тотем, то у сучасному суспільстві таким "замісником" стає Бог. Таким чином, Фрейд прагне пояснити релігію на рівні окремої людини з її імпульсами і нахилами. Невроз як стан окремої людини переноситься на все суспільство.

Е. Фром (1900–1980 рр.) – представник неофрейдизму, в основу якого покладено синтез соціологічного підходу з психоаналітичним. У праці "Психоаналіз і релігія" Фром пояснює потребу людини у релігії "екзистенціальним" конфліктом між душою і тілом. Тіло є часткою природи, а розум підіймається над природою. Людина постійно прагне вирішити проблему розколу між тілом і душою, але ніколи не зможе її вирішити. На цьому ґрунті у людини виникає потреба у вірі та релігії. Фром пропагує релігію без Бога, у центрі якої людина. З його точки зору: "Фактично не існувало такої культури – і, скоріш за все, ніколи не існуватиме – в якій не існувало б релігії в широкому розумінні цього слова. Вивчаючи людину, ми починаємо розуміти, що потреба в сенсі і служінні глибоко укорінена в умовах людського існування" [Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 9]. Таким чином Фром обґрунтовує існування релігії в будь-якому суспільстві.

Отже, причини походження релігії не лише хвилювало людство на протязі багатьох віків, а й підштовхувало багатьох людей до розроблення безлічі теорій. Серед них особливе місце займає біолого-психологічна теорія, з часів її створення погляд на неї науковців змінювався, і зараз вона знов привертає до себе увагу.

*Д.М. Калач, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**  
*Kala4d@ukr.net*

## **ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ Г.С. СКОВОРОДИ**

У творчості Г.С. Сковороди виразно і рельєфно знайшла своє відображення ментальність українського народу, його висока духовність. Однією з характерних рис української філософії, що проявилася у творчій спадщині мислителя, є екзистенційна спрямованість мислення, філософська зосередженість на ролі і призначенні людини у світі. Осмислення проблеми людини та її сутності – як однієї з фундаментальних філософських проблем – увірвала у себе й синтезувала всі різнобарвні відтінки філософської рефлексії, поетичного сприйняття реальності та практичної морально-духовної повчальності, яка посідає чільне місце у творчості Г.С. Сковороди.

Людина як мікрокосм містить у собі два начала, які поєднуються один з одним: у тлінному відображається нетлінне. В людині над тлінним стоїть дух. До нього й зводив Сковорода сутність життя. Плоть не має істинного значення для людини. Залишаючись тільки плоттю, не намагаючись вийти за її межі, людина губить свою схожість до образу та подібності Бога і, в кінцевому підсумку, перетворюється в прах. Філософ вважає, що наше зовнішнє тіло саме

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Конопот Л.Г.

по собі не працює, воно перебуває у рабстві нашої думки. Плоть іде слідом за всіма рухами думки. Думка – це головна точка, тому її Скворода часто називає серцем. Доки плоть та кров будуть панувати над серцем, доки людина не визнає їхньої злиденності, шлях до істини закритий, вважає Скворода.

Процес пошуків та знаходження істини пов'язаний з тим, що людина прагне зректися тілесного, реалізувавши себе в перетворенні духу. Це перетворення дає змогу людині знайти істинне власне буття. Розкривши розуміння Сквородою людського життя, ми маємо розглянути, як же він мислив саму людину. Для нього людина – це маленький світ, мікрокосм зі своїм устроєм, зі своїми законами існування. У людині зосереджений метафізичне увесь Всесвіт, зокрема у цьому мікрокосмі є й Бог. Головне, чим відрізняється людина від всього іншого, що живе у світі, – це вільна воля людини та моральність в обранні життєвого шляху.

Людину Скворода поділяв на дві частини: **на внутрішню та зовнішню**. Всі характеристики зовнішньої людини визначаються формою її існування – земним буттям. Саме це земне буття і є головним іспитом людини на її життєвому шляху та в пізнанні істини. Найчастіше зовнішня людина, її буття закриває невидимий світ (внутрішню людину). Люди віддають перевагу видимому над невидимим. Це пояснюється тим, що людина має відповідно до своєї природи два типи розуму, живе за двома типами законів, має подвійне життя.

Іноді людина допускається помилки, стверджуючи, що вона може пізнати внутрішній, невидимий світ, не зворушивши в собі внутрішньої людини, а використавши тільки ті засоби, якими вона користувалася у зовнішньому світі. Скворода спрямовує свою філософію на очищення від таких помилок. Процес цього очищення визначається **самопізнанням та Богопізнанням**, єдністю цих процесів. Процес самопізнання, на думку Сквороди, триступеневий. Перший ступінь – це пізнання себе як самосущого, як самовласного буття. Це своєрідна самоідентифікація особистості. Другий ступінь – це пізнання себе як суспільної істоти. Третій ступінь – це пізнання себе як буття, що створене та протікає за образом та подобою Божою. Цей етап пізнання найбільш відповідальний, тому, що він надає людині розуміння загального у співвідношенні з усім людським буттям.

Філософ передбачав відкриття людиною в собі глибинних внутрішніх духовних джерел, які дають змогу людині стати чистішою, кращою, переорієнтуватись з виключно земного існування на духовне вдосконалення та змінити своє власне земне життя відповідно до духовного.

На відміну від середньовічної містики та від вчення Я.Бьоме, в антропології Г.Сквороди немає "обожнення" людини. Досить обережно висловлюється Скворода про "приятелювання" з Богом, інтимне ставлення душі до Бога набирає образів нареченого й нареченої, але немає вчення про ступені злиття душі з Богом чи про ступені містичного екстазу. Можна сказати, що український мислитель у своїй антропології своєрідно оминув неоплатонівське вчення про уподібнення людини до Бога, тобто обожнення, адже його людина є поєднанням, а не злиттям зовнішньої оболонки й внутрішнього ества. Богом є лише внутрішня людина – серце, дух, думка, душа.

## **РЕАЛИЗМ И АНТИ-РЕАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ И РЕЛИГИИ**

Само слово "реализм" в наше время может показаться анахронизмом. Ведь средневековые споры о существовании универсалий, а вместе с ними философское понятие "реализм" остались в далёком прошлом. Конец схоластическим рассуждениям положило появление науки, основанной на незыблемых, как казалось, основаниях научного метода.

Однако в XX веке под вопрос были поставлены сами основания науки. Постмодернизм бросил вызов претензиям науки на истинное знание. Социологи Т. Лукман и П. Бергер ознаменовали своим трудом "Социальное конструирование реальности" новую эпоху – эпоху ниспровержения традиционных представлений о точном и верном знании [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995]. С точки зрения конструктивистов, любое знание представляет собой продукт группового творчества отдельных социальных групп, соответствующий практикам и целям данных групп. Из этого следует, во-первых, что претензии религии или науки на абсолютное знание беспочвенны. А во-вторых, что любые наши представления не имеют ничего общего с реальным положением дел. Всё, что мы видим, слышим, представляем – не более, чем социальные конструкты. В этом и заключается суть анти-реализма: предметы нашего мышления не существуют, как независимые реальные сущности. Нашим словам и понятиям ничто реальное не соответствует.

В применении к науке анти-реализм приводит к следующему. То, что наука называет законами природы и реально существующими сущностями, в действительности – просто результаты конвенций. "Электрон" – это удобная концепция, описывающая результаты наблюдений, но в действительности никаких электронов нет [Van Fraassen Bas. The Scientific Image. – Clarendon Press, 1980. – P. 31]. Так же нет и законов природы. В научных дискуссиях нет смысла говорить о реальном существовании или несуществовании электронов и струн. Можно говорить только об их удобстве и предсказательной силе.

Если же анти-реализм применяется к религии, то такие важнейшие понятия, как Бог и спасение, объявляются удобными концепциями, которым в действительности не соответствуют те сущности, которые мы представляем. В религии анти-реализм связан со стремлением избавиться от догматизма и признать истинность различных религиозных верований.

Естественные науки и теология живо отреагировали на заявления социальных конструктивистов. В литературе появился термин "science wars", означающий противоборство научных реалистов и анти-реалистов, – как правило, представителей гуманитарных наук, социальных конструктивистов [Ashman Keith M. and Barringier Philip S. After the science wars. – London: Routledge, 2001]. Однако, если многие теологи признали анти-реализм соответствующей положению дел концепцией, которая согласуется с современным стремлением к религиозной терпимости [McGraw Clare. The Realism /



Anti-Realism Debate in Religion // Philosophy Compass. – 2008. – № 3/1. – P. 254–272], то представителі естественних наук, як правило, продовжують отстаивать строгий реалізм [Gross Paul R. and Levitt Norman. Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994].

Реалізм і анти-реалізм касаються глибочайших вопросов об устройстве Вселенной и человека. Характерно, что этот спор затронул две важнейшие сферы современного общества, претендующие на истину: религию и науку. И в религии, и в науке споры реалистов и анти-реалистов то затихают, то разгораются вновь, затрагивая всё новые и новые вопросы. Но так же, как спор между универсалистами и реалистами средних веков, спор между реалистами и анти-реалистами в настоящее время не может быть разрешён.

*М.Г. Кімов, доц., НУХТ, Київ*

### **В.С. СОЛОВЬОВ ПРО ПОБУДОВУ ВСЕСВІТНЬОЇ ХРИСТІАНСЬКОЇ ТЕОКРАТІЇ**

Філософські погляди В.С. Соловйова розкриті всебічно в працях В.М. Акулініна, А.Ф. Асмуса, П.П. Гайденко, Г.Ф. Гараєвої, В.В. Зеньковського, В.К. Кантора, А.Ф. Лосева, М.О. Лоського, К. Мочульського, Є. Рашковського, І. Роднянської, А.Г. Тихолаза, Є.М. Трубецького, Н.Ф. Уткіної, К.В. Фараджева, С.Л. Франка, І.Т. Фролова, С.С. Хоружого та інших філософів. Тому немає нагальної потреби їх системно переповідати. Доцільно проаналізувати лише його роздуми про шляхи розбудови Великої Росії, які, як для представника російської філософії, досить нетипові, а тому й оригінальні.

Головна ідея філософії В.С. Соловйова – ідея духовної тілесності. З неї виводяться інші: ідея Всеєдності і Боголюбства; перетворення тіла і духу; ідея церкви як тіла Христового. В філософії ця проблема оформляється як спроба перебороти дуалізм матерії і духу, витлумачити їх взаємопроникнення і повну тотожність. В етиці – утвердження єдиної для всіх моралі. В політиці – проголошення рівних прав всіх народів світу. В релігії – злиття церков.

Причиною всіх негараздів у суспільствах є роз'єднання церков. Тому умовою "всеєдності" має стати синтез православ'я, католицизму і протестантизму, що приведе до створення єдиної вселенської церкви, яка в злитті з державою утворить теократичну християнську монархію. Таке суспільство утвориться на добровільному підпорядкуванні держави духовному верховенству церкви. Це буде "вільна теократія". Прообраз церковної єдності В.С. Соловйов бачив у Ватікані. Історична ж місія Росії полягає в єднанні руського самодержавства з римським Первосвященником. Після такого єднання Росія і стане всесвітньою християнською монархією.

В.С. Соловйов, як і його попередники, не відмовляє Росії у месіанстві, але витлумачує її інакше. Особливе покликання Росії полягає не у соціальному перевороті, а у створенні передумов для релігійного об'єднання Сходу і Заходу. Тому об'єднання церков, є перша справа для Росії при виконанні її

історичного покликання. Якщо для Росії об'єднання церков є вищим моральнісним обов'язком, то для слов'янства ця справа є пекучою потребою без вирішення якої воно не може існувати як єдине ціле, адже воно розділене між двома ворогуючими церквами. Отже, єднання церков одночасно є і вирішенням проблеми єднання слов'ян, адже поза церковною єдністю не існує іншої позитивної основи для їх об'єднання, не існує іншого прапора під яким би можна було б зібрати всі слов'янські народи на противагу національним суперечкам і міжусобицям.

Як же обгрунтовує В.С. Соловйов цю ідею?

В істинному житті Вселенської церкви одночасно представлені три члени соціального буття: духовний авторитет Вселенського Первосвященника (непогіршеного глави священства); світська влада національного государя; абсолютна релігійна єдність, яка існує через пророків, котрі вільно ставляться Духом Божим для просвітлення народів та їх правителів. Гармонійна діяльність всіх трьох факторів є першою умовою істинного прогресу. Другий член соціального буття Вселенської церкви – світська влада. Росія має поставити це друге начало як вселенський принцип. Руська Імперія, об'єднана в своєму абсолютизмі, є лише загроза боротьби і бескінечних війн. Руська Імперія, котра бажає служити Вселенській Церкві і справі суспільної організації, взяти їх під своє прикриття, внесе в сімейство народів мир і благословення. Тобто, історичною долею судилося Росії дати Вселенській Церкві політичну владу, необхідну їй для спасіння і відродження Європи і всього світу. Таким чином, місія Росії – поєднати людей не через їх єдність у душі, як заповідав Ісус, а через державницьку, зовнішню об'єднавчу силу.

В.С. Соловйов "створив" систему всесвітньої теократії яка не мала жодного шансу на реалізацію. Він прагнув, на думку В.К. Кантора, відшукати таку результуючу світового процесу, яка б без насильства і крові розв'язала європейські, а, отже, і світові (що очевидно для євроцентриста Соловйова) проблеми Його ідея про створення всесвітньої християнської теократії була по суті ліберально-європейською концепцією спасіння руської імперії..

Погляди В.С. Соловйова різко розходилися з ортодоксальним православ'ям, а тому його піддають відкритому шельмуванню. Особливо негативно сприймала руська духовна еліта погляди філософа на національне життя в Росії. Така увага до національного питання визначалася насамперед тим, що його розв'язання було однією із підвалин створення всесвітньої християнської монархії, якою мала стати Росія. Національне питання в Росії, стверджує він, є не питання існування руських, а є питання гідного існування, існування без національного егоїзму. Чи виконає Росія свій моральнісний обов'язок ніхто не знає. Одне ми тільки знаємо: Росія не виконає свій моральнісний обов'язок, якщо вона не відречеться від національного егоїзму, якщо вона не відмовиться від права сили і не повірить у силу права, якщо вона не заблагає щиро і твердо духовної свободи та істини – вона ніколи не може мати тривкого успіху ні в яких справах своїх, ні зовнішніх, ні внутрішніх. Покаятися в своїх гріхах і задовольнити вимоги справедливості, відмовитися від національного егоїзму, відмовившись від політики русифікації і визнати без застережень

релігійну свободу, – ось, на думку В.С. Соловйова, єдиний засіб для Росії приготувати себе до одкровення і реалізації своєї дійсної національної ідеї, яка – цього не слід забувати – не є абстрактна ідея або сліпий фатум, а перш за все моральнісний обов'язок. Таке застереження було не безпідставним, адже російський народ, в тому числі і в іпостасі значної частини своєї інтелігенції, хоча і не може вважатися формально божевільним, проте, одержимий хибними ідеями, котрі граничать з манією величі і манією ворожості до нього всіх і кожного. Байдужий до своєї дійсної користі і до дійсної шкоди, він уявляє неіснуючі небезпеки і обгрунтовує на них самі безглузді припущення. Йому уявляється що всі сусіди його ображають, недостатньо схиляються перед його величчю і всіляко проти нього замишляють лихе, констатує В.С. Соловйов.

Досить відверта оцінка філософом психології тогочасної російської інтелігенції не мала ніякої підтримки у суспільстві. В.С. Соловйов у своїй боротьбі з цією національною самозакоханістю не мав жодного послідовника. Всі, на кого він мав у других відношеннях вплив, – і Булгаков, і Бердяєв, і Блок, – звернули на вигідну доріжку самозакоханості. Бердяєва це прямо згубило, зауважить С.Л. Франк у листі до Г.П. Федотова. Закид С.Л. Франка цілком справедливий. Тим більше, що боротьба з національною самозакоханістю була однією з ключових підвалин вибудови В.С. Соловйовим ідеї всеєдності, яку він називає "руською ідеєю". Тому навряд чи коректною є критика А. Гулиги вихідців із Росії, які інакше, ніж він сам, розуміють зміст руської ідеї: Цю ідею В.С. Соловйов розумів як нове бачення християнської ідеї спасіння, адже індивідуальне спасіння суперечить християнству і воно неможливе. Тому спасатися потрібно "загальною справою" об'єданого людства. Історичну місію по об'єднанню (соборуванню) людства для загальної справи мають виконати руські. В цьому полягає їхнє історичне призначення. А так як спасіння стосується всіх народів, то руським не потрібно діяти проти інших націй. Разом з ними і для них – в такому спільному діянні полягає доказ того, що ця ідея є істинною.

*І.О. Кравченко, асп., ЖДУ ім. І.Франка, Житомир*  
*ikravchenko@windowslive.com*

## **ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ЖИТТЄВИЙ ПРИНЦИП БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ**

Напевно немає більш популярнішого питання в сьгоднішніх засобах масової інформації яке б стосувалося взаємовідносин між людьми ніж толерантність. І в цьому немає нічого дивного. Сучасний світ все більше і більше стає схожим на велетенський вулик де людина заповнила собою майже всю його площу. В таких умовах людина як істота соціальна постійно повинна взаємодіяти з іншими людьми. Взаємодія ж ця постійно балансує на межі між сприйняттям ідей, думок, поглядів, вчинків однієї людини іншою і між повним або частковим їх запереченням і не згодою. Людина яка вміє залишатися *ближнім*, товаришем, другом людині з поглядами якої не згідна і являється толерантною в повній мірі цього слова.

Відомою є історія походження самого терміну "толерантність". Вона розповідає про одного французького чиновника який носив прізвище *Толерант*, і завдяки тому що ніколи не критикував погляди своїх колег а всіляко намагався висловити свою захопленість ними, став другом усім і нікому не ставав опонентом у поглядах на ті чи інші питання. Позитивним моментом в цій історії можна назвати хіба що те, що вдавалося уникати протистоянь які могли б перерости в конфлікти. З іншої сторони мати постійну злагожденість у поглядах з *всіма* людьми і у *всіх* питаннях не видається можливим без компромісів з своїм сумлінням заради, як у цьому випадку кар'єри.

Отже, вкрай важливим є визначити, що толерантність потрібно проявляти до людини як до особистості яка має право на свою позицію і думку.

Тобто кожен має розуміти, що не тільки я маю свою точку зору, яку вважаю правильною і яку притримуюсь, але й кожен може притримуватись того що йому до вподоби. Таке розуміння і є толерантним ставленням до людини і її принципів. Така толерантність не протирічить критиці ідей і поглядів іншої особи, так як сумніву піддається не право людини на свою позицію взагалі, а сама позиція, яка сама по собі може бути помилковою хоча її і притримується одна особа або і велика група людей.

Розглядаючи питання толерантності відразу на думку приходить ця проблема у зв'язку з розбіжностями у людських поглядах на ґрунті релігійних та філософських переконань. В продовж останніх років, коли в українських школах впроваджують новий предмет – християнську етику, одночасно лунають заклики про толерантне ставлення до дітей котрі сповідують не християнство а іншу релігію. На одній конференції тематика якої стосувалася християнської етики в школах, молодий студент філософського факультету наголошував на тому що це нововведення суперечить толерантності між людьми. В якості пропозиції він пропонував ввести урок толерантності, на якому поряд з поясненнями дітям про різницю різних віросповідань прививалося б толерантне ставлення до сексуальних меншин та інших негативних явищ в суспільстві. В словах цього філософа явно прослідковувалось розуміння толерантності саме як поблажливого ставлення майже до будь – яких проявів людського єства, навіть до відверто негативних. Замість того щоб розглядати толерантність до свобод і прав людини як члена суспільства і індивіда, ми толерантністю називаємо не бажання висловити альтернативну думку як потенційну небезпеку для погіршення міжлюдських відносин. Але ж чи можна назвати другом людину яка нам не говорить правду, а лише лестить всім нашим поглядам, навіть тоді коли знає, або принаймні припускає їх хибність? Однозначно – ні.

Вивчаючи філософські погляди Бенедикта Спінози навряд чи хтось може знайти не толерантне ставлення до когось із ідеологічних опонентів філософа або навіть і із ворогів. Спіноза критикував погляди окремих людей і цілих соціальних груп. Але ця критика була критикою ідей і поглядів а не людини як носія тих чи інших позицій. Навіть після того як молодого двадцятирічного освіченого єврея Спінозу вилучають по життєво із єврейської громади він не починає мстити людям, не починає критикувати спосіб їхнього жит-

тя з яким він не був згідний, він критикує позиції, концепції, погляди заручниками яких на його думку були вони, ортодоксальні євреї Європи.

Коли ж ми уважно прослідковуємо розвиток філософської думки у Спінози і його пантеїстичні погляди то очевидним є той факт, що багато своїх позицій він перейняв від Декарта. Але цікавим є те що Спіноза полемізував з деякими ідеями Декарта, критикував їх [Спіноза Б. Сочинения. – СПб., 2006. – Т. 1. – С. 103]. Ця ж критика стосувалася виключно філософії, а не переходила на критику Декарта як філософа який недопрацював свої ідеї [James Mannion. Essential of Philosophy. – New York, 2002. – P. 79]. Спіноза їх доповнив уже так як йому видавалося точніше. Барух Спіноза часто критикував позиції і настанови Тори, але критикуючи вчення рабинів, в тому числі і Маймоніда він утримувався від критики людей які жили по цим традиціям [Кунно Фишер. История новой философии: Бенедикт Спиноза. – М., 2005. – С. 30]. Спіноза проявляв величезну толерантність до людського права дотримуватись того що він сам вважав помилковим, але мав сміливість критикувати і оспорювати ті позиції світобачення з якими не погоджувався.

Відтак беручи приклад з одного з найбільш відомих європейських філософів і водночас з людини яка мала досить складне особисте життя, розуміючи необхідність поважати кожну людину і визнаючи право кожного на свободу думки ми повинні проявляти толерантність до кожного, навіть тоді коли ми не розділяємо його позиції. Однак як люди котрих Бог наділив своїм індивідуальним і не повторним розумом ми можемо і повинні культурно висловлювати свої думки навіть тоді коли вони ідуть у розріз з думкою інших. Такий шлях буде корисний для всіх, адже у людей, серед багатьох точок зору народжується і істинна.

**Е.А. Кривень, доц., БелГУ, Белгород, Россия**  
zmeipetrov@yandex.ru

## **СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА**

Цель нашего сообщения – проанализировать философское учение о вере Франка, поскольку его концепция представляется весьма востребованной в современной философии. В условиях кризиса мировоззрения, ломки устаревших представлений о мире и человеке, ускоренного развития науки и техники особую значимость вновь обретает феномен веры. Конкретные науки не могут стать фундаментом мировоззрения, они освещают отдельные аспекты действительности, но не могут дать полной и глубокой картины мира. Возникает необходимость в поиске нового средства познания мира, способного дать более общее представление о предметах, не являющихся объектами какой-либо конкретной науки. Роль такого средства может выполнить вера. При этом подчеркнем, что под верой мы понимаем признание истинности любого положения, относящегося к любому явлению действительности на основе внутренней (субъективной) убежденности при отсутствии объективных доказательств этого положения.

С феноменом веры возможно встретиться повсеместно в нашей жизни, и она играет очень важную роль в процессе познания, иногда являясь промежу-

точным этапом между субъективной убежденностью в истинности какого-либо положения и объективным его доказательством. В той или иной степени вера присуща каждому человеку, так как собственные представления человека о мире, его месте в нем, смысле жизни не могут иметь эмпирических доказательств, а, следовательно, не могут носить статус научных теорий.

Отсюда вытекает актуальность традиционного в философии вопроса о соотношении веры и знания, и соответственно, о статусе религии и ее отношении к науке. Этот вопрос в свете последних достижений науки и глобальных перемен в мировоззрении человека обретает новое звучание.

В истории западно-европейской философии проблема веры и знания долгое время решалась с точки зрения гносеологического подхода: понятия противопоставлялись, считались взаимоисключающими. Вера понималась как чисто интеллектуальный акт, который, по словам английского мыслителя Дж. Локка, является основанием для принятия решения, действий и поступков при недостаточности достоверного знания. Такие трактовки веры неизбежно приводили к мысли об ограниченности гносеологического подхода, не способного раскрыть всю широту применения веры в деятельности и в мышлении, ее значения для возможных открытий, впоследствии обретавших объективное обоснование.

Как нам представляется, в основу подхода, способного отразить экзистенциальные основания веры и некоторые ее феноменальные проявления могут быть положены философские идеи С.Л. Франка, русского религиозно-философа начала XX века.

Франк предлагает разделить веру – доверие, как слепое согласие с мнением авторитета и веру – знание. Вера – знание основывается не только на симпатиях или антипатиях или эмоциональной привязанности субъекта к убеждениям некоего авторитета. Вера-знание обязательно имеет под собой ряд серьезных, тщательно обоснованных положений, опирается на определенные закономерности и апеллирует к знанию. Отличие от знания состоит же в том, что обоснование веры-знания не является объективным, приемлемым для всех и не подтверждается данными эмпирического опыта, а представляется доказательным только для этого конкретного субъекта.

Вера не препятствует процессу развития научного знания. Многие выдающиеся ученые, такие как Ньютон, Лейбниц, Дарвин в течение всей своей жизни оставались глубоко верующими людьми. Франк считает, что истинные ученые, создавшие фундаментальные научные труды не могли игнорировать веру в процессе своей научной деятельности и имели на это веские, хорошо продуманные основания.

Вера не претендует на место науки в объяснении устройства мира. Наука занимается исследованием природных явлений и процессов, материального мира. Объектом веры является сверх-реальность, метафизический срез человеческого бытия, трансцендентальное, находящееся далеко за пределами чувственного восприятия.

Вера и знание не могут противопоставляться друг другу. Они познают мир в разных его слоях, и не могут высказывать двух противоречащих друг другу суждений об одном объекте, так как имеют разные объекты.

Наука не может отрицать веру: ни религиозную, ни любую другую. Как невозможно дать научное обоснование, к примеру, религиозной веры, так не представляется возможным и доказать отсутствие такого обоснования.

В силу того, что наука не занимается явлениями и процессами, не укладывающимися в рамки общепринятых научных концепций, она не может сказать ничего об объектах веры. Но, науке в будущем могут открыться объективные причины явлений, кажущихся сверхъестественными, и относящихся сегодня к сфере веры.

Франк некоторым образом уравнивает в праве на существование веру и знание. Он говорит, что истинность научных доказательств, по сути, не является абсолютной. При тщательном рассмотрении научные теории оказываются не намного более обоснованными, объективными, чем религиозная вера. Эмпирическая проверка еще не дает гарантии истинности положения. Как отмечал Юм, мы не имеем никаких научных или логических оснований верить в неизменность наблюдавшихся на протяжении длительного периода по сегодняшний день явлений и процессов. Если Солнце восходит и заходит в течение многих тысячелетий, то мы еще не можем с полной уверенностью утверждать, что оно взойдет и завтра.

И вера, и истинное научное знание не могут признать конечную абсолютную познаваемость своего объекта. В силу ограниченности человеческого разума или же в силу невозможности выхода за рамки субъективного восприятия познавательные возможности человека признаются недостаточными для абсолютного познания мира научными средствами и Бога с помощью веры.

В своих трудах С.Л. Франк не преследует цели заставить человека верить. Он лишь указывает на исключительную значимость веры не только в носеологическом аспекте, а как самостоятельного, ни с чем несравнимого и неотъемлемого феномена человеческого сознания.

Феномен веры не должен игнорироваться в научных исследованиях, а должен внимательно изучаться и занять свое место рядом с научным знанием в силу своего огромного значения для мировоззрения, познания и объяснения мира, появления новых гипотез, и того исключительного влияния, которое вера оказывает на деятельность человека, его мысли и поступки.

***Р.В. Марич, асп., ПХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький  
martich5303@bigmir.net***

## **КОНЦЕПТ ЖИВОГО У СВІТОГЛЯДІ П. МОГИЛИ**

Петро Могила (1596 – 1647 рр.) – фундатор Києво-Могилянської академії, здійснив видатну просвітницьку роль у філософії. Світоглядні переконання філософа переважно зумовлені тим, що в період його життя релігія була провідною, визначальним чинником у системі тогочасної культури, який забезпечував найвищий синтез усіх структурних компонентів в єдине ціле. Згодом, церква все більше стає осередком інтелектуального життя, підпорядковуючи всі інші різновиди суспільної свідомості й культури. В цей період створені пе-

редумови для використання здобутків світських наук у богословських і церковно-службових творах. Спираючись на праці острозьких книжників, діячів братств, учених гуртка друкарні Києво – Печерської Лаври, Могила у своїх працях широко використовує філологічні, історичні, географічні, філософські знання, звертається до творів античних, середньовічних і новітніх авторів – православних, католиків, аріан, магометян, юдеїв. В своїх творах він відображає теоретичні надбання східних отців і вчителів церкви, ознайомлення з західноєвропейською наукою. Найголовнішими рисами світогляду у П.Могили є переважно загальнохристиянські, загальнолюдські духовні й моральні цінності.

Основою загальнолюдського і загальнохристиянського, у працях П. Могили, зокрема в "Требнику" є людська особистість у її ставленні до іншої людини. Значну увагу він приділяв життю і діяльності людини від її народження до смерті в контексті божественних заповідей [Требник Митрополита Петра Могили. – К., 1646. – Т. 1. – С. 788]. "Требник" є певним чином християнською антропологією, має гуманістичні тенденції. Книга звернена до розкриття та розгортання людської особистості через різні етапи її життя. Провідні принципи "Требника", що визначають його антропологію є любов до ближнього, до людини і народу, милосердя, терпимість. Милосердя і любов в його працях виступають душевними проявами людської особистості.

Всі ці принципи закономірно пов'язані з особливостями ментальності українського народу, його нахилом до інтровертності й кардоцентричності. В історії української культури, Могила – попередник не лише філософії серця, пов'язаної з іменами Данила Туптала, Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, а також сцієнтистсько – просвітницьких концепцій Т. Прокоповича, М. Козачинського, Г. Кониського, які сприяли поширенню наук, моральності, добрих законів у суспільстві, що спонукало до прагнення загального добра і любові.

Принцип теоцентризму в П. Могили, пов'язаний з принципом креаціонізму. Тобто, причиною виникнення живого є божественне творіння. В описі творення в тексті "Требника" вирізняються дві концепції. По-перше, світ розглядається, як створений з нічого, а по-друге – про нього йдеться, як про складений з чотирьох стихій. "Ніщо" виступає тут як стихійнонаповнена потенція буття, яке має можливість стати або не стати буттям тієї чи іншої речі, або й їх сукупної системи, тобто світу. І "ніщо", і "стихії" в цьому сенсі не є безпосередньо матеріальними, не належать до світу субстанційно оформлених речей. Тлумачення "ніщо" і "стихій" розумілися як потенція матерії і речей, тому звернення до них значно пом'якшувало абсолютизм творення [Климов В. Феномен Петра Могили: біографія, діяльність, позиція. – К., 1996. – С. 130]. Подібні тлумачення "стихій" розумілися як потенція матерії й речей, тому звернення до них значно пом'якшувало абсолютизм творення. Схоже тлумачення "стихій" в історії української духовної культури прослідковується і в інших авторів, коментаторів давногрецьких мислителів, укладників збірок. Його, зокрема, помітив і пояснив дослідник "Крехівської Палей" І.В. Пістрий [Пістрий І.В. "Крехівська Палея" як історико-філософська пам'ятка України доби Середньовіччя. – К., 1993. – С. 45].

Творення розглядається в "Требнику", як процес становлення, що йшов від неживої до живої природи. Створивши небо і землю, води і світила, рос-



лин і тварин, божественним було визначено для кожного чин, міру, межу і ритм, їх П. Могила називає "законом природи або прирощення". Через нього світ насичується Логосом, робить його софійним. Подібне розуміння сутності законів природи дає можливість автору вживати для їх опису морально – естетичні категорії – такі, як добро, краса, гармонія [*Климов В. Феномен Петра Могили: біографія, діяльність, позиція.* – К., 1996. – С. 161].

Світ створений для людини і є антропоцентричним. Розуміння людини, як вінця творіння, господаря світу, що прослідковується в працях Могили є традиційне в християнській антропології. Тобто використовується принцип антропоцентризму, поруч з ним використовується принцип – персоналізму. Людина все більше уявляється, як іпостась, тобто неподільний індивід, особистість, яка, будучи створеною за образом і подобою божою, має душу, розум, свободу волі. Вона – певний замкнений світ, в якому протидіють душа і тіло, почуття й розум, обов'язок і схильність, добро й зло. Людина має душу і тіло, але вперше Могила розглядав, її як носія особистості. В українській літературі поняття душі й тіла, вживаються як тотожні [Там само. – С. 135].

Душу Могила вважав безсмертним духом, схилився до платонізму, що розумів її як самосутню сутність. До здатності душі відносить відчуття, уявлення, фантазії, афекти, розум, волю, совість. Відчуття називає дверима або воротами, що поєднують душу з зовнішнім світом і через які надходять відомості про навколишню дійсність. На думку автора відчуття слід звільнити від служіння пристрастям тіла, а підпорядковувати їх розуму [Требник Митрополита Петра Могили. – К., 1646. – Т. 1. – С. 28-29].

Тож, у творчості П. Могили, як релігійного діяча з традиційним православним уявленням про світ та про організацію уявлення в ньому провідним залишається традиційно встановлене уявлення про людину отцями Східної церкви (Діонісій Ареопажит, Іоан Дамаскін, Максим Сповідник, Ориген), та тепер, головним у процесі пізнання порівняно з богопізнанням стало дослідження й пізнання законів світу, можливість творити будучи неодмінно високоосвіченою, володіючою розумом людиною. Потяг до освіти, наук, ознайомлення з передовими досягненнями західних діячів, можливість вивчення природи та її законів сприяли накопиченню знань і в подальшому пошуку істини, що виокремлюється від релігійних насаджень.

***І.М. Миколаєнко, канд. іст. наук, доц., НУДПС України, Ірпінь***

## **ПРО РЕЛІГІЙНІ КОРЕНІ ТОЛЕРАНТНОСТІ В ПРАВОСЛАВ'І**

*"Долготерпеливый лучше храброго,  
и владеющий собою лучше завоевателя города"  
Притчи Соломона. 16.32*

Дана стаття присвячується історії становлення православного принципу у справах віри, оскільки в сучасній вітчизняній науці проблема толерантності як в релігійному, так і в світському аспектах вирішується в дусі протестантсь-

кої віротерпимості. При цьому ігнорується існування православних принципів у справах віри. Щодо цього в свій час висловились слов'янофіли П. Чаадаєв та Ю. Самарін, філософи В. Соловйов, М. Бердяєв, М. Лосський, В. Розанов. Заперечуючи католицизм і протестанство, вони розглядали проблему віротерпимості і ретроспективи російського православ'я, історії християнської цивілізації, осмислюючи її у всій складності і протиріччі. Вцілому можна відмітити, що теоретичний рівень, на який російські мислителі другої половини ХІХ – початку ХХ ст. підняли вивчення проблем толерантності, практично не знайомий сучасним дослідникам.

Східна церква, керується у справах віри християнським гуманізмом. Зі співвідношення церковного інституту і держави Вчителя Православ'я акцентують проблему на особистості, її духовного вдосконалення, звільнення від пристрастей, набуття терпіння як однієї з найважливіших людських характеристик. Треба відмітити, що задовго до них саме в такому ракурсі ставили і вирішували питання античні філософи. Наприклад, Діоген Синодський стверджував, що вмє впорядковувати пристрасті. З точки зору кініків, ті, хто пристрастний подібні до тварин. Воюючи зі пристрастями, мудрець стає другом богів, наближаючись до них у своєму вдосконаленні [Антологія кинизма. – М., 1984, – С. 219-246].

Вчення Отців Православ'я про терпіння набуло цілісності і системності вже у ХІІ столітті. Воно закріпило принцип християнського гуманізму в якості пріоритетного для Східної церкви у справах віри, заснувало єдино можливий шлях вирішення проблеми віротерпіння – духовного вдосконалення. В їх вченнях небо і земля об'єднані воєдино: духовне вдосконалення особистості сприймається як її уподібнення Богу. Майже кожен з учителів Православ'я зробив свій внесок у вчення про терпіння та способи його набуття. Антоній Великий, який поклав початок усамітнено-пустинному подвижництву, навчав своїх послідовників: "Терпеливо несите беды и скорби, какие с вами случаются...Пребудьте в терпении и не давайте расслабиться сердцем своим...Будьте благодушны во всем, что делаете по воле Божией" [Добротолубие. – М., 2000. – Т. 1. – С. 44-45]. Авва Ісайя наставляє: "Восприми терпение и любовь; ибо терпение побеждает гнев...Кто для сохранения мира терпеливо переносит оскорбительные слова человека грубого и неразумного, тот наречется сыном мира, и будет обладать миром души, тела и духа" [Там же. – С. 305].

Автор "Жития Марии Египетской" блаженний Авво Зосима (Палестинський) у "Собеседованиях" вказує на три ступені терпіння. Нижчий ступінь, початок терпіння – не говорити, поки є гнів. Прикладом цьому він наводить Авву Мойсея, "который, когда отцы, желая испытать его, говорили в собрании между собой: зачем этот эфиоп входит в наше собрание?" [Там же. – Т. 3. – С. 128-129]. Почувши це, він промовчав. Коли ж після зібрання деякі запитали його, чи не засмутився він, він відповів: "смутился и не глаголах" (Псалом 76.5). Коли ж він вдосконалився, і був освячений в диякони, Архієпископ, бажаючи перевірити його, наказав кліриками виставити його

геть, коли той зайде до вітара. Коли Авва Мойсей зайшов, клірики сказати йому: "пішов геть, чорношкірий ефіоп". І він вийшов, не лише промовчавши на насмішки, але й не смутився. Це другий ступінь терпіння. Більше того, він не лише не засмутився, а й докоряв собі (третій ступінь терпіння), говорячи собі: "хорошо поступили с тобою; не будучи человеком, зачем заходишь в собрание людей" [Там же].

Окрім того, Авва Зосима (Палестинський) виділяє два різновиди нетерпіння. Перший, коли людина, що перебуває у гніві "тотчас придет в себя", і визнаючи свою провину, попросить пробачення у того, на кого розсердилась. Вдвоє нетерплячий той, хто запалившись, не визнає своєї провини, "разжигает себя ко второму гневу" [Там же], жалкуючи не про те, що розгнівався, а що не наговорив ще більше сказаного у гніві.

"Терпение состоит в перенесении страданий, и терпеливым должен называться только тот, кто без ропота переносит все наносимые ему оскорбления" – стверджував Іоанн Кассіан Римлянин [*Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. – Свято-Троицкая Лавра, 1993. – С. 506]. Воно досягається не зовнішнім, а внутрішнім шляхом набуття душевної рівноваги. "Истинного терпения и благодушия не приобрести, ни сохранить нельзя без сердечного смирения. Если мы возмущаемся от оскорблений других, то значит, что в нас нет основания смирения, прочно утвержденного; посему здание наше и от малой бури до опасности падения" [Там же]. Проте терпіння, при якому людина залишається спокійною та нічим не зворушеною є похвальним і дивним. Терпіння потрібно виховувати постійними вправами: "Ибо чем более кто удручается и сокрушается несчастиями, более получает ударов, тот лучше укрепляется в нем: чтобы во время нужды найти его всеоружие готовым" [Добротолюбие. – М., 2000. – Т. 1. – С. 293], навчав учень Іоанна Златоустого Ніл Синайський.

Самий видатний, після Орігена, філософ християнського Сходу Максим Сповідник пережив багато випробовувань. Його судили за державну зраду, відрізали язик і праву руку, його було піддано знущанням і заслано у фортецю біля Кавказу, де він і помер [Христианство. Энциклопедический словарь. – М., 1995. – Т. 2. – С. 77-78]. Тому його повчання про довготерпіння особливо цінне: "быть тверду духом в несчастиях, сносить всякое зло, и ждать конца искушения, не позволяя подвергаться гневу, или сказать неразумное слово, или заподозрить что, или не подуматъ благочестивому человеку" [Добротолюбие. – М., 2000. – Т. 3. – С. 159].

Багато хто з отців Православ'я бачать в терпінні основу інших добродійнь: "Терпи скорби, потому что в них, как розы в тернах, зарождаются и созревают добродетели", – закликає Ніл Синайський [Там же. – Т. 1. – С. 292]. Федір Студит називає терпіння "величайшей из добродетелей добродетелью" [Там же. – Т. 4. – С. 466].

Такими є принципи православної терпимості, які заклали основи сучасної толерантності в країнах пострадянського простору, в тому числі й в Україні.

## **КІНЬ ТА ЗМІЯ ЯК СИМВОЛИ РУДИМЕНТАРНИХ РИТУАЛІВ У "ПІСНІ ПРО ВІЩОГО ОЛЕГА"**

Культи таких тварин як кінь та змія є, мабуть, одними з найбільш поширених. Тому, у символічному плані, вони протягом тисячоліть набули великої кількості смислів, але в даному розгляді ці символи у поєднанні будуть проаналізовані і дещо конкретизовані в контексті "Пісні про Віщого Олега".

Кінь є одним з основоположних архетипів в більшості традицій. У германо-скандинавській, що є витоково близькою за світоглядом до слов'янської, він пов'язаний з культом Світового дерева, оскільки, подібно Іггдрасілю зв'язує воєдино всі рівні Космосу: світ земний, де він перебуває, світ підземний, куди він регулярно вирушає, і світ небесний, де часто тягне колісницю Сонця або возить вершників. В центрі містерії Древа і коня – бог Один. Одіна у такому контексті можна розглядати як бога-шамана, оскільки досліджуючи міфи можна простежити його звичай прив'язувати свого коня (Слейпніра) до Іггдрасілю – ця дія, на думку частини вчених, має схожість з фрагментом шаманського ритуалу. Сама назва Іггдрасіля означає "скакун Ігґа", а Ігґ, що означає "грозний" – це один з кеннінгів (святих імен) Одіна. Таким чином, на думку дослідників, єдність "Древо-кінь-Один" виявляється центральним моментом загадки Іггдрасіля і системи нордичної традиції загалом, оскільки в неї рівноправно і логічно входить один з найголовніших нордичних текстів – розповідь про посвячення Одіна, що висів на Іггдрасілі, пізнаючи мудрість, а з нею і таємницю рун. [д'Апремон А. Иггдрасиль – ось жизни древних народов // Мифы и магия индоевропейцев. – 1998. – Вып. 7]. В цій площині проглядається основний момент схожості сюжету "Пісні про Віщого Олега" з елементами культу Світового дерева.

Кінь часто також виступає символом сонця, поєднуючи життя і смерть, що споріднює його зі змією, яка за посередництвом своєї отрути теж несе життя або смерть. Тут витоки індійських уявлень про Калкі, коня-аватара Вішну, а також японських про коня, що є втіленням божества Бато Каннон (однієї з іпостасей богині Каннон, що є покровителькою душ померлих). Крім того, поширеним є уявлення про цю тварину як уособлення королівської влади, з цим пов'язана велика кількість ритуалів інаугураційного характеру за її участю. Майже ідентичними виступають інаугураційні жертвопринесення ірландських кельтів та ашвамедха у ведичній релігії (з символічним уявленням коня як центру влади і сили та подальшим його розчленуванням і поданням на знак прийняття сакральної влади від тварини). Це перекликається з відношенням до коня як до осереддя гордості і величі правителя, а часто і прямого їх отождолення у слов'янській культурі.

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Сарапін О.В.

Варіативність смислів зазначеного символу чудово ілюструє кельтський культ богині-коня Епони, що уявлялась як антропоморфною так і в образі тварини. По її зображеннях у святилищах можна було визначити яку функцію хотіли підкреслити друїди. Наприклад, якщо вона зображувалась серед табуну коней (що трапляється частіше за все) чи їдучи на коні боком, це символізувало родючість, достаток. Якщо ж її зображали трикратно – то це означало зв'язок і активізацію материнських функцій цього божества. В міфології трапляються згадки, що Епона супроводжує вершників після фізичної смерті в Інший Світ. А як уособлення іншої богині, Махи, кінь пов'язується з матріархатом, родючістю, бойовою силою, пророкуванням.

Нерідко народження, життя чи смерть міфічних героїв були пов'язані з життям коней. В "Гісні про Віщого Олега" можна побачити відголоси цього, де волхв пророкує Олегові, що той "прийме смерть від свого коня". Аналогічний сюжет присутній в ісландських сагах, де скандинавський герой Орвар Одд помирає від укуса змії, що виповзає з черепа коня, на який він наступає. [Исландские саги. Ирландский эпос / Пер. с др. исл. М. Стеблина-Каменского, А.Смирновой. – М.: Худож. лит, 1973. – 862 с.]. Особливо показово, що смерть обох героїв настає не просто "від коня", а через його посередництво від змії, оскільки саме через наявність такого посередництва можна визначити більш складне значення першочергового символу, яким в даному разі є "кінь".

Так, для кельтської традиції, що є достатньо спорідненою зі слов'янською та германо-скандинавською, характерне поєднання символу змії з рогами барана чи головою коня. Вона постає дуже багатозначним, абстрактним символом, що подібно до "коня" охоплює сфери життя і смерті, а також має безпосереднє відношення до культу сонця, зокрема нерідко виступає його "провідником" (у ацтеків, єгиптян, давніх греків). Усю зиму змія перебуває під землею, і виповзає навесні, коли стає тепліше, так перебуваючи у неживому середовищі, підземному світі вона повертається. Тому здавна вважалось, що вона є уособленням бога підземного світу, який запліднює богиню – матір в образі коня [Хайнц С. Символы кельтов: пер. с нем. – СПб.: Диля, 2006. – 304 с.]. Загалом змія часто зустрічається серед тих тварин, що пов'язані з культом землі, родючості. Символ її часто використовувався в ритуалах, що стосувались відносин з Іншим Світом, оскільки за легендами, змія чудово знає потойбічний світ і охороняє туди вхід. Тут вбачається паралель з роллю коня як жертви-провідника померлого в Інший світ у германо-скандинавському поховальному ритуалі.

На думку частини дослідників, сюжет загибелі князя Олега може бути реконструйованим германо-скандинавським ритуалом, де єдність "Дерево-кінь-Одін" прояснюється і трансформується через посередництво Світового Змія ("Змія Мідґарду"), який перебуває серед коренів Ігґдрасіля, у лінію "Світове дерево, Ігґдрасіль (кінь) – Одін (князь) – Світовий Змій (змія)" [д'Апребон А. Игдрасиль – ось жизни древних народов // Мифы и магия индоевропейцев. – 1998. – Вып 7].

Укус змії, в такій інтерпретації, може являти собою символічну зміну священного і, як наслідок, соціального статусу князя, а оскільки функції змії і

кона є дуалістичними, даний сюжет можна сприймати як неминучу загибель всього старого і народження нового. Змія і сама її дія, водночас може бути як уточненням і конкретизацією справжнього значення цього дійства загалом, так і уточненням конкретного смислу, вкладеного в символ коня.

Гіпотеза, згідно з якою "Пісня про Віщого Олега" дійсно є відголоском давньоскандинавського ритуалу ініціаційного характеру стає ще більш зрозумілою, якщо взяти до уваги інші версії загибелі і поховання князя Олега, спільним для яких є те, що він помер у глибокій старості.

**О.Ю. Місінкевич, ХУУП, Хмельницький**  
*olyana08@ukr.net*

### **ЛЮДСЬКА ГІДНІСТЬ ТА ПРАВА ЛЮДИНИ: ПРАВОВИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ**

Протягом останніх двох десятиліть ХХ століття і в перших роках ХХІ століття можна помітити потужні намагання людства встановити загальнолюдський лад із неодмінною обороною спокою, справедливості і прав людини.

Формування понять про права людини почалося з найдавніших часів людської історії, з витоків людської цивілізації. Ці поняття і уявлення відображалися в юридичних актах, релігійних текстах, у філософських працях і трактатах. Значний вплив на розвиток ідеї прав людини у світовій правовій думці справили: Велика Хартія Вольностей (1215), Білль про права (1689), Декларація Американської незалежності (1787), Декларація про права людини і громадянина (1789). В історії народів і націй, які прагнули справедливості та свободи, ці документи згадуються із законною гордістю, хоча часто вони мали зворотній ефект після виявів відвертого насильства в сутичках між окремими особами та великими масами населення.

У новітню епоху актуалізація загального блага знаходить свій глибинний вияв у правах особи. До опрацювання доктрини або теорії прав людини, формування їх фундаментальних підвалин людство повернулося відразу після закінчення Другої світової війни. Гіркий досвід страждань і крові пролитої внаслідок дискримінації людини людиною, й пов'язане з ним бажання побудувати мирне майбутнє підштовхнули народи до усвідомлення необхідності ширшого визнання прав людини та ствердження сутнісної рівності всіх людей. Міркування про рівність і визнання прав знайшли втілення в людській гідності – цінності, внутрішньо притаманній людській природі, незалежно від будь-яких відмінностей чи градацій [Зеречча Е., Спаньйоло А.Дж., Петро М.Л. *ді та ін.* Біоетика: Підручник / Переклад з італійської В.Й.Шовкун. – Л.: Видавництво ЛОБФ "Медицина і право", 2007. – С. 107].

Новий етап у розвитку прав людини засвідчила Загальна декларація прав людини, схвалена 10 грудня 1948 року Генеральною Асамблеєю Організації Об'єднаних Націй, преамбула якої наголошує: "Враховуючи, що визнання гідності, яка властива всім членам людської сім'ї, і рівних та невід'ємних їх прав є основою свободи, справедливості та загального миру..." [Міжнарод-

ний Білль про права людини. Виклад фактів / Харківська правозахисна група. – Харків, 2004. – С. 19].

Про поняття людської гідності, що випливає з принципу рівності та прав людини, згадується в багатьох конституціях та міжнародних документах. Але як розуміти людську гідність і в якому значенні вона є підвалиною рівності та прав людини? Як відомо, людська гідність утверджує принципову цінність індивіда як людини взагалі. З поняттям "людська гідність" пов'язується усвідомлення найвищої цінності, яку людська природа криє у собі як інтимну таємницю величі, що вказує на трансцендентність людини й рятує її від будь-якого свавілля чи деспотизму. Проте ті ж документи, в яких йдеться про людську гідність і її значущість, не містять її визначення, а головне не пояснюють її причин.

Одну з відповідей на дане питання дають нам релігійні вчення. Так, наприклад, в християнстві тема життя займає важливе місце і розкриває своє релігійне багатство, пов'язуючи Бога і людину як основний елемент поняття образу і подоби Бога. Повнота життя, дана людині вже від її сотворення, зображена славнозвісним "деревом життя" в земному раю (Бут. 2:9). Іван Павло II в своїй Енцикліці "*Evangelium vitae*" пише: "Людина обдарована найвищою гідністю, яка закорінена у внутрішніх зв'язках, що єднають її з Творцем: у ній знаходить своє відображення природа самого Бога" [*Іван Павло II. Енцикліка "Evangelium vitae"*. – Ватикан, 1994. – С. 50].

Християнство свідчить, що кожна особа, незалежно від своїх ознак чи особливостей, віку чи стану здоров'я створена на "образ і подобу" Бога, і власне, як істота, що живе, вона є образом Бога (Бут. 1:26-27), а тому, слугуючи іншій особі, ми служимо самому Богові, а тому така служба як аборт, евтаназія чи цьому роду подібні, не служать людині для її гідності, але лише їй на зло. Таким чином, ми відштовхуємо Бога, зневажаючи Його створіння. З незначимого образу Божого впливає, що людина має царську гідність – оскільки Христос, на Чий образ створена людина, є всемогутній Цар і Господь.

Гідність особи гарантується її правом на життя та створення: "Не ви Мене вибрали, але Я вибрав вас" (Ів.15:16). Бог являється єдиною і незрівнянною силою, яка постійно підтримує незламність і незнищенність гідності людської істоти в сучасному світі, Він є першим захисником гідності особи.

Але як може пояснити людську гідність той, кому недоступна істина Одкровення?

Саме доктрина прав людини засвідчує, що через раціональне мислення, можна помітити цю гідність, розпізнати її в кожній людині, в тій формі, в якій вона постульована як необхідна передумова, без якої неможливо гарантувати мирне співжиття, як суспільне так і державне. І справді, якщо придивитися, то принцип недискримінації та визнання прав людини, з одного боку, й поняття людської гідності, – з іншого, йдуть в ногу. В процесі історичного розвитку принцип рівності поширювався на осіб, які раніше були з нього виключені (іноземці, раби, чорношкірі, євреї...) і водночас ці люди визнавалися носіями прав, суб'єктами, а не об'єктами.

Неможливо, щоб гідність людської природи чи безсмертної душі людини більшою мірою була притаманна одній людині, аніж іншій [*Гітельбранд Дітріх фон*. Етика. – Л.: Вид-во УКУ, 2002. – С. 130].

Абсолютна і безумовна повага до людської гідності збігається із захистом і пропагандою прав людини. Людське буття завжди є цінністю в собі і для себе і як таке має розглядатися й братися до уваги, але натомість ніколи його не слід розглядати і брати до уваги як об'єкт придатний для використання, як знаряддя, як річ. Доктрина прав людини вибудована саме на врахуванні того, що людина, з огляду на свою особисту гідність, яка відрізняє її від інших живих істот та від речей, не може бути підпорядкована жодному пануванню. "Людина, – зазначається в "*Gaudium et spes*", – є єдиною істотою, яку Бог волів створити заради неї самої" [Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*: Документи II Ватиканського Собору. – Л., 1996. – С. 24].

А що особиста гідність уся зосереджена в людській природі, то вона має всі законні підстави бути цінною для всіх людей і для кожної людини зокрема, й саме тому є основою рівності всіх людей. Спільне визнання рівної особистої гідності та фундаментальних прав, які від неї походять можуть бути запропоновані як універсальна етика, спільна основа для діалогу між усіма людьми та взаємоповаги.

***В.Н. Морозов, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия\****  
*vitelos@yandex.ru*

### **ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕТИКА ХАЙНРИХА РОМБАХА И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

Немецкий феноменолог Хайнрих Ромбах выдвинул проект философской герметики в антитезу философской герменевтики Ханса-Георга Гадамера. Оба – Ромбах и Гадамер – ученики Мартина Хайдеггера, представители одной школы, в связи с чем, критические замечания Ромбаха касательно герменевтики представляют особый интерес внутри самой немецкой феноменологической традиции [См., например: *Morasch G. Hermetik und Hermeneutik: Verstehen bei Heinrich Rombach und Hans-Georg Gadamer.* – С. Winter, 1996].

В своём проекте Ромбах ставит под сомнение тезис Хайдеггера о полноте истины как несокрытости, удержанной в языке. Он выдвигает свой тезис, который гласит, что истина вещи всегда больше, нежели сама вещь. Другими словами, феноменологическое обращение к истине вещи принципиально не сводимо к истине высказывания. Однако это отнюдь не означает, что истина, не данная в языке, вообще отсутствует в опыте. Истина как сокрытость есть, и она феноменально явлена помимо языкового выражения. Ромбах переходит от идеи единого мира, который можно прочесть и понять, (на

---

\* Рецензент – д-р филос. наук, проф. Сухачёв В.Ю.



что претендует герменевтика), к множеству "других миров" или "миров другого". "Но как добраться до другого мира, когда уже "другой" в каждом мире другой "по-другому"? Можно чего-то добиться, но не посредством герменевтики, не через "чтение" или "понимание", но через "бытие" (Sein) в кажущемся не в онтологическом смысле, но в смысле "освоения" (im Sinne von "Seinen")" [*Rombach H. Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht. – Freiburg i. Br., 1991. – S. 92*]. Таким образом, Ромбах впервые предлагает в своём проекте феноменологию потаённого, сокровытого. Аллегорическим выражением его идеи служит Гермес, "сокрытый в вещах" [*ibid. – S.9*].

Современные исследователи герметической традиции стали всё чаще прибегать к проекту Ромбаха, интерпретируя герметические трактаты, в связи с совпадением философской герметики с герметической традицией едва ли не во всех концептуальных моментах. Так, например, Томас Кёрбель прибегает к философской герметике Ромбаха, изучая тарологию [См.: *Körbel T. Hermeneutik der Esoterik. Eine Phänomenologie des Kartenspiels Tarot als Beitrag zum Verständnis von Parareligiosität. – Münster: Lit, 2001*] а Флориан Эбелинг и вовсе вписала философскую герметику Ромбаха в саму герметическую традицию [См.: *Ebeling F. Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus. – München: Verlag C.H. Beck oHG, 2005. – S. 183-187*].

На примере философской герметики можно наблюдать уникальное явление. Если в двадцатом столетии этот проект ещё рассматривался сугубо в русле феноменологической традиции, идущей от Гуссерля, то уже в начале двадцать первого века проект всё больше рассматривается в русле герметической традиции, идущей от Гермеса Трисмегиста. С одной стороны, философская герметика стала новым органом исследователей герметизма, с другой стороны, она сама оказалась всецело в него погружённой. Несмотря на то, что рассматривать проект Ромбаха в контексте герметической традиции оправдано, его сведение к ней не является правомерным.

Центральный момент, который делает проект Хайнриха Ромбаха столь притягательным для исследователей не только герметической традиции, но и мистических учений в целом, это идея наличной истины, принципиально невыразимой в языке, именно она является определяющей в этом подходе. В случае с герметической традицией узы родства очевидны уже потому, что сам Ромбах дал для этого повод, назвав свой проект именно герметикой. В герметической традиции можно наблюдать многообразие ступеней потаённого: от шарад, символов и образов, до переживания мистического опыта. Есть тайны фиктивные, то есть такие, которые не высказаны в языке, но вместе с тем, при желании могут быть вербализованы, а есть тайны неизбывные, принципиально невыразимые и такие тайны связаны с истиной.

Феноменология истины как сокровытости не просто предлагает рассматривать всё тайное, но позволяет выделить множество оттенков, теней и различий тайного. Ромбах предлагает картину мира, чем-то похожую на "миф о пещере" Платона, только в "пещере" Ромбаха не так-то просто повернуться, поэтому приходится опираться на тени, понимая, что это тени, но различая природу того, от чего они исходят.

Детальный анализ глубины связи философской герметики с герметической традицией ещё только предстоит осуществить, но уже сейчас можно утверждать, что философская герметика из антитезы герменевтики переросла в нечто большее, претендующее на адекватное понимание мистического, сокрытого, потаённого и невысказанного.

***В.М. Никоряк, асист., БДФА, Чернівці\****

## **РЕЛІГІЗНАВСТВО У ПОШУКАХ НОВОЇ МЕТОДОЛОГІЇ**

Визначальним моментом у становленні релігієзнавства стали два ключові чинники. Перший стосується формування позитивістської парадигми знання (II пол. XIX ст.), що в свою чергу зумовило вироблення такої методології, яка постала основою майже всього тогочасного гуманітарного знання, в тому числі й релігієзнавства, яке, будучи "наукою про релігію" (нім. Religionswissenschaft), має досліджувати її виключно з позицій наукових (природничих) методів. Другий чинник – це криза протестантської теології кінця XIX – поч. XX ст.

Зрозуміло, що перший чинник обмежує пошуки релігієзнавчого знання, до певної міри спотворюючи його, тоді як другий чинник спонукає до витлумачення релігії, релігійних феноменів і всіх тих складників, які входять до релігієзнавства, з позицій християнського віровчення. Р.Отто справедливо зазначив, що феноменологія релігії є нічим іншим, як одним із різновидів християнської (протестантської) теології, поява якої зумовлена саме кризою протестантської теології. Релігієзнавство як наука розвивається в рамках християнського світобачення, яке, на думку М.Еліаде, є по суті "юдео-християнством", де будь-яке поняття, релігійний феномен витлумачується, розкривається через призму конфесійно-зорієнтованих теологій християнства. Інший сучасний німецький теолог і релігієзнавець В.Гантке також підтверджує цю тезу: "ми визнаємо сьогодні, що феноменологи переважно безоглядно розмірковували про святе, насправді мова йде про християнську інтерпретацію святого" [*Пьлаев М. Западная феноменология религии. – М.: Издат. "РГУ", 2006. – С. 3*].

Із виробленням і впровадженням нових методів у релігієзнавстві відбуваються докорінні зміни. Якщо на початку формування релігієзнавство використовувало методологічні принципи позитивізму, еволюціонізму, історизму, що робить це знання одновимірним і тому хибним, то завдяки таким напрямам філософії XX ст., як феноменологія, філософія життя, герменевтика, екзистенціалізм, релігієзнавство, як і гуманітарне знання в цілому, розширює свій горизонт пізнання, де сформовані методи вищевказаних напрямів, з одного боку, сприяли різкій критиці засилля сцієнтистсько-позитивістських методологічних принципів, зокрема редукаціонізму, історизму, а з іншого боку, вони розширювали і доповнювали методологічну базу релігієзнавства, що дає можливість інакше переосмислити, зрозуміти багатовимірний світ релігії, релігійних ідей.

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Марчук М.Г.

Однак найбільшу роль зіграв у цьому плані феноменологічний метод, який згодом так само зазнає критики з боку тих релігієзнавців, особливо, істориків релігії, які звинувачували прихильників феноменологічного методу в неправильному розумінні відповідності релігійних фактів дійсності. Тому подальший розвиток феноменології релігії (т.зв. неофеноменологія Ж.Вааденбурга) розширював і вдосконалював пізнавальні межі феноменологічного методу за допомогою герменевтики, яка допомагає як істориків, так і феноменологів релігії перш за все пізнати й розшифрувати релігійні структури і значення особистих і уявних світів – чи то християнина, чи даоса, чи представника архаїчної релігії тощо. Цьому, за М.Еліаде, допомагає "тотальна цілісна герменевтика, яка покликана розшифрувати і пояснити всі зв'язки і взаємовідношення людини із сакральним від праісторії до наших днів" [*Еліаде М. Ностальгія по истокам.* – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – С. 84].

Герменевтика використовує всі раціональні та ірраціональні способи осягнення дійсності, намагаючись розкрити "цілісність життя", "внутрішній світ людини", що дає змогу охопити той або той феномен у його цілісності. Методологічні Ідеї Ф.Шляйєрмахера і В.Дільтея істотно вплинули на релігієзнавство ХХ ст., що у свою чергу доповнило феноменологічний метод відомих релігієзнавців ХХ ст. Й.Ваха, Г. ван дер Леува, М.Еліаде. Наприклад, за Й.Вахом, первинною дійсністю будь-якої релігії є релігійний досвід, який має тенденцію до вираження, завдяки чому, він отримує своє вираження і стає доступним для інших людей, у тому числі й для дослідників релігії. Всі існуючі дослідження релігії, як стверджує Й.Вах, потрібно доповнювати досягненнями герменевтичної філософії. У зв'язку з цим твердженням Й.Вах формулює основне запитання: "Чи можливе розуміння чужих для дослідника релігій" [*Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие.* – М.: Академ. Проект, 2007. – С. 140].

Основу розуміння становить єдність людської природи. В кожній людині, на думку Й.Ваха, наявні всі форми людськості. "Дослідник повинен уміти активізувати латентно присутнє в його свідомості розмаїття релігійного досвіду. Володіючи належною підготовкою, він може знайти у собі щось співзвучне тим формам вираження релігійного досвіду, який становить предмет його дослідження, й через це зрозуміти релігійність різних епох і народів" [Там же. – С.141]. Релігієзнавство, доповнене методологічними принципами герменевтики (особливість інтерпретатора, володіння відчуттям релігії, спеціальна підготовка, інтелектуальний і емоційний настрій, здатність до девіації), дає змогу осягнути "наріжну інтенцію" досліджуваної релігії, що не тільки повернує його на науку, а й на мистецтво розуміння релігій.

Також, важливим моментом розвитку сучасного релігієзнавства є психоаналіз із своїми різновидами, особливо трансперсональна психологія та трансперсональний психоаналіз, які у взаємозв'язку з герменевтичним, феноменологічним, екзистенційно-феноменологічними методами можуть вивести релігієзнавство на рівень розвитку, здатний пояснити ті релігійні факти, що досі залишаються непроясненими для західноєвропейської (цивілізованої) людини, яка залишається ще в полоні християнства, чи його

антиподу – секуляризму, атеизму. Релігієзнавство, озброєне такими методами та їхнім синтезом, може вибудувати ту нову методологію, завдяки якій воно зможе у XXI ст. стати істинною наукою, вільною від ідеологічних і богословських настанов.

*К.Н. Павлюц, канд. филол. наук*

### **ПРЕНАТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ КОСМОГОНИЧЕСКИХ МИФОВ: ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ АСПЕКТ (НА ОСНОВЕ ТЕКСТОВ "РИГВЕДЫ")**

Наличие врожденного характера некоторых базовых способов ориентации человека позволяет нам поставить предельный вопрос о биологических основаниях многих социо-культурных феноменов и ценностей. Одним из таких универсальных феноменов является пространство, которое, наряду со временем, являет собой яркий пример взаимодействия "космических", социально-ценностных и био-физиологических параметров бытия человека, что возможно зафиксировать уже в древних мифологических текстах.

Примером здесь могут стать ряд данных, полученных в результате некоторых экстремальных ситуаций человеческого бытия, например, в т.н. "пренатальный", до-родовой, зародышевый период [Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 246]. Во второй половине XX века ряд психологов и психиатров выдвинули оригинальную гипотезу существования т.н. "пренатального" сознания (памяти), согласно которой возможно представить особое пренатальное несенсорное восприятие, которое регистрируется зародышем и сохраняется в постнатальном существовании в виде сновидений и космогонического мифотворчества архаических культур [Кейлер Ф.Б.Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 126-128]. При этом, в отличие от классической точки зрения на формирование сознания, данная гипотеза расширяет его значение, отталкиваясь не от деятельности органов чувств, а от начального момента взаимодействия яйца и сперматозоида при овуляции.

В космогонических мифах различных традиций, в том числе и вариантах космогонии из текстов "Ригведы", можно вычленить содержание и образность, отсылающие нас к родовому акту с центральным моментом рождения, разграничивающим два бытийных состояния. Рассмотрим несколько базовых космогонических сюжетов, непосредственно связанных с "пренатальной" тематикой и отраженных в ритуальной деятельности. Это прежде всего представление о мировом яйце как естественном корреляте зародыша. В "Ригведе" встречается упоминание мифа о золотом зародыше (*hiranyagarbha*), что "возник в начале" (X.121.1), обозначаемого также как "зародыш вод" (X.121.7; X.82.6) [Ригведа. Мандалы IX-X / Пер. Т.Я. Елизаренковой. – М., 1999. – С. 278-279, 218]. Важной чертой является положение мирового яйца в водах, аналогичное зародышу в околоплодной жидкости, что создает особые океанические ощущения, указывающие на состояние яйца между овуляцией и оплодотворением

[Кейпер Ф.Б.Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 131].

Следует также выделить и образы пупа/пуповины, лона, зачатия, закодированные в мифологических образах изначальной горы/холма и мирового древа. Вритра, сопротивляющийся божественному космогоническому акту Индры, часто упоминается в связи с позицией на некоей горе (*parvata giri, adri, giri*) (РВ I.32.2; V.32.1-2; II.12.2; VI.30.3; X.44.8), существовавшей до возникновения организованного мироздания. "Он убил змея, покоившегося на горе" (I.32.2) [Ригведа. Мандалы I-IV / Пер. Т.Я. Елизаренковой. – М., 1989. – С. 40], тем самым укрепив опору бытия, из которой затем проистекает все сущее, и его разрушительный по своей сути акт возможно повторяет оплодотворяющую агрессивную деятельность сперматозоида по отношению к яйцу, что соотносится с шоковым переживанием зачатия [Кейпер Ф.Б.Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 132]. В свою очередь, образ древа, возникающего при разбиении первоначального холма, и связующего все части мироздания (РВ VII.99.2 и многие сукты V-VI мандалы), позволяет в русле предложенного подхода рассматривать его своеобразным аналогом пуповины в смысле связи двух состояний бытия, или формирующегося спинного мозга как основы для появления регистрирующего центра головного мозга.

В такой "пренатальной" трактовке ведийской космогонии вполне отчетливо выявляются материально-пространственные аспекты центра и периферии, ограниченности пространства, движений зародыша. Процесс рождения как *выход плода из замкнутого в разомкнутое состояние, из внутреннего во внешнее*, мог быть зафиксирован в виде пространственной кодировки двух разновидностей пространства благодаря переживанию самого перехода, что отражалось в последующем дуализме "макро- и микрокосма", где тело служило своеобразной границей в конструировании пространственной картины мира. Семантическое поле космогонического мифа, который занимает центральное место в ведийской традиции, может быть расширено за счет интерпретации возникновения внешнего вселенского пространства из "зародышевого" внутреннего пространства через изоморфный ему акт человеческого рождения. Аналогичным образом можно интерпретировать и обратный изоморфный процесс сжимания пространства в результате разрушения мироздания и смерти человека, что также получило выражение в развитии древнеиндийской мифологии и религии [Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 249; Gonda J. The Vedic concept of amhas // Indo-Iranian Journal. – 1957. – Vol. 1].

Изучение "пренатальной" версии происхождения космогонии, на наш взгляд, может способствовать не только проникновению в понимание ценностного значения мифа, но и помочь в раскрытии фундаментальной философской проблемы соотношения пространства и бытия человека. На основе макрокосмической проекции своего пренатального состояния в ритуалах, воспроизводящих космогонический процесс, достигалась реинтеграция человека и социума, которая имела огромное ценностное значение. Результатом этого стало формирование циклической картины мира, развитие медитативных практик и, в конечном счете, расширение сферы человеческого знания.

## **ЛІТУРГІЯ ЯК ПРАКТИКА ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ХРИСТІАНСТВІ**

Елементом конструювання релігійної ідентичності в дискурсивному просторі виступає процес ідентифікації. У широкому сенсі ідентифікація (тожсамість) розуміється як динамічний феномен, процес співіднесеності особою власного "Я" з кимось або чимось. **Мета** роботи полягає в характеристиці літургії як специфічної системи ідентифікаційних практик, завдяки яким конструюється і актуалізується релігійна ідентичність особи.

У структурі повсякдення ідентифікація є неодмінним, базовим елементом практичної дії з окреслення людиною власної тожсамості. Саме завдяки своїм ідентифікаційним практикам, скерованим на релігійні складові (культ, символіку, громаду), особа конструє кінцеву область значень, яку можна назвати релігійною ідентичністю. Практики ідентичності знаходять своє втілення в ритуальних діях і церемоніалах, характерних для релігійних систем. У них, завдяки високому рівню формалізації та чіткому дотриманню процедури, передбачається існування зв'язку між особою віруючого та надприродним, з одного боку, та віруючим і іншими віруючими – з іншого. Таким чином, у ідентифікаційних практиках, втілених у релігійних церемоніях і ритуалах, розкриваються як екзистенційний, так і соціальний виміри релігійної ідентичності. Літургія постає, з одного боку, як дійство (мова перформенсу, за П. Каннертоном), а з іншого як формалізована мова. Акцентуючи увагу на першому моменті (літургія як мова перформенсу, або як дійство), можна стверджувати, що вона постає як набір дій, рухів, запахів тощо, які заповнюють простір людини, присутньої на цій драмі. Однак такий вид "висловлювання" не забезпечує віруючого описом певного виду дій, який, на думку дисертанта, є доволі важливим для конструювання релігійної ідентичності. Звісно присутність особи на літургії в православному храмі вже може говорити про особливості її релігійної ідентичності, однак великим питанням лишається змістовний вимір такої присутності.

Розглядаючи літургію вже як формалізовану мову, можна говорити про певний рівень стилізованості узагальнення та стереотипності фраз, що застосовуються в ній та складаються з більш-менш стабільних і незмінних послідовностей мовних актів. Останні не є створеними самими виконавцями, а навпаки, є заздалегідь закодованими і занесеними до канону, а отже їх можна повторювати і відтворювати досить точно. Поєднання вищеокреслених мов перформенсу та наративу створює і актуалізує поєднання в ритуалі дискурсивних та недискурсивних практик конструювання релігійної ідентичності.

Проілюструємо це на прикладі християнства, охарактеризувавши недільну літургію. Ефективність участі в ритуалі характеризується інтенсивністю актуалізації фізичних та емоційно-інтелектуальних зусиль. Головною є уста-

новка, спрямована на інтелектуальне розуміння священного тексту. Участь у ритуалі, таким чином, стає не пасивним слуханням тексту, а безпосередньою участю в його відтворенні. Поведінка та ритуальні жести присутніх на літургії чітко регламентовані. Під час літургії стоять потрібно лицем до вітаря в благоговійній пристойній позі, виражаючи уважність до структурних елементів дійства (тексту дійства). Застосування всього репертуару дій у їх повноті є запорукою ефективності і джерелом сили ритуального дійства. У християнській літургії завжди присутня фіксована "домінанта уваги" [Каннертон П. Як суспільства пам'ятають / Пер. з англ. С. Шліпченко // Зміна парадигми. – К.: Ніка-Центр, 2004. – Вип. 7. – С. 99], яка утримує емоційний настрій віруючих завдяки взаємодії з так званими "субдомінантами". Мова літургії завжди оперує такими займенниками, як "ми" та "нас", що задає гештальт внутрішньогрупової релігійної ідентичності. Зокрема, в III частині православної літургії, а саме "Літургії Вірних", священник виголошує наступні промови, які конструюють в символічному плані релігійну ідентичність віруючих, актуалізуючи їх належність до православної церкви: "Вас і всіх православних християн нехай пом'яне Господь Бог; Полюбимо один одного щоб однодумно сповідувати; В премудрості будьмо уважні; Благодать Господа нашого Ісуса Христа і любов Бога і Отця і причастя Святого Духа нехай буде зо всіма вами" тощо [Закон Божий / Під заг. ред. Патріарха Філарета. – К.: Видавничий відділ УПЦ-КП, 2005. – С. 594-595]. Форма множини вказує на те, що існує певна кількість тих, хто промовляє але діють вони разом, утворюючи тим самим корпоративну особистість. Однак, як зазначає П. Каннертон, ще до використання такого займенникового обороту повинна існувати непомітна невисловлена колективна готовність в підтвердженні своєї релігійної ідентичності, яка виражається в присутності усіх віруючих у тому місці, де буде відбуватись літургія [Каннертон П. Як суспільства пам'ятають / Пер. з англ. С. Шліпченко // Зміна парадигми. – К.: Ніка-Центр, 2004. – Вип. 7. – С. 96]. Через займенник "ми" базова релігійна ідентичність конструюється серед всіх присутніх, що беруть участь у літургії. Вимовляючи його, віруючі тим самим зустрічаються з подібними до себе не тільки в фізичному, але й у лінгвістичному просторі мовної комунікації. Їхня мова не містить того, якою така спільнота може бути, так само вона не є відображенням якоїсь спільноти, що утворилась раніше і поза межами цієї мови. У власній ритуальній мові на груповому рівні спільнота віруючих конструє власну релігійну ідентичність і нагадує собі про своє ж існування. У свою чергу, на особистісному рівні кожен з віруючих конструє для себе свою власну релігійну ідентичність завдяки причетності до спільних ритуальних дій.

Таким чином, виступаючи одним з основних елементів релігійного простору, ритуал (літургія) поєднує в собі як дискурсивні, так і недискурсивні практики і завдяки своїй формалізації та вираженню в формі дійства є певним "мнемонічним механізмом", що забезпечує конструювання і підтримання релігійної ідентичності.

## **ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА І. КАНТА ТА СУЧАСНИЙ СТАН РОЗВИТКУ ТЕОЛОГІЧНОГО АГНОСТИЦИЗМУ**

У сучасній історико-філософській літературі, присвяченій аналізу філософської спадщини І. Канта, часто можна побачити вживання по відношенню до його гносеологічного вчення термін "агностицизм". Така інтерпретація теорії пізнання І. Канта як правило заснована на суперечливості поняття "річ в собі", висновків із трансцендентальної дедукції категорій (проблема трансцендентальної єдності апперцепції, вчення про трансцендентальний схематизм часу), вченні про трансцендентальні ідеї і антиномії чистого розуму (світ, безсмертя душі, свобода, Бог). Але найчастіше "агностицизм" кантової філософії виводиться з відомого положення "Критики чистого розуму", в якому мислитель говорить про те, що обмежив область знання, щоб дати місце вірі. У цьому дослідженні ми хотіли б поставити під сумнів правомірність інтерпретації гносеологічного вчення І. Канта як агностицизму і уточнити вищезгадані ідеї видатного німецького мислителя для розвитку такого напрямку як теологічний агностицизм.

Як відомо, існує багато значень терміну "агностицизм", серед яких основними, на наш погляд, є гносеологічне і теологічне. Під гносеологічним агностицизмом прийнято розуміти систему філософських поглядів, в якій заперечується можливість об'єктивного пізнання дійсності і закономірностей її розвитку і, відповідно, неспроможність метафізичних суджень, які не можуть бути представленими як предмети можливого досвіду, а отже, бути доведеними або спростованими. Цей тип агностицизму, що сформувався ще в давньогрецькій філософії, представлений в різних модусах на всіх етапах розвитку як історії західноєвропейської філософії, так і в розвитку багатьох напрямків сучасної світової філософської думки. На відміну від теоретико-пізнавального агностицизму, теологічний агностицизм як напрямок філософської та релігійної думки є менш вивченим явищем і, на наш погляд, має значний евристичний потенціал для розуміння комплексу історико-філософських, філософсько-релігійних і світоглядних проблем сучасності. Сучасний дослідник теологічного агностицизму Л. Столович (позицію якого ми поділяємо) виділяє два основних типи теологічного агностицизму, першим з яких є "сумнів в існуванні Бога, і неможливості вирішити питання про його існування", а другий – допускаючи віру в існування Бога, "обгрунтовує думку про його непізнаваність, незбагненність" [Столович Л. Теологический агностицизм в диалоге с религией и атеизмом // <http://www.orientalia.org/article192.html>].

Тепер повернемося до думки про співвідношення знання і віри, представленої в передмові до другого видання "Критики чистого розуму", і досить часто цитованої кантознавцями як аргумент на користь агностичної позиції І. Канта. "Я не можу... навіть припустити існування Бога, свободи та безсмертя для цілей необхідного практичного застосування розуму, – стверджує філо-



соф, – якщо попередньо я не заберу у теоретичного розуму його намагання на трансцендентні знання, тому що, домагаючись цих знань, він повинен користуватися такими основоположностями, які насправді застосовні тільки до предметів можливого досвіду і, будучи... застосовані до речей, що виходять за межі досвіду, власне, перетворюють їх на явища, роблячи таким чином неможливим будь-яке практичне розширення чистого розуму. Тому я повинен був обмежити область знання, щоб дати місце вірі.... ". На наш погляд, думка І. Канта полягає не в тому, щоб постулювати нездатність розуму до пізнання. Встановлення певної межі можливостей теоретичного розуму у філософії І. Канта веде не до песимістичного твердження про неможливість пізнання, а до відкриття нової сфери існування світу, пізнання якої неможливо за зразком природознавства (наприклад, за допомогою категорії причинності), і у дослідженні цієї межі мислитель бачить перспективу відновлення єдності розуму в його теоретичному і практичному застосуванні.

Таким чином, позицію І. Канта можна швидше співвіднести з ідеями теологічного агностицизму, ніж гносеологічним типом останнього. Як і І. Кант представники і дослідники теологічного агностицизму, говорячи про межі можливого знання щодо Бога, безсмертя душі і свободи, мають на увазі не твердження про безпорадність розуму в цій галузі, а скоріше ствердження ідей толерантності, світоглядного плюралізму, свободи совісті, які є не тільки необхідними складниками, але регулятивами в розвитку суспільства і його інститутів.

На основі викладеного можна зробити наступні висновки. У світлі теологічного агностицизму філософія І. Канта розкриває свої гуманістичні підстави, що підкреслює її актуальність і сучасність, а теологічний агностицизм, на наш погляд, можна інтерпретувати як сучасний філософський напрям, який може стати теоретичною основою для дослідження і вирішення проблем формування суспільних цінностей, функціонування релігії в суспільстві, універсальних проблем розвитку суспільного буття.

*И.С. Рождественская, асп., СПбГУ, Россия  
i.rozhdik@gmail.com*

## **ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ К. РАНЕРА**

Философия религии разрабатывается Карлом Ранером в контексте прояснения отношений философии и теологии, философии религии и теологии, имеет основополагающее значение для более фундаментального интеллектуального проекта теолога, а именно – понимания теологии как трансцендентальной антропологии. Собственно философия религии, в отличие от теологии и антропологии, своим предметом имеет априорные условия возможности восприятия человеком откровения. Основная работа, в которой теолог предлагает своё понимание исследуемого нами предмета, и которая является основанием предлагаемого доклада, носит название "Слушатель слова" с подзаголовком "Обоснование философии религии", и представляет собой конспект курса "К основаниям философии религии", прочитанного теологом летом 1936 года.

Поскольку способность к трансценденции является одной из основополагающих характеристик человеческого существа, под философией Ранер понимает, прежде всего, концептуализацию трансцендентального опыта, трансцендентальную философию, и в качестве центрального её понятия и события принимает рефлексию. Для Ранера философия религии есть не некоторое светское рассуждение о боге, но, поскольку она есть в сущности своей метафизика, есть рассуждение с перспективы человека об отношении человека к Богу, к Абсолюту. Принимая Аристотелевское понимание роли метафизики как основания всех наук, Ранер утверждает, что в основании познания лежит не только строгий логический познавательный акт, но и вопрошание как начало познания, как определение того, что неизвестно, неспособность самому дать ответ, но в то же время понимание того, что если может быть сформулирован вопрос, этот ответ необходимо где-то есть. Метафизический вопрос есть вопрос об основаниях, и если этот вопрос исходит от человека, он вопрошает о его сущности. В то же время, нельзя недооценивать познающее вопрошание, поскольку в его основании лежит вопрос о сущности науки как человеческого делания, и, будучи таковым, он также обретает экзистенциальный статус, и, таким образом, в основании эпистемологии оказывается сама метафизика. Значимость познания крайне велика, в особенности, если это познание относится к метафизике, если человек желает познать смысл своего бытия. Адекватное определение оснований человеческого существования приводит не к философии религии, полагал Ранер, но к теологии, поскольку человек понимает себя как предстоящего перед Тайной. Метафизика, полагал Ранер, никогда не занималась познанием чего-то нового, она всегда была "методичным рефлексивным познанием того, что всегда было известно", в то время как вопрошание человека требует нового ответа, исходящего не из самого себя. Философия религии должна ограничиться лишь тем, полагал Ранер, что она предоставляет априорные основания возможности говорения о Боге, осмысления Бога на уровне рефлексии, но она не приводит человека к отношениям с Богом. Теолог писал: "метафизика, которая сама в себе уже есть философия религии, должна быть такой, чтобы видела в Боге свободного Незнакомого, а человека понимала как существо историчное в его трансцендентальной сущности, чтобы отсылать его в этой его историчности к его истории и наказывать ему вслушивание в возможное сообщаемое слово откровения этого свободного, незнакомого Бога в его истории" [*Rahner K. Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii. – Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008. – S. 26-27*].

Специфика понимания Ранером философии религии заключается, прежде всего, в том, что для него философия религии есть фундаментально-теологическая антропология, и *vice versa*. "Каждый теологический вопрос правильно сформулирован лишь в том случае, если он, будучи трансцендентальным вопросом, сопутствует когнитивному горизонту человеческого разума как внутренний фактор и условие его возможности, таким образом предполагая себя" [*Losinger A. The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. – New York: Fordham University*

Press, 2000. – P. 6]. Таким вопрошающим и познающим является человек, и его роль не может быть сведена в теологии ко второстепенной. Человек становится предметом философского и теологического исследований на предмет способностей, возможностей, условий познания Бога, или, другими словами, "соответствия содержания откровения априорным структурам человеческой способности понимать нечто вообще" [ibid. – P. 2]. Философия религии, полагает теолог, есть философское осмысление того, чем религия есть и должна быть. Если философия религии не хочет быть исключительно описанием культурного феномена религии, если она претендует на то, что она ставит вопрос о сущности всей религии как таковой, то, в таком случае, она должна в своём познании доходить до самых пределов мира, до абсолютного и личностного Бога, и познавать религию как экзистенциальную связь человека с Богом. Суть этой экзистенциальной связи заключается в отношении слушания, и наиболее общее определение, которое даёт человеку Ранер, – человек является слушателем Слова Бога, слушателем благодатного само-сообщения Бога, прислушивающимся и послушным. Теология Ранера построена на личном взаимодействии человека с Богом, общении с Ним в том числе через обращение человека к самому себе. Познание Бога посредством категорий, по Ранеру, приведёт к созданию субъект-объектных отношений, и тогда мы выходим на путь онто-теологии. Однако в таких отношениях отсутствует место для личной встречи с Богом. Ранер принимает критику онто-теологии Хайдеггера, и обращается к понятию слушания, которое само по себе крайне удачно для описания отношений человека с Богом, не прибегая к моральным категориям, поскольку, как верно отмечает П. Рикёр, "так обнаруживается бытие, которое ещё не является действующим и, в силу этого, избегает альтернативы подчинения и бунта" [Рикёр П. Конфликт интерпретация. Очерки о герменевтике. – М, 2008. – С. 600]. Призвание через слово (vocatio) в период высокой схоластики не является сверхважной экзистенциальной характеристикой, но лишь даёт знание, которое делает возможным, предуготовляет человека к принятию благодати Таинств и с ними оправдания [см.: Хеггелунд Б. История теологии. – СПб., 2001. – С. 167]. В случае с Ранером слово "Бог" и Слово Бога являются центральными понятиями его теологии, поскольку, полагал Ранер, именно языковая реальность оказывается медиумом, позволяющим, с одной стороны, обращаться к самим себе, и, с другой стороны, каким-либо образом взаимодействовать с миром.

*О.Д. Садов'як, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**

## **ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ЯК ОСНОВА ДЛЯ ДОСЛІДЖЕННЯ КОРАНУ**

Термін "епістема" вперше зустрічається у Аристотеля у "Фізиці" і використовується для позначення знання певного типу, відношення знання і дійсності, передумови пізнання. Епістемологія відповідає на питання: як можна отримати знання щодо певного об'єкту і скласти про нього істинну думку.

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Конотоп Л.Г.

Іншими словами, епістемологія – це теорія, яка формується в результаті філософського осмислення питань, які пов'язані з ґенезою, методологією, динамікою розвитку та іншими аспектами наукового пізнання.

Мета епістемології – це всебічний аналіз теоретичної та методологічної сфери науки шляхом визначення її когерентності й адекватності. Епістемологія посідає особливе місце в системі наук завдяки рефлексії над теоріями, аксіомами, гіпотезами, науковими методами, дослідницькими процедурами різного типу, а також завдяки характеристикам, які епістемологія отримує в процесі дослідження. Епістемологічний аналіз конкретної галузі, у нашому випадку – тексту Корану, передбачає дослідження його онтологічних іgnoseологічних основ. Ці основи визначають вибір дослідницького підходу, що передбачає наявність певної точки зору дослідника на природу об'єкту, який він аналізує. Надалі ця точка зору обумовлює пошук концептуальних дослідницьких засобів, що формують основу для наступних наукових постулатів. Що стосується нашої теми дослідження, то на метанауковому рівні епістемологічне дослідження тексту Корану повинно зосередити увагу на сутнісних якостях мови в соціокультурному контексті. Реконструкція дискурсу далекого минулого передбачає не просто науковий дискурс, але такий, який здатний "опредметнити" у мовній тканині конкретну епістемну ситуацію у єдності онтологічного, методологічного, рефлексивного та ін. аспектів знання. Цей критерій обумовлений тим, що знання завжди існує в епістемному просторі культури, який задається пізнавальною і комунікативною діяльністю і реалізується в тезаурусі мови, а також у сукупності текстів, що збереглися в колективній пам'яті завдяки своїй аксіологічній формі і значущому когнітивно-емоційному змісту. Особливого статусу набувають ті тексти, що рухаються від загального до часткового, причому це загальне є епістемною сутністю текстів цього типу. Розуміння такого тексту передбачає сприйняття саме його епістемного змісту. З іншого боку, епістемний простір культури є історичним, тому важливо вивчати його в діячності, що передбачає дослідження знання про сукупність фрагментів дійсності, що виділені та оброблені свідомістю. Всіляке описування ізольованих фрагментів оточуючого світу (тобто висхідної онтології), репрезентованих у тих або інших структурах пізнання, передбачає знання щодо дійсної ситуації, яке набуває інтерпретатор завдяки власному, індивідуальному досвіду, а також досвіду соціальному, який зафіксований у специфічних знакових формах, які містять у собі інформацію та можуть бути узагальнені у понятті "текст" і його остаточному втіленні – у книзі.

*С.В. Скрипнікова, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ*

## **ОСВІТНЬО-ВИХОВНИЙ АСПЕКТ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ**

Католицька церква ніколи не оминала своєю увагою суспільних питань, що ж стосується освітнього аспекту цієї діяльності, то він зазвичай вважається одним із пріоритетних напрямків її діяльності. Варто згадати, що саме при

церквах та монастирях – своєрідних освітніх центрах середньовіччя, починають засновуватися школи, згодом, саме у лоні Католицької Церкви виникають перші університети. У становленні католицької освітньої традиції важливу роль зіграли чернечі ордени, чи не найбільшу роль серед яких мало у названій сфері "Товариство Ісуса" або орден єзуїтів, заснований іспанським дворянином Ігнасіо Лойолою (1491–1556). Основними завданнями ордену відпочатку була місійна робота та боротьба за зміцнення Католицької церкви в країнах, охоплених реформацією. І хоча освіта та виховання не входили до тих орієнтирів, що визначали мету ордену на початку його діяльності, однак "пошук шляхів подолання кризи у церкві, утвердження католицизму на землях, де активно розвивалися протестантські громади, не дозволили ігнорувати цих питань" [*Кметь В., Дух О.* "Ratio Studiorum" в історії європейської та української освіти // *RATIO STUDIORUM: Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти (Серія Studia rationis) / Пер. з лат. Р. Паранько; пер. з англ. А. Маслюх.* – Л.: Свічадо, 2008. – С. 10]. В результаті діяльності Товариства Ісуса по всій Європі постала мережа духовних семінарій, колегій та академій. Високе значення діяльність товариства мала для розвитку українського освітнього простору: добре розроблений єзуїтами підхід до організації освітнього процесу запозичувався іншими католицькими орденами та навіть був взятий за зразок при організації Києво-Могилянської колегії, а згодом і іншими православними навчальними закладами, такими як Чернігівська, Харківська та Переяславська колегії, засновані у XVIII ст. [*Шевченко Тетяна.* Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. – Л.: Свічадо, 2005. – С. 158]. Промовистим є і той факт., що на момент приєднання Волині до Російської імперії 1795р., шкільна система останньої тільки організовувалась. Тоді як на українських землях, починаючи з останньої чверті XVI ст. зусиллями спочатку Ордену єзуїтів, а після його скасування 1773 року – Едукаційної Комісії, "функціонувала одна з кращих європейських систем шкільництва" [*Шостак І.* Освітня діяльність римо-католицького духовенства Луцько-Житомирської дієцезії у першій половині XX століття // *Наукові записки Національного ун-ту "Острозька Академія". Історичні науки.* – Острог, 2004. – С. 252–261. – Вип. 4: На пошану М.П.Ковальського].

Взагалі історія нашої країни свідчить про значні надбання Католицької церкви в освітньо-виховній сфері. Значну роль на території Західної України історично відігравала Українська Греко-Католицька Церква, "духовенство якої пов'язувало моральне удосконалення українського народу із утвердженням його національних основ, розглядаючи ці два аспекти як невіддільні складові одного процесу – культурного відродження й духовного зростання нації" [*Мицишин І.* Просвітницько-виховна діяльність українських молодіжних організацій релігійного спрямування (Галичина, кінець XIX – 30-ті роки XX ст.) // *Вісник Львівського нац. ун-ту ім. І. Франка. Сер. Педагогічна.* – 1999. – Вип. 14. – С. 86–90]. Церква намагалась охопити виховним впливом усі найвразливіші категорії населення. Наприклад, уже з 1890-х років УГКЦ почала ініціювати створення захоронків (дитячих садків). А вже у 1939 році було видано спеціальний документ – "Розпорядок Митрополичого

Ординаріату про захоронки й дитячі садки", в якому обґрунтовувалась необхідність в обов'язковій організації при кожній парафіяльній громаді дитячих садків, які б діяли протягом літніх місяців (коли селяни задіяні у польових роботах), та відкриття захоронок, які мали відвідувати діти дошкільного віку впродовж цілого навчального року [Розпорядок Митрополичого Ординаріату про захоронки й дитячі садки // Мета. – 1939. – № 19. – 2 с.]. Окрім того, духовенство активно долучалось до створення притулків та інших навчально-виховних закладів: ремісничих шкіл, гімназій, аж до вищої освіти (у 1928 році вона заснувала єдиний український навчальний заклад у Польщі – Львівську Богословську Академію, яка мала перерости в Український Католицький Університет), де б діти і молодь отримували належну освіту, професію та виховання [Нагірняк А.Я. Соціальні програми Української греко-католицької церкви в Україні: Кваліфікаційна робота на здобуття ступеня магістра соціальної роботи. – К.: Національний університет "Києво-Могилянська Академія", 2005. – С. 40].

Як бачимо, УГКЦ має багатий досвід щодо організації освітньо-виховної діяльності. Сьогодні для того, щоб охопити виховним впливом якнайбільшу кількість дітей, в тому числі з неблагополучних родин, відповідними структурами церкви організовується проведення спортивних та краєзнавчих секцій і змагань, екскурсійної діяльності. Ведеться робота з організації різноманітних літніх шкіл і таборів, де діти та молодь мають можливість навчатись кращому спілкуванню з батьками та однолітками, а також розкрити та розвинути власні здібності. Окрім недільних шкіл при церквах організовуються та облаштовуються ігрові кімнати для дітей, діють спеціальні виховні програми для молоді. Власне, Католицька церква веде активну виховну роботу також серед дорослого населення, зокрема з подружніми парами, з приводу взаєморозуміння та взаємоповаги, оптимізації сімейних стосунків, планування сім'ї та народження дітей.

Католицька церква має надзвичайно потужний потенціал в освітньо-виховній сфері, який складався та удосконалювався протягом багатьох століть її історії та задовго до появи офіційної соціальної доктрини церкви, втім, загальна освітня концепція КЦ повністю відповідає її соціальному вченню та становить надзвичайно важливий напрям діяльності, метою якого є "становлення людської особистості з огляду на її найвищу ціль і одночасно на благо суспільства, членом якого є людина і в обов'язках якого вона, ставши дорослою, прийматиме участь" [Декларация о християнском воспитании (Gravisimum Educationis) // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. – С. 455-456].

**Є.В. Смульський, студ., НаУКМА, Київ**  
*smoulsky@ukr.net*

## **САКРАЛЬНЕ І НІЩО: ПОПЕРЕДНЄ ОКРЕСЛЕННЯ ПЛОЩИНИ ПЕРЕКРИВАННЯ КАТЕГОРІЙ**

Підступаючись до вивчення сакрального, Рудольф Отто наголошує, що воно, будучи категорією *sui genesis*, не піддається строгому визначенню, і

наблизитись до розуміння його можна, зокрема, "вказавши на подібне до нього чи характерне для нього протилежне" [Отто Р. Священне. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО "Изд-во. С.-Петербург. Ун-та", 2008. – С. 14]. Священне, на позначення якого автор вживає термін "нумінозне", постає як *зовсім інше (ganz andere)* відносно буденного досвіду людини, світу профанного. Аналогічним чином неможливо дати родовидове визначення Ніщо. І, так само як сакральне визначається Іншим відносно профанного, Ніщо постає Іншим відносно Буття – "ознаки які можна залучати до поняття "ніщо", завжди добираються у дослідженні відношення *буття – ніщо*" [Лютый Т.В. Нігілізм: анатомія Ніщо. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 13].

Таким чином, співставляючи категорії сакрального і Ніщо, ми, слідуючи вищезгаданій методі Р. Отто спробуємо принаймні на крок наблизитись до їх розуміння. Нашою гіпотезою є твердження, що можна визначити якщо не тотожність (це було б занадто необґрунтованою наразі заявою), то значну площину перекривання сакрального і Ніщо.

Так, А. Веденський, аналізуючи проблему буддійської нірвани наголошує на амбівалентності конотацій між Ніщо і нірваною. З одного боку, нірвана є поступовим згасання душі, в ній не лишається жодної умови буття, тобто абсолютно нічого. Принципово поняття нірвани збігає з поняттям чистого Ніщо. З іншого боку варто пам'ятати, що посеїбчний світ в буддизмі постає лише ілюзією, оманю. Тоді нірвана виявляється знищенням лише в тій мірі, що жодного предиката, жодної риси цього оманливого світу ми не можемо перенести на той світ і те життя. Нірвана таким чином постає не як абсолютне Ніщо – звільнення від омани веде до справжнього, абсолютного буття, котре, щоправда, залишається непізнаним і невимовним в термінах земної свідомості.

Підібне твердження про принципову непізнаність такого абсолютного буття – Бога ми спостерігаємо і в апофатичному богослів'ї. Ориген вчить, що Він вище за все мислиме. Ареопагіт стверджує, що Бог є "істинне Ніщо", себто Він не вичерпується жодним поняттям і жодним видом буття. Такого ж погляду про надвищість і непізнаність Бога дотримуються Максим Сповідник і Н. Кузанський. Еріугена спираючись на діалектичний метод Ареопагіта, вважав, що про Бога можна говорити виключно парадоксами, що нагадують про обмеженість людського розуму. Нариклад, рівносправедливими видаються твердження: "Бог мудрий" та "Бог не мудрий". Для виходу з цього прадоксу, слідом за Ареопагітом, виводиться твердження: "Бог більш ніж мудрий". І, за аналогією, "Бог більше, ніж буття". Себто, Бог – не одна з тих речей, що існують, але більше тих речей, що є. Фактично Бог – Ніщо. Але так само Бог є істинним буттям.

Р. Отто бачив витоки апофатики в містичній традиції: "не задовольняючись протиставленням нумінозного всій природі, містика доводить його до протиставлення самому "буттю", всьому "сущому", врешті називаючи його "Ніщо" [Отто Р. Священне. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО "Изд-во. С.-Петербург. Ун-та", 2008. – С. 49].

Зрозуміло, Ніццо, так само як і сакральне, не дане нам безпосередньо – воно виказується в якісній зміні елементів світу профанного, виводячи їх з-поза меж цього світу. Саме через такі маніфестації ми й можемо підступитися до сакрального і Ніццо. Тут варто підкреслити абсолютну відповідність між переживанням моменту *mysterium tremendum*, що лежить в основі релігійного почуття (Р. Отто) і жахом, що "відкриває Ніццо" (М. Гайдеггер). В моменті *mysterium* сакральне як "чуже і дивовижне" постає в крайній протилежності – *ganz andere* (зовсім інше) – до тварного, звичного, зрозумілого і "невизначеність того, перед чим і від чого нас охоплює жах, є не просто брак визначеності, а принципова неможливість будь-що визначити" [Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. – М., 1993. – С. 21].

Надзвичайно яскраве перекривання сакрального і Ніццо віднаходимо в таких маніфестаціях останнього:

✓ *знищення* – "...заразність сакрального призводить до миттєвого виверження на профанне, й до *ризиків таким чином знищити його (курсив наш – Є.С.)*" [Каюа Р. Людина та сакральне. – К.: Ваклер, 2003. – С. 38];

✓ *смерть*, а також деякі інші пов'язані з нею ритуали переходу, зокрема, переродження шамана, яке часто позначається переживанням смерті із подальшим відродженням;

✓ *оновлення*, адже воно передбачає собою *знищення і смерть* старого – як, наприклад, смерть старого світу в ритуалах Нового року, або гераклітів вогонь, що періодично спалює світ;

✓ *війна*, яка подібно до релігійного свята вириває людину зі звичного профанного світу, відмінюючи його приписи і заборони. Війна вміщує всі три вищезгадані модуси Ніццо – *знищення, смерть і оновлення* (можемо говорити про паралелі між ніцшеанською необхідністю війни (найширше розглянутою в творах "Так сказав Заратустра" і "Людське, надто людське") і *Міфом про Вічне Повернення* – в обох концептах фактично закладено потребу світу в періодичному оновленні).

Безперечно, вищесказане жодним чином не вичерпує всіх моментів перекривання сакрального і Ніццо, проте, використовуючи саме ці різнопланові приклади, ми спробували максимально окреслити площину перекривання даних категорій.

**М.М. Стадник, д-р філос. наук, проф.,  
ПХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький**

## **НАУКА В ПРАВОСЛАВНІЙ ДОКТРИНІ**

На тепер в православній традиції щодо науки існують взаємосуперечливі погляди. Так, представники Української православної церкви Київського патріархату, у православному Катехізисі зазначають, що така наука як палеонтологія "підтвердила істинність біблійного сказання про повільний розвиток життя на землі". Подібними поясненнями сприймається повільна еволюція



живого, більше того, про неї говориться в "біблійному сказанні" [Катехизис / Под ред. *Филарета*. – К., 1991. – С. 84–85].

Особливого значення окремі сучасні православні теологи надають виченню еволюції в її різних модифікаціях і пошуку шляхів до її заперечення. Детермінуючим у цьому процесі є намагання віднайти певні логічні невідповідності, які ведуть у своїй основі до різних шляхів заперечення еволюційних учень. Так, православний професор В. Зеньковський критикує принцип випадковості в розвитку живого. Вона неможлива, на думку теолога, оскільки це не є моментом пристосування або творчої активності, а відбувається просто випадково [Зеньковський В.В. Основы христианской философии. – М., 1997. – С. 365]. Окрім того, В. Зеньковський, взявши за основу положення захисника анархізму Кропоткіна щодо існуючої соціальної взаємодопомоги у суспільстві, робить софістичний логічний умовивід, що теорія Дарвіна даний принцип не враховує. Оскільки це "послаблює" принцип боротьби за існування, а відповідно концептуальні основи еволюційного вчення [Там же. – С. 365-366]. З іншого боку, на його думку, боротьба за виживання веде не до прогресу, а до регресу. Домінування "випадковості" в еволюційному процесі робить "незрозумілою наявність цілевідповідності" у виникненні нових функцій, нових органів і тим самим появи нових видів [Там же. – С. 366]. Разом із тим багатство мінливості видозмін у природі спричинене не тільки пристосуванням, але і "свідчить" про існування "направляючої" сили в природі. Усе це, на думку В. Зеньковського, є мутагенним фактором. Факт "мутацій" свідчить про наявність "прихованої енергії розвитку". Це один із тих логічних прикладів, що "підриває основи правдивого дарвінізму" [Там же. – С. 367]. Отже, розуміючи дарвінізм як загальне вчення про зміни в природі, його не можна "захищати на сьогодні" [Там же. – С.368]. Еволюційні процеси в живій природі, які "піднімають форми життя до вищих ступенів", можливо визнати тільки тоді, коли зрозуміти біблійне твердження щодо творчого надприродного впливу. Причому нові форми життя і нові види виявляються "у результаті діяльності самої землі, але за вказівкою направляючої сили Бога" [Там же. – С. 369].

Тенденції модернізму "сходження за рівнями від нижчого до вищого, від неорганічного до людини" характерні й для православного богослова О. Менья. У його концепції домінує еволюціонізм повільної трансформації, яка через "одкровення, диво, творчість неосяжним способом з'єднує абсолютне з відносним". Водночас єпископ Родзянко, проф. В. Зеньковський і О. Мень вважають, що Писання не може претендувати на "наукове зображення конкретного ходу світотворення" [Там же. – С. 7].

Інші теологи через сучасні наукові історичні та біологічні досягнення намагаються замовчувати традиційне уявлення про час виникнення живого. А біблійний текст, на їх думку, не може бути джерелом до визнання стародавності людського роду" [Дронов М. протоиерей. Наука и истоки "Научной веры" // Альфа и Омега. – 1999. – № 3. – С. 299–323]. На основі таких світоглядних позицій для заперечення теорії Дарвіна окремі православні теологи використовують аргументи як католицьких, так і протестантських богословів.

У такій софістичній формі теолог В. Радзівеський, шляхом використання метафізичних аргументів і суджень окремих сучасних як протестантських, так і католицьких теологів, обґрунтовує детермінуючий вплив християнства в розвитку науки. На його думку, Коперник як науковець був сформований виключно християнським світоглядом. У своїх працях він віддавав данину літературній традиції епохи Відродження.

Отже, сучасні православні теологи метафізичними судженнями "обґрунтовують" космогонічні вчення як колишніх, так і нинішніх науковців. Космогонічні відкриття науковців минулого представниками православної церкви пояснюються детермінуючим впливом релігії. Між наукою та релігією, на їх думку, не існувало антагонізму. Негативне ставлення до науки в минулому католицької церкви окремі представники православної віри пояснюють протистояннями не стільки релігії до науки, а впливом на рішення теологів соціального буття; визнавши ідею Творення Всесвіту, сучасні православні теологи обстоюють думку щодо існування такої науки, яка б "йшла своїм шляхом відповідно до віри" [Доменік Е. Раваліко. Сотворення – не казка. Відкриття науки підтверджують це більш, ніж у минулому. – Рим; Л., 1998. – С. 4].

Зазначене вище свідчить, що для коадаптації релігійних і наукових пояснень щодо виникнення світу, життя та людини представники православної церкви використовують різні метафізичні аргументи. Водночас вони стверджують, що наукові відкриття малозначущі, через те, що "не в змозі прояснити" процеси, які мали місце у розвитку Всесвіту, появи життя та людини. Домінуючою основою щодо можливості ірраціонального пізнання світу у православній ідеології є християнський світогляд. Існування Всесвіту й природи, на думку сучасних теологів, "викликане законом причинності". Передумовою до "можливого пізнання світу" є ірраціональна віра. Існуюча емпірична наука не містить раціональних пояснень, оскільки при певних моментах вона "перестає підтверджуватись". У православної традиції утвердилася думка щодо детермінуючої основи християнського світорозуміння, яке має стати "методологією для сучасних наукових досліджень". Теологічна віра і серце є головними категоріями православного пізнання істини. Поширеним елементом теологічної аргументації першооснови світу є його "гармонійність". Основою до розвитку матеріального світу є не еволюція, а "рушійні сили, що перебувають поза матеріальним". Окремі сучасні православні теологи допускають можливість існування "теологічної еволюції" в розвитку матеріального світу. Для применшення ролі науки православні теологи появу наукових відкриттів аргументують впливом міфів створеними людством у минулому.

Таким чином сучасні теологи православ'я, з одного боку в своїх аргументуваннях використовують різні наукові досягнення, з іншого, приведений аналіз розкриває складність й багатогранність досліджуваної проблеми. Останнє характеризується свідченням різноманіття й "полігамією поглядів". У їх основі як певні методологічні й історичні відмінності, так й конфесіні. Все це наклало відбиток на концептуальні основи досліджуваної проблеми.

## **ВІЗІЯ КАЛЬВІНІЗМУ У ТЕОРІЯХ М. ВЕБЕРА**

У книзі "Протестантська етика і дух капіталізму" Макс Вебер окреслив проблематику взаємозв'язку протестантського етичного віровчення з капіталістичною ідеологією, виявив вплив протестантських, насамперед кальвіністських, світоглядних ідей на зародження духу капіталізму, а разом з тим на економічну діяльність, професійну кваліфікацію, соціальний статус загалом адептів кальвінізму соціокультурного простору не лише Німеччини, але й Швейцарії, Англії, Голландії, Америки та інших країн. "Тією вірою, навколо якої в XVI-XVII ст. у найбільш розвинених капіталістичних країнах – Нідерландах, Англії, Франції велась запекла політична і культурна боротьба і якій у зв'язку з цим ми приділяємо увагу в першу чергу, був кальвінізм" [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – С. 117].

Релігійна традиція кальвінізму, зокрема аскеза про професійний обов'язок, стала тією життєвою настановою, яка сприяла впровадженню економічних інновацій, мотивувала до навчання протестантів у різноступеневих освітніх закладах, до раціонально обґрунтованої професійної діяльності, орієнтованої на прибутковість, накопичення капіталу. Зафіксувавши беззаперечну перевагу протестантів серед суб'єктів господарювання, М. Вебер пояснює це явище особливостями віросповідної системи кальвінізму. Закладені в його основі інтенції методичності життєвого устрою, професійно спрямованої етики, своєрідного співвідношення релігійно-духовного і світсько-матеріального принципово відмінні або відсутні у католицькому і лютеранському віровченні.

У період першопочаткового накопичення капіталу стимулом для розвитку капіталістичних відносин слугувало кальвіністське вчення про абсолютну божественну напередвизначеність, відповідно до якого спасіння гріховної за природою людини повністю залежить від Божого промислу, а її фінансові, навчальні, професійні, сімейні успіхи опосередковано засвідчують про її вибраність всесильним Богом до спасіння, а не приреченість до загибелі. Отож основна мета кальвініста полягала у досягненні успішності у всіх сферах життя, що потребує безперервної праці, економії та вкладення капіталу в нові прибуткові справи, а також аскетичної поведінки і виконання морально-етичних настанов згідно з догматом мирського призначення. "Соціальна діяльність кальвініста в миру – це діяльність на більшу славу Господу. Таким самим є й характер професійної діяльності, котра здійснюється в рамках посеїбчного життя в ім'я всезагального блага" [Там само. – С. 125]. Таким чином полісферна, у тому числі професійна, успішність адептів кальвінізму наповнюється духовним сенсом.

Позитивно, як стимул до життєвої аскези, М. Вебером оцінюється сформована у процесі розвитку політичного й економічного раціоналізму кальвінізму ідея про потребу вірян в отриманні підтвердження своєї віри та обраності. Ці підтвердження як певну компенсацію за відчуття внутрішньої самотнос-

ті, що породжене кальвіністською ідеєю про нівелювання віри у спасінні людини за допомогою Церкви і таїнств, релігійно налаштовані прошарки населення знаходили в мирській професійній діяльності. Віросповідна специфіка, а не випадкові історичні факти, зумовлює поведінку людини в нових економічних умовах. Відтак, апелюючи до конфесійної статистики, науковець вказує на пріоритет протестантів серед підприємців, власників капіталу, робітників вищої кваліфікації, а також серед молоді, яка здобула освіту в навчальних закладах технічного і торговельно-промислового напрямку.

Успішна професійна діяльність – це лише один із способів переконання людини у вибраності до спасіння. Основним же способом і необхідною умовою спасіння, зафіксованою у постулатах Ж. Кальвіна, є, за визначенням М. Вебера, належність до істинної церкви, стійкість і повноцінність віри як наслідок Божої благодаті. Адже прославлення, служіння Всемогутньому, виконання Божих заповідей постають ключовим призначенням кальвініста, а його діяльність в миру, зокрема, професійне здійснення, накопичення капіталу як необхідний результат успішності, отримує релігійне виправдання і загалом відповідає конфесійним установкам і життєвим принципам вірян.

У контексті нової парадигми формується соціальна етика, яка, базуючись на засадах систематичності життєвого укладу та професійній етиці, дефініціює дух капіталізму. За сучасних обставин дух капіталізму ревалентний менталітету, "коли люди цілеспрямовано прагнуть до збагачення в рамках своєї професійної діяльності, водночас свідомо обмежуючи себе у витратах на споживання і надаючи, знову ж таки цілком свідомо, своєму способу життя певних аскетичних рис" [Погорілий О. Макс Вебер і його класична праця // Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – С. 11]. Значущість протестантизму для розвитку капіталістичного духу полягає у тому, що протестантизм перший серед світових релігій засуджував бідність і пробуджував зацікавлення до матеріальних благ, а кальвінізм у власних тлумаченнях євангельських заповідей наполягав на самовідданій невтомній праці і максимальних трудових досягненнях як засобах самоутвердження величі Бога.

Ідеї М. Вебера потребують не схематичного сприйняття, а усвідомлення всієї складності тогочасної соціальної ситуації й ретроспективної експлікації джерел рецепції духовних вимірів професійної діяльності, які він виявляє у традиціях німецьких містиків, частково у католицизмі (чернечі ордени єзуїтів і францисканців) тощо. У своєму дослідженні соціолог зосередив увагу на періоді зародження духу капіталізму, оскільки саме у цей період економічна поведінка окремих індивідів певною мірою залежала від їхніх релігійних переконань.

Отже, у результаті аналізу питання формування капіталістичного духу, а також пошуку джерел і дослідження особливостей функціонування раціоналізму в межах культурно-історичних, соціально-політичних і економічних процесів західного суспільства М. Вебер довів існування тісних взаємозв'язків між духом капіталізму і догматичними засадами протестантизму, передусім кальвінізму.

## **РЕЛІГІЙНА ДЕТЕРМІНАНТА СВІТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТИРІВ СУЧАСНОГО БІЗНЕСМЕНА**

Серйозними змінами, що відбуваються в духовній сфері сучасного бізнесмена, зумовленими глибинними трансформаціями всього суспільства. Радикальні зміни в духовній структурі суспільства, формування нових суспільних образів та ідеалів зламали традиційні механізми релігійно – культурної трансляції, що спричинило за собою певну релігійну деструкцію і дегуманізацію соціальних відносин, поглибило духовно-моральні суперечності між бізнесом та релігією. Такий стан духовно-моральної сфери поглиблює соціальну кризу, а тому вихід з нею вбачається, перш за все, у вдосконаленні духовного світу особистості кожного бізнесмена через відновлення релігійно – культурної трансляції, у зверненні до духовності та моральності.

В цьому аспекті важливо дослідити вплив релігійного чинника на духовний світ та зміст бізнесової ментальності на теренах України. Ця проблема певною мірою отримала своє висвітлення у вітчизняній науковій літературі, а саме у працях, зокрема, А. Колодного, Л. Виговського, Л. Филипович, В. Єленського, О. Сагана, П. Яроцького, М. Заковича, Це питання вивчалось зарубіжними дослідниками В.Вундтом, М.Вебером, П.Бурдьє, Г.Дінгесом, К.Маннгеймом, Е.Фроммом, П.Ранке.

В цих працях було положення про те, що нації характеризуються цілком конкретними умовами життя й духовним (зокрема, релігійним) складом. Вони загалом виражаються в особливостях тієї чи іншої національної культури. Так, А. Гуревич вважає, що будь-які елементи суспільної людської поведінки функціонують в якості культурних актів, в контексті національного соціального й духовного дискурсу [Осипов А.И. Куда идет христианство // <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/osipov3/h+m>. – С.159]. Вітчизняні науковці вказують на те, що національний релігійно-духовний контекст постає тим тлом, який створює та регулює специфічні властивості релігійного феномену, зокрема, в аспекті сучасного бізнесу. Так, С.Кримський вказує на те, що ментальність перетворюється на важливу характеристику своєрідності олюдненого національного буття, бо є "інтерсуб'єктивним колективним досвідом" [Гуревич А.Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. – М., 1989. – Вып. 1. – С. 59, 63], складає суб'єктивний зміст життєвого середовища людини, зокрема релігійного науковця С.Пролеєв, І.Старовойт, М.Попович, І.Бичко, С.Кримський, Р.Додонов й інші автори, звертаючись до проблематики ментального, пов'язують концептуалізацію й артикуляцію національної ментальності з необхідністю з'ясування факторів та чинників її становлення та розвитку.

В умовах нинішнього суспільства важливо вияснити як загалом релігійний чинник впливає на бізнесову діяльність в Україні, а також особливості релігійної духовності людей, які займаються бізнесовою діяльністю.

Варто зазначити, що в Україні рівень духовності та моральності бізнесменів значною мірою відображає складні і суперечливі процеси становлення багатуоукладної економіки. Як відомо, в радянський період був проголошений та реалізований принцип пріоритету державних інтересів над індивідуальними, особистими. Таке придушення ініціативності людей в рішенні більшості проблем виробничого характеру суттєвим чином деформувало їх свідомість. Розпад Радянського Союзу знаменував крах по суті системи державного капіталізму, що створило умови для виникнення та розвитку власного бізнесу. За таких умов багато людей прагнули будь-якою ціною досягнути швидко-го збагачення, що в принципі неможливо без відходу від тих релігійно-культурних традицій та звичаїв, що вироблялися народами впродовж тисячоліть. Вони регламентували способи й принципи реалізації суспільством та індивідом своїх практичних (матеріальних і духовних) потреб. Завдяки цьому природні речі та соціальні процеси ставали складовими національного буття, об'єктами та засобами життєдіяльності людини.

Святе Писання показує, що можна знайти різну оцінку праці, оскільки можна прочитати таке: "і зненавидів я увесь труд мій, яким трудився під сонцем, тому що повинен залишити його людині, яка буде після мене" (Екк., 2.18); усяка праця "робить взаємну між людьми заздрість" (Екк., 4.4.); "і якщо якій людині Бог дав багатство і майно, і дав їй владу користуватися від них і брати свою частку й насолоджуватися від трудів своїх, то це – дар Божий" (Екк., 5.18); "горе тому, хто примушує ближнього свого працювати даром і не віддає йому плати його" (Ієрем., 22.13); "якщо хто не хоче трудитися, той і не їсть" (2Сол., 3.10); "бо, хто оре, повинен орати з надією, і хто молотить, повинен молотить з надією отримати очікуване" (1Кор., 9.9); "Господи, п'ять талантів ти дав мені; ось, інші п'ять талантів я придбав на них" (Мф., 25.20).

Сьогодні праця вже не розглядається як покарання. Більше того, в сучасних умовах богослови закликають до чесної праці. Вони наголошують, що матеріальні цінності дає Бог, тому до них потрібно відноситись відповідно. В багатьох конфесіях недобросовісна праця, обман покупців, несплата податків і т.д. розглядається як гріх. Тому бізнесмени повинні свою діяльність здійснювати на чесних засадах, матеріально допомагати бідним, займатися благодійністю.

Цікаво зазначити, що частина бізнесменів з часом активно звертається до релігії. З одного боку, це пояснюється тим, що з матеріальним достатком та віком вони починають думати про власне майбутнє. І це майбутнє часто пов'язується з визнанням потойбічного світу. Звідси і надання матеріальної допомоги релігійним громадам, проведення благодійницької діяльності тощо. З іншого – сама бізнесова діяльність є досить ризикованою справою, особливо в умовах економічної кризи. Адже відомі приклади, коли успішні фірми і бізнесмени за лічені години ставали банкрутами, лишалися всього того, що часто довго наживали важкою працею. Тому звернення до Вищих сил є спробою багатьох бізнесменів певним чином застрахуватися від таких випадків. Через те сьогодні непоодинокі випадки освячення офісів і будівель фірм, знярядь праці тощо.

Отож, в сучасних умовах релігійний чинник здійснює певний вплив на проведення бізнесової діяльності, оскільки, утверджуючи пріоритет духовного над матеріальним, тим самим орієнтує бізнесменів на проведення чесної бізнесової діяльності, створення ними таких умов життя, які б визначалися духом справедливості та солідарності.

**І.Б. Остащук, канд. філол. наук, КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**  
*ostaszczuk@mail.ru*

## ПОНЯТТЯ ТЕСТУ В РЕЛІГІЙНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

Проблема тексту, текстового аналізу активно обговорювалася в інтердисциплінарному аспекті на перетині мовознавства, літературознавства, естетики, мистецтвознавства, семіотики в дискурсах структуралізму, постструктуралізму, деконструктивізму й постмодернізму. Правда, у релігієзнавчій науці текстологічна проблематика мало досліджувалася.

У широкому значенні текст – це зв'язна та повна послідовність знаків. Із загальнофілософського погляду, "текст виступає як матеріальна оболонка ідеальних результатів людської діяльності" [*Кримський С. Текст // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 631*]. Р. Барт однією з особливостей структуралізму й семіотики відзначає використання терміну "текст", що в свою чергу витісняє поняття "твір". Науковець подає семантичний діапазон цієї категорії сучасної гуманітарної науки, відзначаючи такі його ознаки: функціонування лише в мові, дискурсі, динамічність та змінність; виключення вузької та сталої класифікації, зокрема жанрової; імпліцитне чи експліцитне пізнання тексту досягається через знаково-символічні коди; полісемантичність, "множинність сенсу", рух значень, взаємопереплітання та "вибух, розщеплення усіх сенсів"; відсутність монолітної цілісності, можливість самостійного функціонування окремих частин; скорочення "дистанції між письмом і текстом", "гра із самим текстом", коли читач "грає у Текст (як у гру), потім він ще й *грається* Текстом"; відчуття задоволення реципієнтом "без почуття відчуженості", дистанції [*Барт Р. Від твору до тексту / Пер. з франц. Ю. Гудзя // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.: Антологія / За ред. Марії Зубрицької. – 2-ге вид., допов. – Л.: Літопис, 2001. – С. 491-497*]. Проте теоретик структуралізму усвідомлює обмеженість метамовного характеризування властивостей тексту, порівнянь його із твором – традиційною категорією естетики: "Слово про Текст повинно бути тільки текстом, його пошуком, текстовою працею, тому що Текст – це такий соціальний простір, в якому не сховається жодна мова і жодний суб'єкт, який промовляє, не буде суддею, господарем, політиком, сповідником, дешифрувальником, і теорія Тексту невпинно зливається з практикою письма" [Там само. – С. 496].

Ю. Лотман у загальній системі культури вбачає основну роль текстів в адекватній передачі значень та породженні нових смислів. Накопичення текстів у культурі не є хаотичним, а складною, ієрархічною системою. При цьому її "складність стосовно осі "однорідність/неоднорідність" така, що будь-

який текст неминуче постає мінімально у двох перспективах, як включений до двох типів контекстів. Із одного погляду, він виступає як однорідний з іншими текстами, з іншого, – як такий, що випадає з ряду, "дивний" і "незрозумілий" [Лотман Ю. Текст у тексті / Пер. з рос. Я. Приходи // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.: Антологія / За ред. Марії Зубрицької. – 2-ге вид., допов. – Л.: Літопис, 2001. – С. 588-589]. Саме проблема діалогу різнорідних текстів лежить в основі теми "текст у тексті", у якій "відмінність у закодованості різних частин тексту стає виявленим чинником авторської побудови і читацького сприйняття тексту" [Там само. – С. 589]. Ю. Лотман загалом культуру називає текстом, "однак надзвичайно важливо зазначити, що це складно побудований текст, він розпадається на ієрархію "текстів у текстах" і творить складні переплетення текстів" [Там само. – С. 594]. Адекватна інтерпретація певного тексту, зокрема релігійного, вельми важлива, бо ж "ми сприймаємо тлумачення, вироблені нами самими, як основу для своїх дій; вони наділені властивістю узгоджуватися між собою з урахуванням нашого тлумачення власного "я" [Співак Г. Ч. В інших світах: Есеї з питань культурної політики / Пер. з англ. Р. Ткачук, І. Супрунець, А. Кулаков; передм. С. Шліпченко; комент. М. Гхош. – К.: Вид. дім "Всесвіт", 2006. – С. 202].

До найважливіших функцій текстів, окрім комунікативної, є смислотворча, що виступає "не в якості пасивної установки наперед даного смислу, а як генератор смислів" [Лотман Ю.М. Текст и полиглотизм культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в трёх томах. – Таллинн: Александра, 1992. – Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 144]. Прикладом виступають наукові факти, коли не мова передує тексту, а саме текст (як і його контекст) вимагає свого дешифрування (достатньо часто дослідники архаїчних культур мають перед собою певний текст, що потребує реконструкції гіпотетичним кодом). Можемо говорити про творчу функцію тексту, який, "будучи семіотично неоднорідним, вступає в гру з дешифруючими кодами та справляє на них деформуючий вплив", а в результаті "просування тексту від адресанта до адресата відбувається зсув смислу та його приріст" [Там же. – С. 145].

Відповідно, структуралізм має право підсумувати факт, що текст "гетерогенний та гетероструктурний, він є маніфестацією одночасно кількох мов. Складні діалогічні відношення між різноманітними підструктурами тексту, що утворюють його поліглотизм, є механізмами смислоутворення" [Там же]. Отож, "текстовий генератор, що мінімально працює, – це не ізольований текст, а текст у контексті, текст у взаємодії з іншими текстами та з семіотичним середовищем" [Там же. – С. 147].

Динаміка художніх текстів мала дві основні тенденції: на підвищення їх цілісності й герменевтичності та збільшення внутрішньої семіотичної неоднорідності, розвиток у ньому підтекстів, що мають тенденцію до все більшої автономії. Названі пріоритети розвитку зумовлені культурно-мистецькими концепціями при створенні та функціонуванні того чи іншого релігійного тексту.

Системно-концептуальний і комунікативний виміри релігії на сакрально-символічному рівні не можливо повноцінно проаналізувати без використання поняття тексту в семіотичному розумінні. При такій методології дослідження



увиразнюється поліпарадигматична сутність релігійної картини світу. Семіотичний аналіз релігійних текстів, із властивими йому принципами дослідження та понятійно-категорійними ознаками, дозволяє реалізувати інтерпретацію сакральних смислів, що засвідчують як консерватизм окремих системно-структурних форм, так і зміни під впливом накопичення культурно-релігійної інформації у контексті релігійної комунікації.

**С.В. Ткаченко, асп., ЖДПУ ім. І.Франка, Житомир**  
*serg.tkatchenko@mail.ru*

## **МОДЕРНІЗАЦІЯ КРЕАЦІОНІЗМУ Й ЕВОЛЮЦІОНІЗМУ: СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ**

Подвійний ювілей Чарльза Дарвіна – 200 років з дня народження і 150 років з дня виходу в світ його книги "Походження видів" що відзначали у листопаді 2009 року – дав привід ще раз звернутися до проблеми виникнення життя, теорій його походження та широкої полеміки з приводу повернення (!) до школи та у ВНЗ теорії креаціонізму, щоб дати молоді вибір теорій про походження життя.

Від 1990-х років до тепер, щороку активізується рух креаціоністів по всьому світі. Причиною цього стали науково-популярні та філософські праці цілої низки вчених та мислителів. І серед вчених-хіміків, і серед фізиків та біологів поставали "відступники" від еволюціонізму, які вбачали, що факти їхнього фаху ліпше вкладаються в схему їхнього походження від певного інтелекту, а не сліпого випадку. Один за одним почали з'являтися періодичні видання та організації науковців – креаціоністів. Інститут Discovery в Сіетлі ініціює збір підписів за те, щоб переглянути теорію Дарвіна. З 2001 року по сьогодні більш ніж 600 американських учених підписали документ, в якому виразили своє скептичне відношення до дарвінівської теорії еволюції [Теория Дарвина под сомнением // [http://gizmod.ru/tehnika\\_nauka/](http://gizmod.ru/tehnika_nauka/)].

Останні події, що сталися в Україні, говорять про надзвичайну зацікавленість, актуальність даної проблеми. Ще у 2006р. більшість українських інформаційних агентств повідомили про прес-конференцію, на якій завідувач відділу Інституту ядерних досліджень НАНУ Владислав Ольховський, директор Інституту проблем штучного інтелекту НАН Анатолій Шевченко і старший науковий співробітник Інституту епідеміології та інфекційних захворювань АМНУ Валентин Жалко-Титаренко виступили з вимогою ввести в школах і вузах вивчення основ теорії креаціонізму [Галковська Т. Креаціонізм не заперечує еволюції // Дзеркало тижня. – 2007. – №42 (671). – С. 15].

28-29 листопада 2008 р. у Національному університеті "Острозька академія" відбулася перша Міжнародна науково-практична конференція "Парадигма Творення в сучасній науці: на шляху до інтегрованого світогляду". У її роботі взяло участь близько 250 провідних науковців з різних галузей знань з України, Росії, США та Південної Кореї. Учасники конференції дійшли висновку, що концепція креаціонізму (парадигма Творення) є повністю науково коректною.

Конференція підкреслила, що коректність викладених на ній тем полягає в тому, що парадигма Творення адекватніше описує факти генезису та існування фізичного Всесвіту, розв'язує проблеми виникнення життя, свідомості, мови та інформації. Ця теорія адекватніше підтверджується матеріальними фактами та фундаментальними законами, ніж домінуюча на сьогодні натуралістична парадигма. Серед іншого, була підкреслена важливість саме біблійного креаціонізму, який з кожним новим витком накопичення наукових даних набуває щоразу більш ґрунтовних підтверджень [Резолюція міжнародної науково-практичної конференції "Парадигма Творення в сучасній науці: на шляху до інтегрованого світогляду" // <http://nt-creaz.org.ua/data/resolution-Ostrog.htm>].

З 25 травня по 1 червня 2009 р., з нагоди 200-річчя з дня народження Чарльза Дарвіна, в Києві проходила Всеукраїнська публічна дискусія дарвіністів та креаціоністів на тему "Світоглядний вибір і майбутнє науки та освіти в XXI столітті", організаторами якої виступили Інститут проблем походження і розвитку Всесвіту і життя, Товариство "Знання" України, Національна академія наук України і Київський планетарій. Основна тема конференції: припустимість повної довіри теорії дарвінізму про походження людини, головна мета – підписання резолюції вченими різних наукових напрямків про можливість інтеграції релігійної теорії та наукової, розширення наукової парадигми щодо створення світу [Креаціоністи з дарвіністами обговорюють створення Всесвіту / Релігійно-інформаційна служба України // <http://www.risu.org.ua/ukr/>].

І ось, 16 грудня 2009 року буквально в усіх ЗМІ з'явилася сенсаційна новина: окружний адміністративний суд Києва почав розгляд позову групи громадян до Міністерства освіти і науки України з вимогою включити до навчальної програми нарівні з дарвініською теорією походження людини теорію креаціонізму, яка стверджує, що Землю і все живе на ній створено Богом. Позивачі стверджують, що вивчення в школах виключно матеріалістичної теорії Чарльза Дарвіна порушує статтю 23 Конституції України, в якій, зокрема, говориться, "що кожна людина має право на вільний розвиток своєї особистості". При цьому в статті 22 закріплено, що "конституційні права і свободи гарантуються і не можуть бути скасовані". Цей позов є прецедентом в історії незалежної України. У Росії ж у 2006-2007 роках подібний позов вже розглядалося. Він був поданий від імені школярки Марії Шрайбер міністерству освіти РФ і комітету з освіти Санкт-Петербурга.

Як засвідчило опитування, проведене представниками британських рад в десяти найбільших країнах світу, все більше людей вважають, що нарівні з теорією Дарвіна мають право на поширення і інші теорії. Як повідомляє BBC News було опитано 11 тисяч людей, що проживають в Аргентині, Великобританії, Єгипті, Індії, Іспанії, Китаї, Мексиці, США, ЮАР, а також в Росії. За необхідність згадування про інші варіанти виникнення живих істот на Землі висловилися представники усіх країн. Так, в Аргентині, вивчення альтернативних теорій підтримали 68 відсотків жителів, у Великобританії – 60 відсотків, в Іспанії – 38 відсотків [Хрусталева М. Теорії Дарвіна отримано в монополії – Велика Епоха (The Epoch Times) // <http://www.epochtimes.ru/>]. Дослідження, проведене Інститутом Геллапа, показало: 45 відсотків дорослих американців свято вірять в божест-

венне походження людини, 37 відсотків допускають еволюцію, але вважають, що її запустив Господь [Отказался ли Чарльз Дарвин от теории эволюции? Сотворение мира или теория эволюции // <http://creation.xpictoc.com>]. Божий Промисел заперечують лише 12 відсотків жителів США, які готові погодитися з тим, що людина – це біологічний вид, що виник в результаті природного відбору. За результатами опитування, що було проведене ВЦІОМ, теорії Дарвіна дотримуються лише 24 % росіян, стільки ж вірять і в божественне походження світу і людини, тобто разом, вони складають приблизно половину населення. А що ж друга половина? Велика її частина (35 %) вважає, що розібратися в цьому питанні не під силу ані науці, ані релігії.

В чому ж причина того, що теорія Дарвіна завжди викликала палкі обговорення, а частіше жорстку критику? Дивно, але за своєю сутністю праці Дарвіна ніякого неймовірно наукового перевороту не створили...Суспільство збентежило зовсім інше: за Дарвіном виходило, що головною рушійною силою в природі є боротьба за існування! А такий висновок підривав етичні і християнські догми суспільства. Існує ще, скажімо так, "моральний аспект" теорії еволюції. Сто років тому, прочитавши книгу Дарвіна, кембріджський професор геології Седжвік сказав, що, якщо цій "теорії" повірять, "людство озвіріє і деградує до такої міри, якої ще не знала історія" [Таланцев Д. Узаконенная лженаука // Научно-богословский и общественно-политический журнал "Клад истины" // <http://www.aha.ru/>]. Все це ми могли спостерігати в ХХ-му столітті – столітті Сталіна і Гітлера, Мао Цзе Дуна і Пол Пота, столітті фашизму, расизму, комунізму, еugenіки, абортів, соціального дарвінізму...Звичайно ж, людство і раніше знало всілякі звірства і несправедливі "релігійні" війни, проте, в ім'я ідей, що надихнули теорією еволюції, було вбито (переважно власними урядами) більше людей, ніж у всіх війнах, релігійних і інших, за всю попередню історію людства.

Можливо, вихід з цієї проблеми озвучений в резолюції міжнародної науково-практичної конференції "Парадигма Творення в сучасній науці: на шляху до інтегрованого світогляду", де учасники конференції постановили: Звернутися до Президента, Кабінету Міністрів та Верховної Ради України з проханням привести Закон України "Про освіту" у відповідність зі ст. 35 Конституції України; (Конституція закріплює право на свободу світогляду (тобто рівноправність світоглядів), тоді як Закон про освіту закріплює *світський* характер освіти (світський тлумачиться МОН України як атеїстичний)...

***В.В. Череднічок, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\****  
*Chered\_@ukr.net*

## **ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ МИСТЕЦТВА ТА РЕЛІГІЇ**

Мистецтво – важлива сторона взаємодії релігії і культури. Злиття мистецтва й релігії природно, тому що в мистецтві багато ірраціонального (насампе-

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Лещенко І.Л.

ред, сам момент творчості), а в релігії, релігійній ідеї та релігійному досвіді – естетичного. Релігійне мистецтво призначене для встановлення діалогу віруючого з Вищим. Ця потреба людини робить релігійне мистецтво актуальним.

Зв'язок релігії та мистецтва ні в кого не викликає сумніву, адже ті предмети, які ми вважаємо мистецькими, в ранніх культурах майже повсюдно пов'язані із певними культовими діями. Чудові споруди давніх цивілізацій, які й сьогодні дивують нас досконалістю та виразністю своїх форм на думку багатьох дослідників ніколи не були би створеними, як би людська діяльність та задуми не стимулювались релігійними віруваннями та уявленнями. І для релігії, і для мистецтва внутрішні духовні явища та процеси завжди поставали найпершими та найціннішими із усього, із чим стикається людина. При тому, звичайно ж, між ними існують суттєві відмінності. Мистецтво може сповідувати намір чомусь навчити людину, вплинути на її душевний стан, проте воно ніколи не намагалось взяти на себе роль найпершої наставниці життя, а тим більше того, щоби ставити людину на певний життєвий шлях та підводити підсумки її життю.

Діапазон можливих ставлень релігії до мистецтва історично та регіонально є досить великим та різноманітним. Суперечливим було й залишається ставлення до мистецтва з боку ісламу. У своїх вихідних позиціях та догматах іслам намагався всіляко відвернути людину від милування цим світом, недійсним та облудним за суттю з погляду даної релігії. Один із дослідників світових релігій зазначав: "Мусульмани... мають сувору заборону робити зображення бога, а також і взагалі зображувати живих істот, людину або тварин, – щоби не давати ніякого приводу для ідолопоклонства" (С.О.Токарев). Іслам віддає переваги мистецтвам, які можна умовно назвати абстрактними – архітектурі, музиці, каліграфії, орнаменту, з іншої сторони, в образотворчих мистецтвах – живопису, книжковій мініатюрі, графіці, кінематографії – іслам закликає не до точного передавання форм дійсності, а до зображення ситуацій, структур, конфігурацій як чуттєво-наочної, так і душевної реальності.

Звернемося до питання про відношення християнства до мистецтва. Перемога шанування ікон сприяла бурхливому розквіту християнського живопису – як іконопису, так і фресковому та мозаїчному мистецтву. Іконопис, як відомо, набув особливого поширення в православ'ї, де він супроводжувався шануванням "чудотворних" та пам'ятних ікон. Католицька церква більше підтримувала інші види образотворчого мистецтва – скульптуру, книжкові мініатюри, гобелени, живописні панно та розписи стін і плафонів церковних приміщень. Особливої виразності та досконалості досягло християнське храмове будівництво. Вражаючих результатів досягла християнська духовна музика – як співи, так і інструментальні твори. Церковні дзвони постають цілком унікальним явищем християнського мистецтва. Проте не слід думати, що стосунки християнства із мистецтвом були лише мирні та піднесені: в середні віки за часів панування релігійного світогляду світське мистецтво було фактично приречене на заборону та знищення. Отже, співвідношення християнства та мистецтва було досить складним та неодномірним.

В сучасній християнській церкві у відношенні до мистецтва спостерігається сперечання між реформаторами та консерваторами. Реформатори вва-

жають, що будь-яке мистецтво може бути істинним та хибним, а тому і в межах художнього авангардизму, що відбиває потреби сучасної людини, можна виражати глибокий духовний зміст. Консерватори заперечують виправданість авангардного мистецтва, оскільки воно руйнує, розкладає дійсність, а будь-яке руйнування є ознакою сатанізму.

Складність взаємних ставлень релігії та мистецтва історично проявляється і в намаганні якійсь одній стороні зайняти усю територію їхньої взаємодії. Так, з боку християнської теології неодноразово висувались тези про те, що в світі є лише одна істина і одна краса – це краса випромінювання божественного духу; усі мирські, матеріальні спроби наслідувати цій красі або виразити її задалегідь приречені на поразку. З іншої сторони, в другій половині XIX – на початку XX ст. представники авангардного мистецтва неодноразово висували тезу про те, що істинною релігією може бути лише мистецтво, в якому людина виявляє та засвідчує свої творчі потенції.

Таким чином, релігія та мистецтво складають дві самостійні, проте у чомусь споріднені сфери людської духовної діяльності. Тому й відношення між ними є досить різноманітними, викреслюючи великий діапазон їх можливих виявлень – від взаємного узгодження та стимулювання до протистояння і навіть певного розриву. Але, можна стверджувати, що тоді, коли ці дві великі й величні сфери входять в узгодження між собою, результат виявляється важливим і корисним для кожної із них.

***З.В. Швед, канд. філос. наук, асист., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

### **ФІЛОСОФСЬКА НАСТАНОВА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФЕНОМЕНУ СВОБОДИ В РЕЛІГІЇ**

Дослідження феномену свободи в релігії виявляє низку методологічних невизначеностей пов'язаних з предметом дослідження, який, у свою чергу, або вписується в більш широку проблематику вивчення релігійних явищ, або навпаки, виокремлюється з релігійної площини, і, в такий спосіб, виявляється як окремих вимір людської буттєвості лишень опосередковано дотичний до релігії.

Сучасність ставить нас перед фактом, що традиційні для свідомості аргументи на користь універсальності прав та свобод людини вже не є такими очевидними. Професор Колумбійського університету Джозеф Раз, вважає недоцільним абсолютизувати загальноприйнятю теорію прав людини і віддає перевагу теорії "синхронної універсальності", суть якої полягає у тому, що права і свободи людини мають певні обмеження, зокрема, часові, тобто вони торкаються тільки сьогодення. Інший аспект, що утруднює розуміння феномену свободи, наприклад свободи в релігії, виявляється при його аналізі в площині одночасно і універсальності і залежності від культурних особливостей людських спільнот. Виходить, що говорити про свободу як таку, та свободу в релігії можна лише стаючи на позиції визнання справедливості відмінних (а іноді і протилежних) уявлень про природу та зміст означених феноменів.

Припустимо, що свобода в релігії може реалізовуватися тільки за умови визнання того факту, що межі та можливості свободи не протирічають усталеним віроповчальним настановам певного релігійного комплексу. Тоді виникає питання: що лишається від свободи, якщо вона по-перше, обмежується суворими приписами догмату та настановами для повсякденного життя, і, по-друге, свобода одночасно постає проблемою для самої релігії?

Для християнства, наприклад, свобода людини є "природною" характеристикою (тобто властивістю людської природи), через сам факт того що вона (людина) є людиною. Беручи до уваги джерела становлення самого християнства можна стверджувати, що таку ж позицію притаманна іншій авраамістичній релігії. Іслам, висловлюючи своє ставлення до свободи, пропонує подібну відповідь. Говорячи про свободу вибору релігії Коран проголошує "Немає примусу в релігії. Вже виразно визначився прямий шлях від хибного" (2:256). А висловлюючи своє ставлення до свободи в релігії мусульманин керується словами Алі ібн Абу Таліба, в яких проголошується, що людина повинна бути сама собою, не бути рабом інших, Аллах створив її вільною. Бачимо, що релігії, не заперечуючи самого факту людської свободи, у власний спосіб співвідносять її з уявленнями про призначення людського життя та способи реалізації індивідуальної свободи.

Для філософського аналізу феномену свободи в релігії нам необхідно утримувати як методологічну настанову розуміння як того, що свобода тут не є виключно політичною категорією, так і того, що суть її антропоцентрична, в тому значенні, що свобода співвідноситься в релігії з метафізичними підставами розуміння людського буття, де простір реалізації свободи є вторинним, відносно того, що фундає саму можливість реалізації свободи. Як наслідок, свобода одночасно є умовою коли обмежений світу людини може поширюватися до позаприродної мети.

Ми розуміємо, що розкриття змісту свободи в релігії не може ґрунтуватися виключно на спробі виокремлення універсальних характеристик та закономірностей такого співвіднесення. Адже подібна універсальність змушуватиме дослідника зосереджуватися на однаковому та одноманітному, що притаманне даному явищу. А беручи до уваги той факт, що і проблематика свободи та й сама релігія є вкоріненими в культуру, інтерпретації повинні зважати на гармонійне врахування як спільного так і унікального (своєрідного, особливого). "Глокальний підхід" (термін "глокально" вживав Акілле Боніто Оліва коли аналізував особливості сучасного мистецтва: *not global vs. local, but glocal*) у вітчизняних філософсько-релігієзнавчих дослідженнях іще не впроваджений, але його потенціал видається надзвичайно великим з оглядку на те, що він дає змогу враховувати як особливості свого об'єкту і загальні закономірності функціонування релігій так і впливи релігії на позарелігійний простір людського існування (політика, економіка, суспільні явища). Як наслідок, в даному контексті поняття свободи не обов'язково повинно повністю позбавлятися своїх політичних та правничих конотацій, а може розглядатися як термін який в розумінні носіїв релігійного світогляду залишається одним з каналів комунікації з оточенням в якому релігійність не повністю покриває

собою способи розуміння світу. Іншим аспектом філософської рефлексії є те, що питаючи відносно феномена з суб'єктивної позиції дослідника ("локально") ми шукаємо і вчимося від об'єктивного світу ("глобально"). Таким чином створюються умовини вчиняти "глокально".

Дана теза може видатися множенням понять, але на наш погляд завдяки неї ми здатні переосмислити впливи релігії як на політичні процеси так і на діяльність недержавних організацій або на розуміння феномену фундаменталізму в релігіях.

*I.I. Ягіяєв, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ<sup>\*</sup>  
darmoln@mail.ru*

### **РЕЛІГІЙНІ ВИТОКИ РОЗУМІННЯ ПОНЯТТЯ СМISЛУ В ЛОГОТЕРАПІЇ В. ФРАНКЛА**

Екзистенційний підхід австрійського психолога В. Франкла до проблем психології і психотерапії багато дослідників тлумачать як релігійний по своїй суті. Головна теза критиків – логотерапія є релігією в психологічній обгортці. Сам Франкл на сторінках своїх праць іноді далеко виходить за межі компетенції академічної психології – зокрема, він піддає критиці конфесійну обмеженість, яка, на його думку, бачить Бога дріб'язковою істотою, що вимагає віри в якомусь її конкретному вигляді, заставляючи вірити так, а не інакше. Справжня релігійність може бути лише автентичною, спонтанною і особистісною, інакше вона стане лише сукупністю забобонів. Ідеалом Франкла є універсальна персональна релігія, до якої, як він вважає, ми рухаємось. Релігії є різними мовами, але їх абетка спільна, і всі вони ведуть до спасіння. Як бачимо, Франкл не обмежується лише психологічним аналізом релігії, а сміливо виголошує свої погляди, які не стосуються науковості взагалі. Його ідеї релевантні ідеям Е. Фромма з його концепцією гуманістичної релігії.

Тим не менше, і в самій основі логотерапії як психологічної теорії особистості та психологічної допомоги містяться релігійні ідеї. Маючи на меті проілюструвати цю ідею, зосередимось на тлумаченнях особистості і, що особливо важливо, проблемі смислу як центральній проблемі логотерапевтичного підходу. Бачення людини Франклом – антропологія, – має своєю основою антропологію М. Шелера. Шелер, в свою чергу, завжди був релігійним філософом – його проект феноменології можна назвати "платонізуючою феноменологією", оскільки в акті феноменологічного споглядання, відповідно до його поглядів, особа прилучається до об'єктивного порядку світу (важко не помітити тут ідеї за Платоном). Вершиною царства світу є Бог ("Ordo amoris" та ін.). Особистість, за Шелером, є унікальний прояв божественного духу в людині, а критерій вирізнення людини від тварин – це здатність сказати "ні" всім зовнішнім обставинам. Інакше кажучи, ця здатність заперечення – дух. Для Франкла особистість є триєдністю соматичного, психічного і духовного. Потребує духу є

---

<sup>\*</sup> Рецензент – канд. філос. наук, доц., Сарапін О.В.

смысл. Духовність, в свою чергу, тлумачиться як переживання відкритості, співвіднесеності із чимось, що перевищує людську екзистенцію.

Смысл, на думку Франкла, не можна створити, його можна лише знайти, відкрити. Органом смыслу є людська совість, яка має інтуїтивне, апріорне знання того, в чому полягає смысл. Подібні ідеї висловлює і Шелер, постулюючи об'єктивний порядок, субординацію цінностей, що досягається інтуїтивним, апріорним досвідом (у Шелера існує поняття матеріального а пріогі (змістовно наповненого, а не формального), а також апріорного, тобто надчуттєвого, феноменологічного, безпосереднього досвіду). Таким чином, смысл відкривається, а не створюється, і смысл із необхідністю релігійний, хоча Франкл відкрито так не пише. Релігія є вірою в надсмысл, який не можна осягнути в його повноті, але можна прийняти як належне, зробивши його основою власної екзистенції. Можна згадати визначення релігійної віри В. Джеймса: релігійна віра – впевненість в існуванні за світом видимих речей іншого світу, невидимого, причому смыслом життя людини є встановлення зв'язку із цим надчуттєвим світом. Франкл досить часто наголошує на позитивній психогігієнічній та психотерапевтичній ролі релігійності, що є виразом його симпатії до релігії.

Американський психотерапевт І. Ялом протиставляє "релігійному" проекту екзистенційної психології власний, світський підхід. Проблема смыслу займає величезну роль і в його баченні психотерапії, він визнає Франкла своїм великим попередником. Втім, його розуміння екзистенціалізму спирається більшою мірою не на Шелера, а на Ж.-П. Сартра, а також на таких предтеч екзистенційного філософування, як А. Шопенгауер та Ф. Ніцше. Людина, за Яломом, може спиратися і на персональний смысл, не включаючи його у вищий смысл світу (він називає вищий смысл "космічним").

Таким чином було показано, що розуміння смыслу Франклом багато в чому визначалося його релігійними поглядами. Ми не вважаємо це негативним явищем, на нашу думку, це є виразом плюралізму екзистенційної психології, в межах якої співіснують релігійні та атеїстичні концепції, які вільно використовують теоретичні розробки і підходи одне одного.

## **Підсекція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

*О.М. Баранова, асп., ТНУ ім. В. Вернадського, Сімферополь\**

### **ЦЕРКОВНО-ДЕРЖАВНІ ВІДНОСИНИ: ПРАВОСЛАВНЕ БАЧЕННЯ**

У сучасній Україні склалася непроста ситуація в сфері державно-церковних відносин. На сьогоднішній день в країні тривають складні пошуки оптимальної моделі відносин між державою та релігійними інститутами, зок-

---

\* Рецензент – проф. Габріелян О.А.



рема, з найбільшими православними церквами – Українською Православною Церквою, Українською Православною Церквою Київського Патріархату, Українською Автокефальною Православною Церквою.

Наявна політизація церковно-релігійних проблем, міжцерковних та церковно-державних відносин.

Позицію держави в цих відносинах визначає закон. Позиції церков у взаємодії з державою залежать не лише від закону, але і від віровчення [Романідіс Джон С. Православні церкви про державно-церковні стосунки й релігійну свободу // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти: У 2 т. – Л.: Свічадо, 2000. – Т. 1. – С. 249].

Щоб вірно розуміти належні стосунки між православною церквою і державою, треба чітко усвідомлювати різницю їх природи, зазначають православні богослови. Згідно православного віровчення, "Церква була заснована Самим Богом – Господом Ісусом Христом; існування ж державної влади зумовлене історичним процесом" [Там само. – С. 676]. Основною ціллю церкви є вічне спасіння людей, а ціль держави полягає в їх земній злагоді. Церква єдина і неділима, вона не обмежена межами у просторі; а держав багато, і кожна з них має свою географічну територію [Цыпко Владислав (протоіерей). Курс церковного права. – Клин: Издательство "Христианская жизнь", 2004. – С. 676].

З огляду на різницю природи церкви і держави вони вдаються до різних засобів у досягненні своїх цілей.

Держава, що усвідомлює свої межі, не претендує на те, щоб висловлювати своє судження щодо предметів віри чи форм життєдіяльності церкви. Так само поза компетенцією церкви судити про форми державного устрою, політичної ідеології, про заходи уряду з точки зору їх політичної доцільності. Церква і держава мають свої окремі сфери дії, свої особливі засоби і в принципі незалежні один від одного [Варьяс М.Ю. Краткий курс церковного права. – М.: МЗ Пресс, 2001. – С. 12].

З огляду на вищезазначене, церква "не повинна брати на себе функції, що належать державі: протистояння гріху шляхом насильства, використання мирських владних повноважень, прийняття на себе функцій державної влади. Водночас, православна церква може звертатися до державної влади з проханням або закликом застосувати владу і вжити належні дії в тих чи інших випадках, однак право авторитетного вирішення цього питання залишається за державою. Держава не повинна втручатися в життя церкви, в її віровчення, літургійне життя, духовничу практику і так далі, так само як і взагалі в діяльність канонічних церковних установ, за винятком тих сторін, які передбачають діяльність в якості юридичної особи, що неминуче вступає у відповідні відносини з державою, її законодавством та владними органами. Церква чекає від держави поваги до її канонічних норм і інших внутрішніх звичаїв" [Цыпко Владислав (протоіерей). Курс церковного права. – Клин: Издательство "Христианская жизнь", 2004. – С. 678-679].

Однак церква має не тільки небесну природу, але також і історичну складову, що входить у стикання і взаємодію зі світом, в тому числі, з державою. Держава, що існує задля улагодження мирського життя, зі своєї сторони,

стикається і взаємодіє з церквою, оскільки вона покликана регулювати діяльність будь-якої юридично оформленої структури.

Згідно вчення Священного Писання, держава – богоустановлений інститут. "Держава, як необхідний елемент життя у зіпсованому гріхом світі, де людина і суспільство потребують огорожування від небезпечних проявів гріха, благословляється Богом. Водночас, необхідність держави витікає безпосередньо з волі Божої. Священне Писання закликає державних діячів використовувати силу держави задля обмеження зла і підтримки добра, в чому і вбачається етичний сенс існування держави (Рим. 13, 3-4). З огляду на вищезазначене, анархія – відсутність належного устрою держави і суспільства, також і заклики до неї і спроби її встановлення суперечать християнському світогляду (Рим. 13, 2)". Стосовно форми державного правління, в православ'ї не віддається переваг жодній з них [*Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. – М.: МЗ Пресс, 2001. – С. 12].

Згідно православного трактування, в історії мали місце наступні моделі відносин між церквою та державою. Перша з них – це "Церква поза законом" (як, наприклад, у Римській на початку існування християнства, яке було заборонене і називалося *collegium illicitum* – "недозволеною колегією"). Чимало прикладів такої ситуації можемо знайти і в ХХ столітті [*Цыпко Владислав (протоіерей)*]. Курс церковного права. – Клин: Издательство "Христианская жизнь", 2004. – С. 634].

Наступна модель державно-церковних відносин – це "симфонія" церкви і держави. Така ситуація мала місце, за твердженням християнських дослідників, у Східній Римській імперії – Візантії. Держава при симфонічних відносинах з церквою шукає в неї моральної, духовної підтримки, молитви для себе і благословення на діяльність, що направлена на досягнення цілей задля злагоди громадян. А церква отримує від держави допомогу у створенні умов, слушних для благовіствування і духовного окормлення своєї пастви, яка у той самий час є громадянами держави. Однак, як справедливо зазначається, така модель відносин може бути реалізована лише в моноконфесійній православній державі [Там же. – С. 636].

Наступна модель церковно-державних відносин – це середньовічна західноєвропейська теократія, коли Римський Папа мав в своїх руках окрім церковної, також і державну владу [Там же. – С. 641].

Четверта модель відносин між державою та церквою, згідно твердження православної церкви, є державна церква. Така модель мала місце у Новий час в країнах Європи, де перемогла Реформація. Девізом такої системи взаємовідношень були слова "*cujus est regio, illius est religio*" ("чия влада, того і релігія"). Це так звана державна церковність, коли релігійна община, до якої належить голова держави, який офіційно іменується главою церкви, яка зазвичай складає більшість населення, користується перевагами державної церкви, а права інших релігійних громад опиняються обмеженими, урізаними [Там же. – С. 642].

П'ята і остання модель – це відокремлення церкви від держави, найбільш поширена на сьогодні в демократичних країнах форма відносин між церквою

та державою. Саме ця модель передбачає розмежування сфер діяльності церкви і держави – згідно православної формули "Богу – Богово, кесарю – кесарево" (Мф.22:21) [Там же. – С. 643].

В цілому, православне віровчення і церковні канони не закликають церкву брати участь у державному управлінні, політиці тощо, але і не забороняють цього робити, якщо такі дії не суперечать християнству і його встановленням.

*Д.В. Вітер, доц., НАККіМ, Київ*

## **АТЕЇЗМ І ТЕЇЗМ ЯК ФОРМИ ТЕОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ СОЦІАЛЬНОГО**

Розуміння проблем сучасного суспільства, критика системи суспільних відносин характерні як для атеїзму, так і для теїзму, зокрема теології. Марксистський атеїзм звертає увагу на те, що критика сучасного суспільства не вирішує завдань щодо його перетворення. Теологія переважно в якості пріоритету розглядає теорію, теоретичну критику суспільства, вважаючи, як і атеїзм, що теоретичне вирішення проблеми перетворення суспільства є необхідною передумовою їх практичної реалізації. Філософія, незалежно від типу світогляду, власне, приймає марксистську тезу, що соціальні корені релігії містяться в тому, що в умовах класового суспільства релігія захищає інтереси пануючих класів, виправдовуючи всі форми експлуатації і пригнічення. Можна сперечатися з приводу об'єктивності даного ствердження щодо сучасного суспільства, сперечатися з приводу його класовості, але факт залишається фактом: сучасна теологія так або інакше прагне обґрунтувати та освятити існуючий тип суспільних відносин, виконуючи євангельській принцип "богу богове, кесарю кесарево".

Слід звернути увагу на те, що усунення тих суспільних умов розвитку релігії, про які говорить К. Маркс, шляхом революційного перетворення суспільного життя дійсно призводять до знищення традиційної релігії. Теологічна апологетика сучасного суспільства, навіть за наявності певного критичного ставлення до проблеми відчуження, соціальної нерівності, що отримують абстрактно-теоретичну інтерпретацію у площині моралізаторства та ригоризму, імпліцитно приймає марксистську риторичку і фактично стає на шлях атеїзму, але атеїзму теологічного. Ця форма атеїзму не заперечує існування бога, взагалі не переймаючись ним як чимось архаїчним. Вона прагне іншого – довести можливість та необхідність існування суспільства без бога, без релігії, відводячи останнім роль особистої справи людини.

З теїзму, що припускає існування бога, подібна теологія перетворюється на теїзм, що неспростовно не доводить не-існування бога. Формальна теїстична позиція змінюється на латентно атеїстичну, секуляристські орієнтовану теологічну позицію, в якій місце бога займає все що завгодно, крім бога, якого можна інколи лише вгадати за тією або іншою абстракцією, антиномією, запереченням тощо. І це зовсім не апофатика, а скоріше за все саме атеїстична теологія секулярного, що ґрунтується на трюїзмі про смерть бога та плюралізмі парадигми постмодернізму. Але якщо в постмодернізмі вбива-

ється істина, то в секулярній християнській теології вбивається бог. Вбивши, його замінюють на земне, "людське, занадто людське" й виникає досить парадоксальна ситуація: воскреслий християнській бог, який своїм воскресінням дарував людям спасіння, залишається в секулярній теології мертвим, унеможливаючи спасіння. Відтак, зрозумілою стає орієнтація такої теології на мирське, на соціальну проблематику, яка займає місце суто релігійного і духовного; суспільство та людина займає місце бога в теології і важко знайти відмінності між нею і марксистським атеїзмом, атеїстичним гуманізмом та екзистенціалістським меонтеїзмом.

За християнством без бога залишається моральна функція та активна суспільна позиція, що розкривається у відповідальності. Релігія перетворюється на систему моральних настанов, а церква на звичайний суспільний інститут, якій на рівних правах та рівною мірою бере участь в усіх суспільних процесах, намагається всіма засобами вирішити всі суспільні проблеми. Якщо проблем не достатньо, то їх можна винайти штучно, наприклад, вказуванням на андроцентризм або біблійний сексизм, розпочавши боротьбу за скасування експлуатації та приниження жінок чоловіками (Е. Мольман-Вендель, Л. Шотроф).

Секулярна теологія намагається позбутися будь-якого теоцентризму, оскільки бог є мертвим (хоча це навряд чи означає, що його не існує). З іншого боку антропоцентризм також не є бажаним, оскільки він перетворює теологію на соціальну-філософію, позбавляючи її сакрального статусу, внаслідок чого неможливою стає сакралізація секулярного і вивіщення плюралізму як теоретико-методологічного принципу постмодерністської філософії і теології. Щоб позбутися релятивізму теологія починає обґрунтовувати атеїстичний підхід, що майже повністю зберігається як теоретико-методологічна основа постатеїстичної теології, в яку вводиться метод соціальної контекстуалізації (Д. Зьолле) з метою розширення інтерпретації християнського вчення з точки зору реальної суспільної практики, соціології та психології.

Традиційна для західної соціології та психології орієнтація на ідеальне замінюється в постатеїстичній теології орієнтацією на матеріальне. Божественне зводиться до людського, сакральне до профанного і секулярного, що втілюється в положеннях концепції "нетейстичного теїзму", що прагне скасувати застарілі форми релігійної свідомості за допомогою історичного та соціального розуміння людини і релігії, критично-соціологічного їх тлумачення з метою пошуку дійсних форм релігійного, нового, орієнтованого на гуманізм і соціальну боротьбу, релігійного досвіду, який спрямований не на перетворення суспільства і людини, а на революційну практику.

З дійстичного матеріалізму сучасна християнська теологія не тільки в соціальних питаннях, але й в питаннях сутності християнської релігії поступово переходить на платформу атеїстичного матеріалізму. Вульгарний матеріалізм Просвітництва змінюється в секулярній теології на гуманістичний пафос, що не є безумовним, оскільки, звертаючись до соціальної проблематики навіть секулярна теологія, намагаючись постулювати гуманістичні та демократичні норми суспільного життя, стикається з реальністю, пе-

ред якою залишається розгубленою: капіталістична демократія як форма диктатури, що змінює класове суспільство, не створює суспільства без класів. В цьому контексті атеїстична теологія здійснює спроби розірвати замкнене коло людської самодостатності в гуманізмі, вказавши спосіб виходу до іншої реальності на основі корекції процесу еволюції атеїстичної свідомості та світогляду елементами релігійного, провідним соціально-філософським принципом залишаючи класовий підхід.

***Н.А. Заболотна, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

### **ПОЛІТИЧНЕ ПОЖИВЛЕННЯ ІСЛАМУ**

Переполітизація священного не тільки пов'язана з Ісламом як релігією, але також і з соціальними і політичними фактами. Це розуміння примушує розрізнити наступні факти, що обумовлюють явище розвитку політичного Ісламу:

- ✓ Глобальне погіршення положення мусульманських країн стосовно Заходу.
- ✓ Швидка соціальна зміна, що має місце в Мусульманських суспільствах і його впливи.
- ✓ Криза законності в межах світсько-орієнтованих політичних систем, і недостачі якої-небудь участі народних мас у процесі ухвалення рішення, це означає, що так звана третя хвиля міжнародної демократизації не досягла Мусульманського світу.

Перед звертанням до впливу всесвітнього конфлікту між Північчю і Півднем на суспільство з переважаючим Мусульманським населенням, потрібно звернутися до теорії залежності, відповідно до якої економічна відсталість і соціальна деформація в "Третьому світі" є результатом зовнішніх факторів – вони пов'язані з європейським проникненням. Практично – це необ'єктивна точка зору. Хоч найбільше досягнення теорії залежності лежить у залученні уваги до зовнішніх факторів, що лежать в основі економічної відсталості, це має на увазі монопричинну інтерпретацію, таким чином зменшуючи протилежний багатообіцяючий підхід до безглуздості. Остаточне вираження цієї безглуздості – твердження, що тільки нейтралізація цих зовнішніх впливів за допомогою "відокремлення від світового ринку" вирішив би всі проблеми розвитку в "Третьому світі", включаючи його Ісламську частину. Стверджувати, що промислові країни є винятково відповідальними за бідність в Ісламських країнах, означало б понизити рівень обговорення до ідеологічних обвинувачень, висунутих Ісламськими фундаменталістами. На рівні письмового тлумачення, інтеграція переважаючих Мусульманських країн у міжнародну соціальну структуру може тільки бути представлена як характеристика їхньої економічної відсталості. Це – не місце для суперечки, чи є країни Ісламської цивілізації нерозвиненими в порівнянні з Європою. На мою думку, економічна відсталість – також ендогенне явище, що, однак, повинне бути розміщено в глобальну структуру. Саме ця асиметрія, що існувала колись, здійснила проникнення індустріалізованої Європи в незахідний Світ. Тільки пізніше, це

стало структурною особливістю нового міжнародного соціального устрою. Всесвітня прірва між Північчю і Півднем ставала усе більша і більш значною в 1960-70 рр. і продовжує розширюватися. Безумовно, критика монопричинного зв'язку теорії залежності анітрошки не заперечує, що структури залежності – один з найважливіших факторів у зубожінні Мусульманських народів. Вказуючи на той факт, що внутрішні фактори є такими ж важливими структурними елементами в цьому процесі. Але як розуміють люди це соціальне що здійснене? Привілейовані та політичне домінуючі версти Мусульманських суспільств, звичайно з деякими виключеннями як Саудівська Аравія, Іран і Афганістан, складаються головним чином з орієнтованого на Захід або на Західно-освічений, – соціалізований і з якісно зміненним культурним рівнем еліти. Збідніла більшість населення почуває, що ці еліти нав'язані і не належать місцевій структурі. Вони почувають, що індустріальний Захід – причина їхнього зубожіння та засуджують привілейовані місцеві еліти в такий же спосіб. Світські ідеології, що представляються на обговорення орієнтованими на Захід елітами розглядаються як імпорт із Заходу і відповідно відхиляються.

Чим більш явними стають наслідки розходжень між Північчю і Півднем, і чим більше Мусульмани, у результаті комунікаційної мережі, що є частиною глобальної системи, довідаються контраст між європейськими й американськими способами життя і їх власною бідністю, тим більше стає ненависть до іноземця і тем більше потреба сформувати місцеве середовище для вираження антизахідної позиції, що підсилюється. Іслам – краща форма для вираження в цьому розумінні.

*О.О. Задоянчук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ  
AkseniaZZZZZZ@yandex.ru*

## **ПРОБЛЕМА СІМ'Ї В СОЦІАЛЬНІЙ ДОКТРИНІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ**

В усі часи сім'я була і залишається найважливішим соціальним інститутом суспільства. Зміни, які відбуваються в сім'ї, безпосередньо впливають на його стан і розвиток. Тому кожне суспільство зацікавлене у стійкій, духовно і морально здоровій сім'ї. Зміцнення устоїв сім'ї, шлюбно-сімейних відносин тісно пов'язане з оновленням нашого суспільства, духовним відродженням нації.

Актуальність дослідження в царині сімейної проблематики зумовлена загальною кризою сім'ї, яку відзначають педагоги, психологи, соціологи, демографи. Ця криза є доволі поширеною, виявляється у кількісних та якісних показниках. Очевидно, що за таких умов необхідними є ґрунтовні дослідження сучасної сім'ї та пошук ресурсів для подолання негативних явищ. На сьогодні дослідження сім'ї в Україні, практична робота з сім'єю є доволі популярним напрямком психологічної науки і практики. Також розглядається це питання в руслі різних релігійних систем. Йозеф Гьофнер, кардинал католицької церкви намагався означити межі і головні засади християнського уявлення про шлюб з метою подолання кризи.

Останні дослідження, які спрямовані на розгляд даної проблеми через призму релігії, сприяють зращому духовному розумінню і вносять певні нові моменти бачення. Вони започатковують інші шляхи розв'язання.

Мета даного дослідження полягає в поясненні і обґрунтуванні понятійного змісту і значення сім'ї у християнському баченні, котре має дещо інше трактування. Це уточнення дасть змогу певним чином сформулювати загальні засади для створення і продовження роду.

Отже, згідно соціальної доктрини католицької церкви – подружжя є цілістю рівноцінності чоловіка й жінки та їхнього особового взаємозв'язку, який з цього впливає.

Щоб бути міцним, подружжя має бути прийняте в тривку і впорядковану систему, яку ми називаємо інституцією подружжя.

В християнському баченні міцне подружжя, в першу чергу, може ґрунтуватися лише на добровільній згоді обох молодих людей. Головна ідея шлюбу полягає в тому, що він має бути "цілком позбавлений" свавілля будь – кого із членів подружжя. В сім'ї повинне стимулюватися прагнення до народження нового життя. Подружжя повинне пробудити і розвинути нове життя.

Сама побудова сім'ї, згідно з християнським світоглядом, повинна передбачати перебування лише в одній сімейній парі і нерозлучність. Вступ до шлюбу у формі угоди, закріпленої перед Богом і всією громадськістю, є лише вимогою суспільного правопорядку, а й виявом любові подружжя, яке через святу присягу проголошує свою вірність, неповторність і довічність. У цьому значенні угода про шлюб є "юридичним перекладом поняття любові".

Як зазначає Гюфнер, в шлюбі важливим є не "індивідуальне бажання, а зближення сімей і родів". Справжня любов бере свій початок від Бога, образом якого є людина. Оскільки "Бог є Любов", людина є люблячою істотою. Більшість людей особливо глибоко й приємно пізнають цю таємницю в подружньому коханні між чоловіком і жінкою. Енергія, що живить подружжя, іде від тієї любові, на якій тримається світ.

І, як соціальний інститут, сім'я має виконувати два завдання: забезпечення матеріальних потреб і турботу про дотримання духовних, моральних та релігійних цінностей. Вона є найважливішою для людського суспільства виховною та освітньою ланкою. Метою виховання є наближення людини до досконалості. Згідно з християнським розумінням, сім'я у біологічному і моральному плані є частинкою суспільства, зі своєю особливою цінністю. Адже саме в родині людина набуває таких чеснот, без яких не може існувати суспільство: любов до ближнього, уважність, терпимість, справедливість, солідарність, повага, вміння підкорятися і керувати.

Необхідно зрозуміти, що ще в Старому Завіті шлюб став символом любові Бога до спорідненого з ним народу. Тут відбувається не тільки перевірка, випробування і самоусвідомлення наречених, а й їхнє взаємоосвячення. Весілля християн є Таємством Шлюбу. Подружня любов збагачується і зцілюється "спасительною силою Христа". Оскільки шлюб є "образом цілковитого поєднання Христа з Церквою", він "не може бути інакшим...ніж нерозривним і тривалим".

Зазначу, що функції сім'ї – це обов'язки і завдання кожного її члена стосовно один до одного і суспільства в цілому. Тому вони майже повністю спів-

падають з тими функціями, котрі передбачаються і в руслі релігійного розуміння сім'ї. Проте мають певні відмінності, які і визначає кожна окрема релігія, що формує світогляд.

Отже, любляча єдність сердець ґрунтується в першу чергу на релігійних цінностях, які підтримують наречених і згідно з якими вони обоє живуть. Тому то шлюбом між людьми з різною релігією і різним світоглядом значно більше загрожують кризи. Сумісні погляди і однорідне бачення дають надію сподіватися, що люди зможуть зміцнити устої сім'ї і майбутні покоління не зазнають криз і непорозуміння при такому важливому кроці: виборі супутника життя і побудова сім'ї.

**О.А. Заруцька, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

## **ВИДИ ІСЛАМСЬКОЇ ЕКОНОМІЧНОЇ МОДЕЛІ**

Держави, які спробували у наш час застосувати на практиці ісламську економічну модель можна розподілити на три групи, а саме:

- ✓ держави з моністичною моделлю, де ісламізація проводилася в масштабах усієї фінансової системи (Іран, Пакистан, Судан);
- ✓ держави, де взяла гору так звана дуалістична модель, при якій традиційні й ісламські фінансові інститути співіснують в одному правовому полі. При цьому діяльність останніх регулюється спеціальним законодавством (Бахрейн, Киргизія, Малайзія й ін.);
- ✓ держави, що зберегли прихильність традиційної моделі. У таких державах за ісламськими фінансовими інститутами не закріплюється особливий статус (Великобританія, Росія, США й ін.).

Моністична модель розвитку ісламських фінансів передбачає такі основні принципи:

- ✓ Поетапну або одноразову відмову всіх банків у державі від використання позичкового відсотка у своїх операціях;
- ✓ На сферу зовнішньоекономічних відносин у силу об'єктивних причин заборона позичкового відсотка, як правило, не поширюється. При цьому держава повинна додавати всі зусилля для якнайшвидшого погашення державного боргу й відсотків по ньому;
- ✓ Реформи по ісламізації фінансового сектора в основному торкалися макроекономічного рівня. Мікрофінансові інститути практично не були охоплені ісламізацією і продовжували використовувати позичковий відсоток у своїй діяльності;
- ✓ Заборона позичкового відсотка може бути встановлена на законодавчому рівні або у виді спеціального закону, чи підзаконного акту.

Крім того, застосування моністичної моделі на практиці характеризувалося відсутністю зв'язку проведених реформ з аналогічними перетвореннями в інших країнах. При цьому перехід до ісламської фінансової системи здійснювався адміністративними методами, а не ринковими.

На перший погляд може скластися враження, що моністична модель дає державі більше можливостей для застосування ісламських економічних принципів у своїй бюджетній, грошово-кредитній, фіскальній, валютній полі-



тиці. Однак застосування даних принципів відразу ж наштовхується на важливу проблему – неможливість їхньої реалізації при погашенні зовнішнього боргу держави. Іран, Пакистан і Судан відносяться до країн із високим рівнем зовнішнього боргу, що структурується на основі позичкового відсотка. Будь-які пропозиції по реструктуризації зовнішньої заборгованості на основі ісламських методів фінансування виявлялися неспроможними.

Дуалістичну модель можна охарактеризувати наступними важливими ознаками:

- ✓ Держава робить політичну й іншу підтримку ісламським банкам і іншим ісламським фінансовим інститутам.

- ✓ Традиційні й ісламський фінансові сектори існують паралельно.

- ✓ Діяльність ісламських фінансових інститутів, як правило, регулюється спеціальним законом. У той же час ісламські банки і страхові компанії оперують в одному правовому полі з традиційними банками і страховими компаніями.

- ✓ Традиційні банки і страхові компанії пропонують клієнтам ісламські фінансові продукти, відкривають ісламські "вікна".

Для того щоб дуалістична модель ефективно працювала, необхідно також створити в країні ісламську фінансову інфраструктуру у виді різного роду ісламських фінансових інститутів і інструментів. Велика увагу варто приділити організації розвинутого міжбанківського ринку.

Дуалістична модель показала себе як найбільш ефективна в порівнянні з моністичною й традиційною моделями. Її застосування сприяє розвитку конкуренції між ісламськими й традиційним фінансовими секторами, що в підсумку приводить до створення нових оригінальних продуктів і інструментів, здатних підсилити вплив ісламських фінансових інститутів на економічний розвиток окремо узятій країни.

Традиційна модель одержала поширення в тих країнах, де зберігається світський характер держави. У таких країнах, або більшість населення складають мусульмани (Азербайджан і ін.), або проживає значна мусульманська діаспора чи громада (Великобританія, США й ін.).

У державах із традиційною моделлю відсутнє спеціальне законодавство, що регулює роботу ісламських банків і інших фінансових структур. Проте можливе зняття визначених законодавчих перешкод на шляху розвитку ісламських фінансів.

Основними ознаками традиційної моделі є:

- ✓ Відсутність спеціального законодавства, що регулює статус ісламських фінансових інститутів;

- ✓ Ісламські банки розглядаються в законодавстві або як звичайні банки, або як небанківські кредитні організації;

- ✓ У силу вимог діючого законодавства ісламські фінансові інститути, обмежені в можливостях застосування різних ісламських методів фінансування.

Традиційна модель на сьогоднішній день є найбільш прийнятною для тих держав, де наглядові органи по тим чи іншим причинах не готові визнавати за ісламськими фінансовими інститутами особливий статус.

## **ПРАЦЯ ТА ЇЇ РЕЗУЛЬТАТИ В СВІТЛІ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ ГОСПОДАРЮВАННЯ**

На відміну від католицизму й протестантизму, православ'я, яке є духовною основою вироблених у нашому суспільстві традиційних цінностей, більш опосередковано пов'язане з господарсько-економічною сферою, більш дистанційоване від господарсько-економічних проблем. Чужими йому є протестантські ідеї про те, що саме в професійній діяльності проявляється любов до Бога і ближнього, що саме за свою професійну майстерність людина отримує винагороду в іншому світі і що професійне покликання є безпосереднім виявом Божественної волі, "засобом переконатися у власній обраності" [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994. – С. 179]. Для православ'я найважливішим є внутрішнє, духовне життя людини та внутрішні її устремління. Православна етика виховує насамперед серце, і саме серце є в православ'ї мистичним осереддям духовного простору, в якому відбувається діалог людини з Богом. Таким чином, все зовнішнє визначається внутрішнім, прихованим, сокровенним. Стверджуючи, що внутрішнє, духовне визначає зовнішнє, православ'я тим самим вибудовує певну систему цінностей, в якій дух володарює над матерією, духовне зумовлює тілесне, вічне визначає тимчасове й минуще. Встановлення належного співвідношення духу і плоті складає центральний нерв етики православ'я. С. Булгаков у цьому зв'язку підкреслював, що етика праці є врешті-решт питанням про панування духовного начала над матеріальним [Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990].

Корисність праці в православ'ї, таким чином, вимірюється перш за все її корисністю для людської душі. Праця, перетворена на релігійне служіння, спрямована на розкриття даного Богом таланту, на вдосконалення і виховання душі, визнається в християнстві безумовно благою працею, угодним Богові робленням людини на землі. Так праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу й людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти. Навпаки, праця, метою якої є самоствердження, самодостатня праця заради праці, визнається у православ'ї суєтною, позбавленою сенсу, а часом і просто згубною для душі.

Принцип визначення зовнішнього внутрішнім проявився і в тому, що внутрішня духовна праця – "умное делание", молитовний подвиг, споглядання – визнається в православ'ї вищою формою праці. Та й яка творчість, стверджує С.Франк, може зрівнятися з чистою духовною творчістю, співтворчістю з Богом в робленні і вдосконаленні себе самого, своєї душі і тому праця подвижника, який присвятив себе цій праці, визнається в православ'ї вищою формою людської діяльності [Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1990]. Одним із важливих наслідків такого погляду на світ було визнання православною свідомістю праці, якою б корисною вона не була, дійсно бла-

<sup>\*</sup> Рецензент – д-р філос. наук, проф. Марченко О.В.

гою лише остільки, оскільки вона служить вищим цілям і сприяє основній справі людини в цьому житті – духовному робленню.

Ніякі земні блага, з точки зору православ'я, не можуть самі по собі стати гідною метою життя. Ніякі зовнішні блага неспроможні надати сенсу людському життю, оскільки всі вони тимчасові, випадкові й мінущі. Зрозуміло, це зовсім не означає відмови від земних благ, заборони користуватися ними. В самій природі речей немає зла, і Євангеліє засуджує не саме користування майном, а неправильне, внутрішнє ставлення до нього, прив'язаність до земних благ, перетворення багатства та майна із засобу на мету, що неминуче призводить до втрати свободи та істинного сенсу життя.

Таким чином, ми бачимо, що православна етика повною мірою відповідає ідеалу надекономізму, котрий не заперечуючи самого господарства, виступає проти моральної безконтрольності економіки та поневолення духу господарсько-економічними проблемами. Православ'я постійно нагадує нам, що соціальна "функція", професійна належність, займана посада, характер діяльності самі по собі ще нічого не говорять про сутність людини, про її душу й серце. Для православної свідомості, як вже відзначалося, важливим є саме внутрішнє, вічне, а не зовнішнє – мінливе й тимчасове; в її межах вищою визнавалась і визнається праця молитовна, споглядальна, що передбачає найвищу творчість – творчість самого себе у співпраці з Богом.

Зрозуміло, в цьому контексті впадає в очі "непрактичність" православ'я, його спрямованість до вищого й вічного. Та, з іншого боку, відомо, що саме зосередженість протестантизму на господарсько-економічних питаннях часто призводила до втрати духовних висот. Обравши "справу", професійне покликання і, відповідно, раціональну життєву поведінку в якості своєї сутності, людина тут досить часто стає своєрідним заручником цієї "справи", в жертву якій приноситься сама гуманістична ідея "гармонійної, прекрасної людини" [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994. – С. 205-207]. "Непрактичність" значною мірою пов'язана і з тим, що православ'я не вважає (подібно до протестантських сповідань), що саме в професійній діяльності і саме в ній людина й зможе проявити свою віру, "довести" успіхами в своїй праці свою спасенність.

Разом з тим, православний ідеал надекономізму залишається в силі і в епоху переоцінки традиційних цінностей, форм власності чи господарських укладів. Принципи трудової й господарської етики православ'я – обов'язковість праці для кожної людини, незалежно від її соціального та майнового стану; визнання благом такої праці, що здійснює засади любові до Бога й на благо ближнього, а не в ім'я задоволення егоїстичного інтересу; розумне використання майна; милосердя й благодійність – є актуальними і для сучасного суспільства. Православна етика праці орієнтує не на "формальну раціональність" економіки, не на прагнення до ефективності заради ефективності чи до прибутку заради прибутку, а на мету, що лежить поза економікою та поза господарством як таким, перевищує їх. Православна етика праці й господарювання, власності й багатства містить у собі великі можливості для того, щоб досягти гідного рівня життя всіх прошарків суспільства, але при цьому не втратити духовні орієнтири внутрішнього життя.

## **МІСЦЕ СОЦІАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В РОЗВИТКУ ЕКУМЕНІЗМУ**

Екуменізм став знаковою подією релігійного життя ХХ ст., його своєрідною візитною картою. Однак попри вже майже столітню історію розвитку, бачення кінцевої мети руху та шлях до неї не дістали однозначного визначення навіть у християнських межах.

Умовно можна виділити два підходи до визначення мети екуменічного руху: інституційний та практичний, або соціальний. Інституційний підхід включає можливість єднання на основі мінімального, часткового, або неповного порозуміння, різного визначення догм. Таким чином, визнання єдності християн тільки на основі сповідання віри в "Господа Ісуса Христа Богом і Спасителем" [Базис Всемирного союзу церковей (Стаття 1 Устава ВСЦ) // <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch18.html>] бачиться неможливим. "Єдність в Христі – не церковне єднання", – наголошує релігієзнавець А.М. Колодний [Колодний А.М. Єдність в Христі – не церковне єднання // Християнство і проблеми сучасності. – К., 2000. – С. 113-120]. Принципово інший (соціальний) підхід до питання єдності сповідується протестантськими церквами. Відповідно до протестантської еклезиології, християнське розділення є лише видимим і не торкається сутності церкви. Таким чином, головне завдання екуменічного руху полягає у відновленні видимої єдності християн (налагодження співпраці у справі соціального служіння та місіонерства). Власне організаційне оформлення екуменічного руху в його сучасному вигляді розпочинається з налагодження місіонерської діяльності саме протестантськими церквами.

Сьогодні учасники та дослідники екуменічного руху наголошують на значній втраті свого колишнього значення місією "Віра та порядок". Такі зсуви в екуменічній парадигмі, за зауваженням православного богослова Іоанна Зізіуласа, спричинили вихід на перший план так званого "секулярного екуменізму", а сама ВРЦ постала перед загрозою перетворення у цілком секулярну структуру [Іоанн (Зізіулас), Митрополит Пергамський. Саморозуміння православних та їхня участь у екуменічному русі // [http://risu.org.ua/en/library/periodicals/lis/lis\\_2004/lis\\_04\\_2/33253/](http://risu.org.ua/en/library/periodicals/lis/lis_2004/lis_04_2/33253/)].

Головний акцент у визначенні руху змістився у соціальний бік. Все більш актуальним стає дослідження соціального екуменізму, його змісту, меж, релігійного обґрунтування та форм прояву (просвітницько-виховна робота, соціальна та медична допомога незабезпеченим верствам населення, боротьба з бідністю, расизмом, торгівлею людьми). Як наголошує директор Інституту екуменічних студій УКУ Антуан Аржаковський: "Екуменізм повинний бути відображенням живого визначення Церкви, а Церква ширша, ніж ті вузькі проблеми, оскільки існує ще й екуменізм життя. Є маса проблем, маса проявів екуменізму, що дотепер не були інтегровані в поняття екуменізму. Є екуменізмом те, що називається "Золотим ланцюгом святих". <...> Є екуменізм у подружніх парах, коли католик і православна одружуються або навпаки. Це життя, але про це не говорять у богословських комісіях. Стає очевид-

ним те, що новий етап екуменізму – це той екуменізм, що приходить на зміну екуменізму символічних знаків, що був у 60 рр., екуменізму богословських діалогів 60-90-х рр. Зараз настав час екуменізму життя і він повинен бути концептуалізованим" ["Настав час екуменізму життя" Інтерв'ю з Антуаном Аржаковським // <http://old.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/interview/article;1458/>].

Проте, попри ввесь оптимізм такої співпраці, погляди на соціальні питання, не дивлячись на зовнішню схожість, мають принципові відмінності у кожній з християнських конфесій та різняться майже на стільки, як і догматичне вчення. А отже, оцінка частини важливих соціальних питань (наприклад, ролі жінки в церкві, одностатевих шлюбів, біоетики) і досі стоять на заваді християнській єдності.

*Д.А. Костриця, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**

## **ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК НАУКОВОЇ ДИСЦИПЛІНИ**

Ми живемо сьогодні у світі сповненому тривою, але водночас і дивовижних перспектив на майбутнє. Цей світ вирує змінами, позначений глибокими конфліктами, напругами та суспільними розколами, як і руйнівним впливом сучасної технології на навколишнє середовище. Це надзвичайно цікава й захоплююча справа, оскільки йдеться про нашу власну поведінку як суспільних істот. Поле соціологічних досліджень надзвичайно широке – від аналізу випадкових зустрічей між окремими на вулиці й до вивчення глобальних соціальних процесів. Люди завжди намагалися якось пояснити свою поведінку, але упродовж тисячоліть наші спроби зрозуміти самих себе опиралися на усталені погляди, що передавалися від покоління до покоління й часто виражалися в релігійних термінах. Саме релігія є складним, невід'ємним елементом духовної і соціальної спадщини людства.

Соціологія релігії – емпірична наука, що ґрунтується на фактах, тобто тих явищах соціальної дійсності, які можна побачити, точно зафіксувати і науково описати. Предметом соціології релігії є лише доступна для спостереження поведінка людини в широкому розумінні цього слова, тобто його діяльність, а також ті чинники, які впливають на цю діяльність. Предметом соціології релігії є соціально-релігійні відношення, виникаючи між людьми по причині їх місця і ролі в соціальній підсистемі.

Соціологія релігії є частиною соціології, однієї з соціологічних дисциплін, які використовують вироблені соціологією поняття і методи для аналізу окремих соціальних феноменів, таких, як сім'я, політика, освіта. Соціолог має справу з релігією, як соціальним феноменом і вивчає релігію як доступне погляду, емпіричним методом дослідження соціальної поведінки людини. Мета даного дослідження проаналізувати особливості становлення і розвитку соціології релігії як наукової дисципліни. В історіографії соціологія релігії

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Серета Г.В.

як наукова дисципліна не була предметом спеціального наукового дослідження. Дана проблема розглядалася фрагментарно, лише в окремих напрямках і аспектах. Однак наше дослідження було б неможливе без наявності певної кількості праць, які певною мірою стосуються цього питання.

Соціологія релігії лежить на перетині двох областей знання: є частиною соціологічних і в той же час одною із релігієзнавчих наук, таких як історія релігії чи психологія релігії. Як наукова дисципліна соціологія релігії починає формуватися приблизно в середині 19 століття. Центральною темою соціології релігії є взаємодія релігії і суспільства. Соціологія релігії – це наука, яка вивчає релігійний феномен в різних його аспектах. До предмету вивчення соціології релігії відносять соціальну детермінованість релігії, соціальні закономірності виникнення і розвитку, функціонування релігії.

Найперші кроки в розвитку соціологічної думки зробив французький філософ О.Конт. Він вважав, що до дослідження соціального життя треба залучити індуктивні методи пізнання, котрі із значним успіхом використовуються природничими науками. На його думку, таким чином можна створити науку про суспільство – соціологію. За допомогою соціології О.Конт шукав шляхи подолання кризових явищ у європейському суспільстві, спричинених потрясінням Французької революції, сподівався знайти способи, які забезпечували б стабільність та розвиток суспільства в "нормальному" руслі.

З історії соціології бачимо, що такі визначні вчені як Е. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Зіммель, Б. Малиновський виступили у своїх працях одночасно і як основоположники соціології в цілому, і як родоначальники та класики соціології релігії. Щодо М.Вебера, то його цікавили насамперед світові релігії, тобто ті, які мають найбільше послідовників і справляють найбільший вплив на хід історії. Для М.Вебера показово те, що йому вдалося органічно поєднати конкретно-емпіричний і абстрактно-теоретичний рівні соціологічного дослідження за допомогою порівняльно-історичного аналізу. Вебер перевіряє свою гіпотезу про роль релігії в економічному розвитку, досліджуючи поряд протестантизмом іудаїзм, іслам, індуїзм, буддизм, конфуціанство. Якщо Е.Дюркгейм будував свої аргументи на розгляді порівняно невеликої кількості фактів, але розповсюджував висновки на релігію в цілому, то М.Вебер здійснив небувале за масштабом дослідження, що охопило практично весь світ. На цій емпіричній основі М.Вебер сформував твердження про те, що великі релігійні традиції справили суттєвий вплив на розрізнення шляхів розвитку Заходу та Сходу, конкретніше – що іудаїзм, іслам, католицизм і протестантизм більшою мірою сприяли раціоналізації соціального життя, ніж індуїзм, буддизм і конфуціанство. Вебер намагається, таким чином, виявити в історії пов'язані з релігією коріння Нової історії, сучасної західної культури.

Одна з головних проблем соціології релігії – визначення того, що належить до поняття "релігія". Об'єктом соціології релігії як наукової дисципліни є релігія як соціальне явище, її виникнення, розвиток та місце в духовному житті суспільства. Центральною темою соціології релігії – взаємодія релігії і суспільства. Предметом соціології релігії є вивчення релігії як суспільної підсистеми, вивчення її елементів і структури. Соціологія релігії як наукова

дисципліна досить цікава тема дослідження, це також базова дисципліна в релігієзнавчій освіті. Вона допомагає нам зрозуміти та оцінити різні релігійні явища, процеси, проводити соціологічні дослідження. Це цікава наука на яку варто звернути увагу.

**М.Г. Кохановська, асп., ЛНУ ім. І.Франка, Львів\***

## **СОЦІАЛЬНА МІСІЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПІСЛЯ ІІ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ В ОЦІНЦІ ПАПИ ІВАНА ПАВЛА ІІ**

Роль релігійного фактора у формуванні суспільних процесів набуває все більшого значення. Католицька Церква, становлячи значну частину християнського світу, намагається розширити свій вплив на вирішення соціальних питань. Особливо помітною дана лінія стала від папи Івана ХХІІІ і включає два основні аспекти: внутрішній – розвиток догматики та зовнішній – утвердження голосу Церкви у суспільній (індивідуальній) свідомості. "Потреба нової євангелізації старого континенту", що зародилася, за словами Івана Павла ІІ, після ІІ Ватиканського Собору зумовлена системою цінностей сучасного суспільства, пошуком Європою "властивих для себе доріг" і потребує "правдивої мобілізації Церкви" у соціальній сфері суспільства. Зауважимо, що свої думки папа Іван Павло ІІ базує на принципах загальнолюдської моралі, релятивізація яких викликає у нього, як і в Бенедикта ХVІ, неприйняття.

Нові способи євангелізації, зокрема за понтифікату папи Івана Павла ІІ, отримують суперечливі оцінки. Однак критика дій та "бездіяння" Церкви свідчить передусім про вагомість Церкви у суспільстві, потребу її відповідей на вимоги часу. В. Зузяк, відзначаючи негативну сторону у змінах, що відбулися після ІІ Ватиканського Собору, а зокрема "демократизацію" Католицької Церкви "гріхом неефективності Церкви" називає факт, що Церква на теренах Європи не змогла переконливо запропонувати цілей і засобів, які б наближали людину до спасіння. Відгукуючись на докори несвоєчасного реагування Церкви на суспільні проблеми, папа Івана Павла ІІ писав: "часом "запізнення" через Боже Провидіння заплановані для того, щоб вирівняти різні ходи часу" [*Jan Paweł II. Do wyższych przelożonych zgrupowań męskich. Częstochowa – Jasna Góra, 4.06.1979 // Nauczanie społeczne. T. I. Pielegrzymka do Polski 2-10.06.1979. – Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1982. – S. 57*] та стверджував, що прагне наздоганяти втрачене.

Рішення ІІ Ватиканського Собору, започатковуючи суттєве оновлення у Католицькій Церкві, надали чіткішого окреслення її місії. Відбувся перехід від вузької проблематики до загальносвітової. Догматичні трансформації не лише привели до тіснішого зв'язку Церкви та політичної влади, але й піднесли роль особи у суспільстві через підкреслення значення її самоздійснення, свободи та відповідальності, що особливо помітно за понтифікату папи Івана Павла ІІ. Процеси оновлення Церкви, що беруть початок із ІІ Ватиканського

---

\* Рецензент – доц. Василь А.Ю.

Собору стали орієнтиром пастирського служіння папи Івана Павла II. Вже після першої сесії Собору Кароль Войтила назвав Церкву "маніфестацією того, чого не вистарчає сьогоднішньому людству і чого воно найбільше потребує" [Wójtowicz A. Teologia mistyczna jako teologia podmiotu ludzkiego // Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983. – S. 17]. Необхідність переосмислення Євангелія відповідно до "змінних вимірів суспільного життя" означало у папи зміну наголосів у трактуванні та шляхах актуалізації основних догматів. Подібно про незмінність основ вчення Католицької Церкви писав Й. Ратцінгер. За його словами, відсутність всезагальної істини означає, що християнство – це "імпортований продукт, вид духовного імперіалізму", а тому від нього слід відмовитись.

Бачення соціальної проблематики як сфери актуалізації Церкви та людської особи притаманне Івану Павлу II із часу священничого служіння. Початок соціального вчення Церкви він виводить від апостолів та Євангелії, наголошує на теоцентричному антропоцентризмі останнього. Оскільки антропоцентризм папа базує на моралі, особливу увагу приділяє концепції людської особи, моральному вирішенню проблем, а соціальне вчення Церкви називає передусім системою суспільної етики. Іван Павло II доречно зауважував, що "не стільки самі проблеми є новими", скільки їх бачення. Виділяючи в історії соціального вчення Католицької Церкви кінця XX ст. зміну акценту із проблеми "капітал-праця" на "світ багатий-світ недорозвинутий" ("Мати та наставниця"), актуальною темою свого часу папа назвав "поступ-самознищення". Висловлюючись про необхідність продовження розвитку тематики соціалізації, на якій акцентував папа Іван XXIII та II Ватиканський Собор, Іван Павло II підкреслював потребу звернення до міжлюдських стосунків, до суспільної етики.

Моральна проблематика тісно пов'язана із здійсненням свободи, правами людини, на що особливу увагу звертав Іван Павло II та його наслідник Й. Ратцінгер. Якщо в енцикліці "Мир на землі" папа Іван XXIII подав системний виклад вчення про права, то папа Павло VI зосереджував увагу на охороні прав. В енцикліці "Поступ народів" він виокремлював право особистісного розвитку як основне, від нього узалежнював суспільний прогрес. Думки Павла VI про права як основу миру набули розвитку в Івана Павла II, прикладом чого є послання щодо мирного врегулювання подій в Іраку та Лівані, справедливих політико-економічних відносин із країнами третього світу, а передусім – до належного використання свободи, адже "не існує свободи без відповідальності". Вчення Івана Павла II про свободу та права людини також значною мірою стало продовженням ідей "Радість і надія" та "Людська гідність" II Ватиканського Собору.

Ґрунтуючись на розрізненні мети Церковної та політичної влади, що, однак, уподібнюється в аспекті служіння людині, дотриманні її прав, а також виходячи із відмінностей моделей церковно-державних відносин соціальне вчення Церкви не має загальноправової та зобов'язуючої сили. За словами папи Івана Павла II, не існує імперіалізму Церкви, є лише її служіння. Тому його оцінка трансформацій у соціальному вченні Церкви ґрунтується на розмежуванні сфери "політико-етичної" від "політико-технічної", "економічно-етичної" від "економічно-технічної" і зосереджена на суспільному добрі.



## **РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ КУЛЬТУРНОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Понятие "глобализация" вошло в научный оборот сравнительно недавно – в 80е годы XX века. Английский социолог Роланд Робертсон был не первым, кто начал использовать термин "глобализация", но он является одним из пионеров в исследовании этого явления, именно он стал широко использовать само слово "глобализация" в своих работах и способствовал введению этого термина в научный оборот.

В самом широком смысле Робертсон понимает глобализацию как "сжатие мира и растущее осознание мира как единого целого" [*Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. – London, 1992. – P. 8*], при этом акцент делается на различные формы глобализации, в зависимости от личных пристрастий и научных интересов исследователей.

Наибольшее внимание научного сообщества привлекают в последнее время различные экономические и политические аспекты глобализации и связанные с этим процессы, что приводит к тому, что глобализация главным образом понимается сегодня как преимущественно экономический феномен. Поэтому, несмотря на то, что изначально разработка концепции глобализации велась социологами религии и религиоведами, религии в контексте глобализации уделяется в научных трудах очень мало внимания, за исключением, разве что, печально известного исламского экстремизма. А между тем религиозная сфера затронута происходящими в современном мире процессами ничуть не меньше, чем любая другая и заслуживает большего внимания со стороны научного сообщества.

Для культурной глобализации характерны несколько процессов, сквозь призму которых интересно рассмотреть, что происходит с религией в современном мире. Одним из таких процессов является "глокализация". Это понятие тоже было введено в научный оборот Р. Робертсоном [*Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities. – London, 1995. – P. 30*] для обозначения амбивалентного процесса взаимодействия глобального и локального. Еще одним важным аспектом культурной глобализации является "глобализация снизу" [*Appadurai A. Grasroots Globalization and the Research Imagination // Globalization / Ed. by A. Appadurai. – Durham & London: Duke University Press, 2001. – P. 3*] или "народная глобализация", под которой понимаются различные формы социальной самоорганизации, проповедующие видение и стратегии глобализации отличные от тех, которые предлагает мировая политическая и экономическая элита. Еще одним феноменом, имеющим непосредственное отношение к религии, является секуляризация. В контексте культурной глобализации под секуляризацией можно понимать влияние западной культуры, в которой религиозные институты играют все менее значимую роль, на другие регионы мира.

Применительно к религии, сама идея глокализации не является чем-то новым. Католическая Церковь в Латинской Америке, например, всегда была в определенной степени благосклонна к местным верованиям и культурам. Христианские организации вообще всегда должны были производить культурные продукты, которые бы удовлетворяли спрос церковной и светской элиты к ортодоксии и иерархии, и в то же время они были достаточно эластичны, "чтобы принять и понять локальные взгляды верующих" [Vasques Manuel A., Marie Friedmann Marquardt. *Globalizing the Sacred: Religion across Americas*. – New Branswick, N.J., 2003. – P. 57].

Глобализация сделала эти процессы религиозной глокализации еще более сложными и интенсивными. Дело здесь не только в более быстрой связи, или развитой транспортной системе, которая делает различные культуры более доступными. На более глубоком уровне атомизация культуры, постмодернизм и виртуальная реальность привели к децентрализации религиозных традиций и практик, делая их общедоступными и тем самым, давая людям по всему миру возможность усваивать их, делая их тем самым менее ортодоксальными.

В контексте "народной глобализации" большую роль в изменении мировой религиозной ситуации вносят диаспоры, возникающие в результате увеличения количества и интенсивности людских потоков, в частности мигрантов из развивающихся стран Востока, перебирающихся в развитые страны Запада в поисках лучшей жизни [Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. – Minneapolis, 1996] Такие диаспоры способствуют распространению религиозного плюрализма, росту религиозной толерантности, изменению религиозной картины мира и появлению новых форм религиозности в местах, где диаспоры взаимодействуют локальной религией и культурой.

Рассматривая проблему секуляризации, интересно отметить что с современным мире процесс секуляризации идет параллельно с увеличением религиозной активности. Значение религии традиционно было сильно в тех сферах, где человек не мог гарантировать положительный результат своей деятельности. Секуляризация возникла в результате возрастания контроля человека над окружающей его действительностью. Рост научного знания и его практического применения, особенно в сфере медицины, значительно усилил контроль человека над сферами риска. Развитие науки и техники снизило значение религии в различных аспектах человеческой жизни и резко ограничило ее влияние "сферой индивидуальных духовных потребностей" [Riesebrodt Martin. *Religion in Global Perspective // Global Religions: an Introduction* / Ed. by Mark Juergensmeyer. – Oxford, 2003. – P. 107]. Однако вместе с тем появились и новые факторы неуверенности, риска и бессилия, ответственность за которые несут процессы глобализации, в результате чего и наблюдается всплеск религиозной активности в некоторых сферах общественной жизни.

## **СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЦЕС**

В соціології релігії особливу увагу приділяють дослідженням секуляризації як специфічного соціального процесу. Співвідношення світського (мирського) і релігійного в суспільному житті дозволяє виявляти тенденції збільшення чи зменшення впливу релігії і церкви на всі сфери суспільного і особистого життя людей, визначати і прогнозувати зміни ролі релігії у функціонуванні суспільства.

На проблеми співвідношення світського і релігійного в суспільному житті вперше в науці почали звертати увагу в XVI столітті і тому саме в цей час виникає поняття секуляризація, що означало вилучення церковних земель і власності на користь держави і приватних осіб. Для віруючих цей процес означав втрату церквою святості та недоторканості, що сприяло виникненню уявлень про структурування буття як такого і, зокрема, суспільного буття людей. а також уявлень про владу, яка тепер в свідомості віруючих розпадається на державну (світську) і релігійну (церковну і сакральну). Відповідно, відбувається і структурування суспільних інтересів на інтереси віри (церкви) та інтереси держави. Зрозуміло, що між зазначеними протилежностями ніколи не було абсолютної тотожності, але їх відмінності усвідомлювалися лише в вищих прошарках суспільства. Секуляризація означала, що тепер зазначені протилежності починають усвідомлюватися пересічними віруючими.

Усе це в кінцевому випадку поставило питання про залежність релігії від соціуму, точніше, – соціальної зумовленості релігії і це питання разом з виникненням соціології як самостійного напрямку наукових досліджень і, зокрема, соціології релігії, стає основним для науковців, що займалися аналізом ролі релігії і церкви в суспільному житті. При чому, це питання було поставлене як в марксистській (зокрема, радянській) соціології і соціології релігії, так і в буржуазній.

Західна соціологія ґрунтується на концептуальних засадах, визначених в соціологічних концепціях О.Конта, Е.Дюркгейма, М.Вебера тощо. Так, М.Вебер в своїй роботі "Протестантська етика і дух капіталізму" порушив проблему секуляризації, але в його розумінні цей процес, що відбувався в період Реформації означав "не повне усунення панування церкви в повсякденному житті, а лише заміну дотеперішньої форми панування іншою... Протестанти ... піддають критиці аскетичні (справжні або уявні) ідеали життєвого укладу католиків, католики ж в свою чергу докоряють протестантів в "матеріалізмі", до якого привела їх *секуляризація* всього змісту життя." І далі він зазначає: "Бо реформатори, що проповідували в економічно найбільш розвинутих країнах, засуджували зовсім не надмірність, а недостатність церковно-релігійного панування над життям" [Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 65].

Дана ідея, незважаючи на велику низку різних напрямків досліджень проблем взаємодії релігії і суспільства, зокрема секуляризації, залишається до-

мінуючою в західній соціології, трансформуючись в ідею "модернізації" релігії, яка начебто і є процесом секуляризації.

В радянській науці процес секуляризації розглядався як процес "звільнення всіх сфер суспільного і особистого життя з-під впливу релігії і церкви", а це означало, що "всі соціально значущі суспільні акти звільнені від впливу релігії і церкви, поряд з визнанням свободи релігії визнається право на атеїстичну пропаганду, відбувається утвердження науково-матеріалістичних поглядів на світ [Протестантизм: Словарь атеиста / Под общ. ред. Л.Н. Митрохина. – М.: Политиздат, 1990. – С. 240-241]. Таким чином, в радянський період відбувався поступовий процес деінституалізації релігії.

Соціальні зміни, що відбулися в суспільствах, що входили до складу Радянського Союзу, а також політичне та правове забезпечення цих змін з боку реформаторів, перервали цей процес і призвели до реінституалізації релігії. Як зазначає англійський соціолог Е.Гіденс, тепер не тільки припинилися "традиційні дискусії між прихильниками капіталістичної системи вільного ринку та прибічниками соціалізму" [Гіденс Е. Соціологія. – К.: Основи, 1999. – С. 81], але й радикально змінилося офіційне ставлення до релігії і способів розв'язання проблем, що виникають у відносинах релігії і церкви з суспільством. Спроби розглядати релігію як важливий фактор розвитку духовної культури сьогодні мають місце не лише в богословських колах, але й активно культивуються світськими діячами. Подібні думки проникають в навчальні плани та програми шкіл та ВНЗ. При цьому використовуються фактологічні, історико-філософські, соціологічні, психологічні тощо обґрунтування положень, згідно з якими нібито духовна культура дана богом, що справжня культура – релігійна, а секуляризована свідомість, безрелігійна культура, пов'язані з відходом від моральності і остаточно заперечують культуру й духовність.

Значний внесок в дослідження секуляризації, яка розглядається як історичний феномен, зробив релігієзнавець Гараджа В.І. Ним проаналізовані теорії секуляризації; обґрунтовані її прояви і наслідки в сучасному суспільстві; визначені домінуючі точки зору в дослідженні цього процесу. З цього приводу він пише, що "одні вважають, що секуляризація представляє незворотний процес, який неухильно веде до скорочення сфери дії релігії, до прогресуючого її занепаду і зникненню. Інші стверджують, що секуляризація означає лише видозмінення релігії, що на зміну віджилим себе формам релігії приходять нові, але релігія продовжує існування. В секуляризації вони бачать нормальний, здоровий процес, здатний, може бути, навіть посилити вплив релігії в її поновлених зразках." І далі додає, що історія розвитку людства свідчить про те, що "секуляризація була однією з головних сил, які сформували сучасну культуру і суспільство. Вона стверджувала той світський дух, який властивий сучасній людині. Сьогодні ми живемо в секулярному суспільстві. Це і є той результат, до якого привела секуляризація як багатосторонній історичний процес, завдяки якому в сучасних розвинутих країнах докорінним чином змінилося положення релігії, віри і церкви в суспільстві" [Гараджа В.І. Секуляризация как исторический феномен // <http://lib.socio.msu.ru>].

Іншими словами можна сказати, що попри певний "відкат" у справі секуляризації на пострадянському культурному просторі, цей процес незворотній, хоча й суперечливий, з певними підйомами і спадами, але його наслідками не можна нехтувати, бо вони полягають у площині звільнення людського духу від будь-яких ілюзій.

*К.Ф. Овчаренко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**  
*KytsakKa@mail.ru*

## **ХРИСТІЯНСЬКА ЕТИКА В ПРОЦЕСІ ХРИСТІЯНСЬКОГО ВИХОВАННЯ**

У духовному відродженні суспільства суттєве значення має релігія. Викладання дисципліни "Православна християнська етика" у школах та вищих навчальних закладах не суперечить їх світському характеру і розглядається як складова національного виховання в цілому. Адже духовність плекає шляхетність, допомагає кожній людині стати людиною, а нації – нацією. У християнській моралі сконцентровано найвищі цінності європейської цивілізації, тому християнські аргументи були і є найвагоміші. Саме тому, щоб виховати в нашому середовищі здорову та культурно-духовну спільноту, необхідні знання принципів християнської моралі та етики. Імперативом сучасності дедалі ширше стає релігійне виховання, здатне повернути нашому народові справжні ціннісні ідеали. Уже давно загальновідомою педагогічною істиною, є те, що в основі виховання людини лежить її освіта, яка створює цілу низку систем про людину, суспільство та природу, що в цілому дозволяє прожити своє життя в злагоді та гармонії з навколишнім світом та самим собою. Саме освіта, формує правильні переконання, що уможливило успішне виховання підростаючого покоління. Найпотужнішою ланкою в системі освіти людини є її пізнання та усвідомлення нерозривної єдності з її Творцем. Пізнання Творця розкриває божу сутність людини, що зрештою відкриває дієві чинники її виховання та розвитку. Відкриття дитиною безсмертя її душі спонукає до тих дій, які зумовлюються її нерозривною єдністю з Богом. Саме на цьому етапі відбувається процес формування всіх духовних її здобутків та цінностей. З точки зору педагогічного розуміння, віра дитини в Бога, стає водночас як метою, так і найбільш дієвим засобом досягнення справжніх людських чеснот. Християнське моральне виховання є складовою частиною національного, що відповідає нашій ментальності, психіці, природній релігійності та традиційним рисам українського ідеалу людини, а саме: віра в Бога, пошана до батьків, милосердя до знедолених, ширість думок, любов до своєї Батьківщини та народу. Християнське виховання – це ніби Божя педагогіка, яка невтомно займається формуванням душі і тіла людини для досягнення нею цілковитої злуки з Богом. Християнське виховання, що засноване на вічній правді об'явленій Богом в Святому Письмі, родина, як перша школа, є основою де не лише вивчається, а й практикується Божя педагогіка. Спільна

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Кондратьєва І.В.

молитва, приймання святих таїнств, читання Святого Письма в родині – це найкращий помічник у вихованні. Тому метою, християнсько-етичного виховання в першу чергу є боротьба за дітей, аби повернути молоде покоління до істинної віри в єдиного Бога, не допустити засмічення їх душ. Ідеалом християнсько-етичного виховання є чесна особа, яка особливий наголос ставить на пошані гідності, що створена на образ і подобу Божу, здатна любити та пізнавати Свого Творця і служити Йому через пізнання інших людей, любов до них і служіння їм. Особливістю гідності людини, що носить в собі не затертий образ Божий є відкритість до спілкування з Богом і з своїми ближніми. Тому, віруюча людина намагається остерігатися невиконання святих Божих настанов. За її діями не потрібно спостерігати наглядачеві, вона контролюється своєю живою до Бога душею, яка не бажає мучитись докорами сумління. Видатний український педагог Григорій Ващенко у своїй книзі "Вихований ідеал" стверджує, що лише самовіддане служіння Богові може сформувати справжнього громадянина України – вільного, освіченого, трудящого і наділеного всіма чеснотами цивілізованої людини. Саме тому, так важливо для нас, педагогів, викладання курсу Православна християнська етика, яка покликана внутрішньо збагатити молоде покоління кращому розумінню моральних і духовних засад, на яких усталився менталітет українців. Моральністю має правити правда: щоб добро називалося добром, а зло – злом за будь-яких обставин.

*О.С. Пашковський, студ. КНУ ім. Т. Шевченка, Київ  
gamir@ukr.net*

## **НОВІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ ТА ВИРОВИЗНАННЯ**

Демократизація суспільства, утвердження ідеологічного і політичного плюралізму, переоцінка основних цінностей життя викликали необхідність осмислення взаємовідносин держави з релігійними утвореннями, особливо новими, котрі мають відмінні від традиційних релігій віровчення та культові практики. Потреба дослідження даної проблеми пов'язана з тим, що в країнах Західної Європи, в останні роки йдуть жваві дискусії про характер, функції і соціальні позиції нових релігійних рухів, їх вплив на суспільство, безпеку держави та здоров'я громадян. У цьому зв'язку виникає необхідність комплексного осмислення діяльності кожного конкретного релігійного новоутворення та вироблення адекватного до них відношення, як з боку суспільства, так і держави.

В якій би країні не з'являвся новий релігійний рух, він прагне зареєструватися у відповідності з місцевими законами в якості некомерційного об'єднання, що має релігійні цілі, за винятком тих країн, де така реєстрація неможлива. Законодавчі системи різних країн часто сильно відрізняються одна від одної. У деяких з них (Греція, Франція, Австрія, Росія, Україна) передбачено ведення державного реєстру релігійних організацій, у якому зобов'язані реєструватися всі релігійні групи. При цьому релігійна група повинна задовольняти певним критеріям. Законодавство інших країн (Англія, Швеція, Нідер-

ланди), навпаки, категорично забороняє ведення державних реєстрів релігійних організацій, оскільки вважається, що така діяльність не входить у сферу повноважень держави.

Тут постає проблема надання релігійних свобод новим релігійним рухам та релігійним меншинам. Право на релігійну свободу є найстарішим із міжнародно визнаних прав людини. Ще з 1648 р., з часу укладення миру у Вестфалії, праву на релігійну свободу було надано міжнародний захист. На кінець XVIII століття релігійна свобода була захищена передовими законодавчими актами. Протягом наступних століть, особливо в період після Другої світової війни, право на релігійну свободу увійшло до конституцій більшості країн світу.

Все більше й більше концепція релігійної свободи потребує перегляду в тому плані, що це справа не тільки закону окремої країни, але й справжнє міжнародне право. Подібно до питань ставлення до навколишнього середовища, проблеми належності до тієї чи іншої релігії виходять за рамки національних кордонів. Та моральна або матеріальна шкода, яку наносять членам релігійних спільнот в одній державі, обов'язково відчують сповідники її в інших країнах. Крім того, підхід до цієї проблеми у світовому масштабі допомагає зробити всіх рівними і смиренними. При такому підході кожний – будь то християнин, мусульманин, іудей, буддист, індуїст чи сповідник будь-якої іншої релігії або ж невіруючий – є частиною групи меншини. Яку б перевагу особлива група не мала в одній країні, це лише частина меншини будь-де в нашому плюралістичному світі. Ці реалії і є тим фоном, на якому слід аналізувати і розуміти права на релігійну свободу.

Правовий захист релігійної свободи значно відрізняється в різних країнах залежно від тих чи інших факторів: стабільності політичних режимів; характеру та історії традиційних взаємовідносин між церквою і державою; ступеню релігійного плюралізму на місцевому рівні; характеру домінуючої релігії або релігій, їх внутрішньої прихильності до релігійної свободи і терпимості; історії взаємин між релігійними групами тощо. Незважаючи на збіг вербальних формул, що визначають релігійну свободу, існують значні відмінності в тому, як встановлюються відносини між церквою і державою й тим, як досягається релігійна свобода в різних країнах.

Громадськість, представники всіх гілок влади дедалі частіше зустрічаються з активністю деяких новітніх релігійних організацій, які де-юре не суперечить чинному законодавству, але викликає постійні скарги батьків, чиї діти приєдналися до цих спільнот, гостру критику з боку засобів масової інформації та традиційних церков. Останні звинувачують новітні релігійні рухи в тоталітаризмі, маніпулюванні свідомістю віруючих, спонуканні до відмови від активної участі в суспільному житті, професійного вдосконалення й від підтримання міцних родинних зв'язків. Ці проблеми постали перед західними суспільствами. Вони опинилися в полі зору не лише національних парламентських, державних й неурядових організацій, але й Європейського парламенту.

В декларації "Про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань" (проголошена Генеральною Асамблеєю ООН 25.XI.1981 р.), в статті 1. якої вказано: "Кожна людина має право на свободу

думки, совісті та релігії... Ніхто не повинен зазнавати примусу, що принижує його свободу мати релігію чи переконання на свій вибір". З цього можна зробити висновок, що новим релігійним рухам повинні надаватися права релігійної свободи: відправляти культу чи збиратися у зв'язку з релігією або переконаннями і створювати і утримувати місця для цієї мети; створювати і утримувати відповідні благодійні або гуманітарні установи; вести викладання з питань релігії або переконань у місцях, що підходять для цієї мети; клопотатися про отримання і отримувати від окремих осіб та організацій добровільні фінансові та інші пожертви; встановлювати і підтримувати зв'язки з окремими особами та громадами в галузі релігії та переконань на національному та міжнаціональному рівнях.

Тобто, хоча і існують міжнародні законодавчі акти які гарантують релігійну свободу та віровизнання релігійним організаціям і до них долучаються країни, але в кожній з них є свої критерії для визнання тої чи іншої релігійної організації легітимною. Це і є однією з головних проблем сучасного демократичного суспільства, вирішити яку дуже складно, а то й неможливо.

*Г.В. Середа, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

## **ПРОБЛЕМА МАЙБУТЬОГО РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ**

Процеси глобалізації сьогодні являють собою "мега-тенденцію" світового розвитку і визначають контури майбутнього. Відставання духовності від економічного і технічного прогресу загрожує самому існуванню людини. Соціальна нестабільність, духовне зубожіння, падіння моралі – це прикмети сучасної ситуації усього світу.

Людина завжди прагнула зрозуміти майбутнє. Особливо це проявляється в переломні моменти суспільного розвитку. Тому цінність наукового пізнання визначається його здібністю прогнозувати майбутнє. На сучасному етапі наукових досліджень однією із складних проблем у філософії, політології, соціології є проблема майбутнього людства, суспільства, певних соціальних систем тощо. Є різні концепції і обґрунтування варіантів розвитку суспільства і людини в майбутньому. Цьому присвячені дослідження С.Московічі, А.Тофлера, Ф.Фукуями, С.Хантінгтона та інших, які на основі сучасних закономірностей прогнозують тенденції в майбутньому.

Період трансформації суспільства актуалізує проблему місця та ролі духовних, соціальних цінностей у суспільному житті. Складовою системи цінностей є релігія як соціальний і духовний феномен. В межах соціології релігії також розглядається проблема майбутнього, майбутнього релігії. Існують різні підходи щодо майбутнього релігійних систем. Наприклад, на думку О.Конта релігія в майбутньому буде замінюватися науковим знанням. Е.Дюркгейм розглядав релігію як постійну складову образу життя людини, як матрицю зв'язку між людиною і суспільством.

Майбутнє релігії є актуальним питанням і на сучасному етапі трансформації суспільства, процесів глобалізації. Американська Національна розвіду-



вальна рада на основі консультацій з незалежними експертами всього світу підготувала доповідь "Конттури світового майбутнього: Доповідь щодо "Проекту-2020". В цьому документі формуються чотири концепції, в яких описані сценарії "майбутніх світів". В межах соціології релігії важливими і цікавими є два. Перший присвячений стрімкому економічному росту ряду країн, які відставали в своєму розвитку (Китай, Індія). Зараз є передумови для впливу цих країн на напрямки процесів глобалізації. Зміниться ситуація у взаємодії західних і східних країн. Це буде базуватися, на думку вчених, на наступних положеннях: 1) розуміння співвідношення індивідуального (Захід) і колективного (Схід); 2) на Заході ціниться особиста свобода, на Сході – пріоритет "порядку і гармонії" і т.д. Проявляються і будуть проявлятися проблеми цивілізаційного характеру. Представники низки цивілізацій (конфуціанської, буддистської, індуїстської) вважають, що їм насильно нав'язують погляди і спосіб життя, які не відповідають їхнім релігійним переконанням і традиціям (наприклад, позиція по правах людини, екосвідомість в китайській культурі, гармонічне співіснування Неба, Землі, Людини, авторитет традицій тощо).

Інший сценарій майбутнього – це Всесвітній рух щодо створення "Нового халіфату", який буде спиратися на принципи радикального ісламу. Це буде викликом західним нормам і цінностям життя і стане фундаментом нової світової системи.

Якщо виходити з того, що моделі майбутнього (суспільства, окремих соціальних систем, зокрема і релігії) будуються на сучасних закономірностях суспільних і духовних процесів, слід звернути увагу на наступне. Аналізуючи події останніх років, так чи інакше пов'язаних з ісламом, можна визначити деякі тенденції взаємодії ісламського і західного (християнського) світів. По-перше, наплив мусульман у Європу порушив питання про їхній статус, про їхні права, зокрема релігійні (наприклад Франція, Німеччина). По-друге, Європейські країни, США живуть в умовах секуляризації. Мусульмани виявилися неготовими до сприйняття такої ситуації, виходячи з особливостей ісламу як релігійної системи. По-третє, неоднаковими є моделі інтеграції ісламу в конфесійне поле західних країн і які визначаються національними особливостями. По-четверте, нехтування релігійними чинниками, бо мусульмани, в основному, не піддаються асиміляції, а, навпаки намагаються зберегти свою національно-конфесійну ідентичність, приводить до соціальних протиріч в західному суспільстві.

Таким чином, в умовах глобалізації іслам став могутнім фактором консолідації мусульман в західному світі. Вони зберігають самотність і вимагають задоволення своїх прав, посилаючись на принципи демократії та консультативні норми західних держав. Тому виникає питання – чим стане іслам у Європі протягом наступних 20-30 років? А також виникає питання – в якій формі буде проявлятися релігія, взагалі в "постсучасному" світі? Релігія отримала сьогодні можливість вступати в діалог зі світом, доля якого залежить від моральності людства. Цей діалог є можливим тому, що більшість сучасних релігійних систем базується на таких загальнолюдських цінностях як любов, надія, справедливість тощо.

## **СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ КОРЕНІ ВЧЕННЯ ІСЛАМУ ПРО НЕРІВНІСТЬ ЧОЛОВІКА І ЖІНКИ**

Нерівність у сучасному світу притаманна усім щаблям людської екзистенції. Вона починається на щаблі родини, де існує нерівність у долі чоловіка і жінки. Жінки перебувають у гіршому становищі, аніж чоловіки – йдеться про глобальний рівень, а не лише про вибрані спільноти.

Ставлення ісламу до жінки не було постійним і мінялося у залежності від змін умов функціонування суспільства.

Правові системи західного світу виходять з найвищого авторитету закону. Натомість система мусульманського права має яскраве релігійне забарвлення. В Корані надзвичайно велику увагу приділено жорсткій регламентації сімейно-шлюбних відносин і ритуалізації гендерних ролей.

Приписи Корану послідовники ісламу приймали як природний стан у відношеннях між статями, тому практично ці відношення не стали предметом особливої критики. У Корані йде розподіл сім'ї й суспільства за статевою ознакою. З точки зору цієї священної книги, чоловік і жінка наділені різними функціями. Відносини ж чоловіків і жінок значною мірою розглядаються через призму сімейно-шлюбних стосунків.

Інша річ, що іслам, на відміну від основних ортодоксальних течій у християнстві, не має чітко визначеної догматики. Тому ця релігія допускає відносно широке трактування положень своєї священної книги. Іноді ці трактування можуть суттєво різнитися між собою. Це стосується також взаємовідносин між чоловіком та жінкою та сімейно-шлюбних відносин. Принаймні вести мову про якийсь визначений релігійний канон у цьому питанні досить проблематично. Можна говорити хіба що про певні межі, в яких це питання вирішується.

Одна позиція полягає у тому, що шлюб у Корані розглядається не як сакральний акт, тобто союз чоловіка і жінки перед Богом, а радше як торговий договір. Тим не менше він трактується як одна з найбільших цінностей. Це "особливого роду приватний договір з метою узаконення дітонародження" написано в коментарії мусульманського права Хидой [Хидоя. Комментарии мусульманського права. – Ташкент, 1994. – Т. I. – С. 121].

Згідно одних трактувань ісламу жінка – істота "другого сорту". "Чоловіки стоять над жінками через те, що Аллах дав одним перевагу перед іншими..." [Коран / Пер. и комм. И.Ю. Крачковского. – М., 1990. – 4:38].

Згідно іншим трактування Корану, шлюб в ісламі є як правовим, так і священним договором між чоловіком і жінкою, що встановлює законність, непорушність і взаємну відповідальність їх споріднених відносин, прийняття один одного як подружжя по взаємному рішенню для сумісного життя згідно учення ісламу.

Ставлення ісламу до шлюбу особливе. Воно засноване на філософії життя зокрема, і всесвіту, загалом. Найважливішим в сімейних відносинах є продовження роду. Народжуючи і виховуючи дітей дозволені і благослов-

леним Аллахом чином, сімейна пара збільшує і укріплює мусульманську умму. Сім'я повинна прагнути виховати гідне і благочестиве потомство, яке вносило б посильний внесок до розвитку суспільства навіть після смерті батьків. Пророк Мухаммад сказав: "Одружуйтесь, бо я клопотатиму за вас перед Аллахом (за більшість з вас)".

Шлюб не повинен бути ні ареною суперечок між чоловіком і жінкою, ні за собою "ув'язнення" жінки і грубого поводження з нею. Він покликаний бути інститутом, що забезпечує спокій, упевненість і стабільність як подружжю, так і їх майбутнім дітям. У Корані сказано: "Ваші дружини – одіяння для вас, а ви – одіяння для них..." (2: 187).

Оскільки природа чоловіка і жінки неоднакова, кожному довірена особлива роль в суспільстві. Ці ролі доповнюють одна одну, і кожна з них є рівно основоположною і необхідною для функціонування суспільства. У середині цієї структури як чоловік, так і жінка вільні в прагненні до того, що для них важливе, вони вольні вносити свій внесок до суспільства відповідно власним навичкам і інтересам, але за умови, що вони не нехтують своїми домашніми обов'язками і їх діяльність не містить загрози їх гідності і скромності. Жінки можуть посідати в суспільстві багато посад, з якими вони справляться краще або, принаймні, не гірше за чоловіків, наприклад, в деяких галузях медицини, освіти, суспільної роботи та інших.

Іслам відводить керівну роль в сім'ї чоловікові, оскільки він від природи наділений більшою фізичною і емоційною силою та стійкістю, чим жінка. Очевидно авторитетність чоловіка визначається практичним розумінням відносин між статями. Беручи шлюб, чоловік не лише повинен матеріально утримувати свою сім'ю, але нерідко й недієздатних родичів. У Корані знаходимо підтвердження цьому: "Чоловіки стоять над жінками, тому що Аллах дав одним людям перевагу над іншими й тому, що чоловіки витрачають [на них] зі свого майна" (4: 34).

Західний стереотип щодо мусульманської жінки як домашньої рабині, що не має права на власне життя, а також можливості конструктивно брати участь в житті суспільства, не має під собою підстав. Адже іслам вважає чоловіка і жінку рівним в сенсі їх відповідальності перед Богом і власної індивідуальності.

Хоча Коран визнає пріоритетність чоловіка щодо жінки, у мусульманському світі жінка у відносинах з чоловіком зовсім не була безправною рабицею. Вона була наділена рядом прав, у т.ч. й майнового характеру. Жінка, заміжня чи ні, вважається людиною з своїми власними правами, а не просто додатком до чоловіка. Жінка має право на їжу, дах над головою і одяг: саме цим повинен її забезпечити чоловік. Те, чим він забезпечує дружину, повинно бути рівноцінним за якістю тому, чим він забезпечує себе. Він не може носити одяг, зшитий за спеціальним замовленням, а дружину вимушувати носити одяг, куплений в недорогих магазинах або на розпродажах! Дружина також має право на гідне ставлення чоловіка до себе; вона не може бути для нього об'єктом образ (психологічного або фізичного плану); вона для нього – ніжний та коханий друг.

У зв'язку з тим, що Коран не міг дати відповіді на всі проблемні питання, що виникали у суспільному житті, з часом постала необхідність появи нових ідейних джерел ісламу. Відповіді шукали, звертаючись безпосередньо до життя пророка Мухаммада. Проводили паралелі між певними обставинами та вчинками Пророка у подібних ситуаціях, зверталися до його висловлювань. Так було прийняте друге, більш пізнє за часом, важливе джерело ісламу – Сунни.

Коран виглядає значно "демократичнішим" та "толерантнішим" відносно жінок. У Сунні ж наявне тяжіння до обмеження жіночих прав. Так, у Сунні жінка розглядається як істота, більш гріховна, ніж чоловік, а отже, така, що стоїть нижче від нього. В той же час у Коран дає підстави вести мову про рівність чоловіка й жінки. У Сунні також намітилася тенденція більш обмежити права жінки, в т.ч. й майнові, зробити її більш залежною від чоловіка.

Хоча ісламські релігійні джерела не є догматичними, однак тенденційні щодо прав жінок положення Сунни були підхоплені багатьма авторами подальших ідеологічних праць.

І сьогодні проблема сімейно-шлюбних відносин у ісламі продовжує активно обговорюватись. У даному випадку ми зустрічаємося з різними позиціями: від радикального заперечення цих відносин до апологетичного їх виправдання. Однак, як би не дебатовалися ці питання, у мусульманському світі залишається велика кількість консервативно налаштованих людей, котрі вважають за необхідне зберегти ці відносини, вбачаючи в них одну з головних цінностей ісламу. Інша позиція виходить з того, що якщо раніше суспільні відносини склалися, спираючись на Коран, то тепер соціальні фактори спричиняють "сміливіше" трактування священних текстів, що зумовлено потребами сучасного життя.

*О.І. Тищук, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**

## **ДОСЛІДЖЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ІНТЕРНЕТ-АУДИТОРІЇ: МЕТОДИ ТА РЕЗУЛЬТАТИ**

З'явившись у ХХ столітті, глобальна комп'ютерна мережа Інтернет стрімко розвивається і поступово захоплює суспільство. У наші дні Інтернет увійшов практично в усі сфери діяльності людини. Історія українського Інтернету нараховує усього близько 20 років. За цей період для багатьох людей всесвітня комп'ютерна мережа стала щоденним робочим інструментом як то телефон чи факс.

Експерти прогнозують, що незважаючи ні на що, Інтернет в Україні найближчим часом буде відігравати більш значну і помітну роль в громадському житті, а кількість його користувачів буде постійно зростати. "Ми, журналісти, незабаром можемо стати непотрібними. Замість ньюзрумів люди виходять у мережі і створюють там контент. Більшість черпає інформацію не з преси і ТБ, а із соцмереж. Середній американець дивиться інформацію з комп'ютера

---

\* Рецензент – проф., канд. філол. наук, проф. Бойко А.А.

до 9 годин на день, а ТБ – лише годину на день", – така невтішна статистика світу нових медіа за словами Девіда Брюера, одного з найвідоміших британських експертів у сфері медіа [Брюер Д. Еволюція медійної сфери: як змінюється аудиторія?]. В Україні такі тенденції не настільки розвинені, однак за даними дослідницького центру "Gemius Ukraine", яка займається вивченням Інтернету України, станом на травень 2009 року 72,2 % населення користувалось Інтернетом (це 7,28 млн. людей). Проаналізовано було 202 сайти. Соціально-демографічний звіт складений на основі вибірки із 33 684 анкет [Gemius Ukraine. Аудиторія інтернету України: демографія, тенденції, відношення до е-комерції]. Такі показники дають змогу акцентувати на тому, що Україна виходить на новий комунікаційний рівень, про що говорить також щорічний приріст Інтернет-користувачів у 25 %.

В Україні світ побачили вже наукові праці та статті дослідників Бойко А., Різуна В., Свистунова С., Филипович Л., у чиїх працях робиться науковий акцент на детальному вивченню Інтернет-простору, виявлення його аудиторії. Проте цілий комплекс проблем у галузі взаємовідносин православних інтернет-ЗМІ і аудиторії практично недосліджений: яким чином вести підрахунок аудиторії, яку саме необхідно підібрати методологію дослідження інтернет-аудиторії, наскільки важливо володіти такими даними.

Релігія та Інтернет можуть видатися непоседливими лише на перший погляд. Але насправді чимало релігійних інститутів, конфесій, храмів, громадського-релігійних організацій і окремі священнослужителі мають власні сайти у мережі Інтернет. Засоби масової інформації християнських церков захоплюють досить великі аудиторні прошарки. Церкви за допомогою Інтернет-мережі впливають на суспільну думку, формуючи її у потрібному ним напрямку. Так, українських релігійних ресурсів у системі "Google" нараховується 108. Серед них: християнство – 83, язичництво – 6, індуїзм – 3, буддизм – 2, іудейство – 2, інші – 12; при чому 37 – православних, 12- католицьких, 13 – інші конфесії, 19 – загальнохристиянські і 2 – присвячені християнській музиці [Коршун М. Релігія та Інтернет // [http://www.pravoslavyye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r\\_type=article&id=10106](http://www.pravoslavyye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=article&id=10106)].

Глобальна комп'ютерна мережа допомагає підтримувати віддалений контакт з церквою. На сторінках мережі можна знайти православний календар, тексти богослужінь, записи літургій [<http://blagovest.al.lg.ua/>]. Не кажучи вже про те, що в Інтернеті можна знайти священні книги і іншу релігійну літературу [<http://www.orthvoldiocese.lutsk.ua/volua/press/dzvol.html>]. Інтернет-сайти мають і реальні релігійні навчальні заклади: Київська духовна академія [<http://www.collegium.org.ua>]. Не залишилась без уваги і наймолодша аудиторія Інтернету – проект "Віфлеємська зірка" [<http://vifleem.narod.ru/>] орієнтований на православне виховання дітей дошкільного і молодшого віку. На сайті даються роз'яснення (у тому числі в асоціативно-візуальній формі) того, що таке церква, духовне життя, храм. Крім того є в мережі релігійний молодіжний сайт. Чи не єдиний в Україні – он-лайн версія журналу для молоді "Отрок.ua" при Іонівському чоловічому монастирі [<http://www.otrok.ua>]. Сюди варто також додати Інтернет-версію газети "Світло Православ'я". Це україно-

мовне видання Львівської єпархії православної церкви розміщує у себе на сторінці останні номери та зберігає архів випусків [<http://svitlo.orthodox.lviv.ua/>]. Порадитись зі священником, отримати церковну пораду дає можливість проєкт "Віра й життя" [<http://www.newsmen.narod.ru/>]. Тут друкуються свіжі новини, статті на актуальні проблеми сучасності, а також православна публіцистика та проповіді святих отців.

Єдиний в Україні Інтернет-портал "Релігійно-інформаційна служба України" (далі – RISU) [<http://www.risu.org.ua>] за останні кілька років став одним з найкращих конфесійних організацій, яка регулярно подає новини з релігійного життя, робить підбірку статей цього сегмента в українських мас-медіа, проводить он-лайн конференції та інтерв'ю, участь в яких беруть релігієзнавці, представники різних конфесій, теоретики та практики журналістики. Окрім того, RISU проводить щорічний моніторинг релігійних організацій та їх мас-медіа в Україні, а також соціальні опитування та дискусії у блогах.

Другим громадсько-релігійним сайтом є сторінка "Центру Релігійної Інформації Свободи" [<http://www.cerif.com.ua>], яка лише розпочинає свою інформативну діяльність. Існуючи двома мовами тут надається можливість скачати номери журналу "Релігійна Панорама", збірники "Релігійна Свобода", ознайомитися з проведенням міжнародної молодіжної літньої школи релігійної толерантності.

Крім того, назріла необхідність розробки єдиної, добре продуманої і детальної системи індикаторів використання мережі Інтернет населенням України. Під час аналізу характеристики користувачів слід брати до уваги: приналежність до вікових груп; наявність вищої освіти; проживання/відсутність у великих містах чи селах; прибуток; соціальний статус (керівник чи звичайний працівник); проживання у певній частині України.

До методології дослідження варто включити загальнонаціональне моніторингове дослідження, методом збору даних в якому будуть інтерв'ю. Рекомендується проводити такі вимірювання один раз на чотири місяці.

**Висновок.** Можна підсумувати, що на сьогодні запит аудиторії Інтернету на інформацію про релігію стабільний. Як правило, найбільшою популярністю користується інформація новинного і культурологічного характеру, про що свідчить висока відвідуваність текстів про релігійне життя на православних сайтах. Стрімкий розвиток комунікативного простору у всесвітній мережі дає поштовх соціуму відкривати нові шляхи до залучення аудиторії. Церква намагається йти в ногу з часом, і таким чином нести "слово Боже" через Інтернет-простір.

*І.М. Фенно, асист., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ  
for\_fenno@ukr.net*

## **ЕКОЛОГО-ПРОСВІТНИЦЬКІ ІНІЦІАТИВИ ХРИСТИАНСЬКИХ ЦЕРКОВ**

Метою екологічної освіти та виховання є підвищення екологічної свідомості людини, що веде до трансформації світоглядних орієнтирів, аксіологічних установок людини, її поведінки і спрямоване на формування системи екологіч-

но зорієнтованих знань та вмінь на теоретичному й практичному рівні. Як наслідок забезпечується розвиток у особистості відповідального ставлення до природи як до універсальної цінності. Завдяки екологічній освіті та вихованню здійснюються засвоєння провідних ідей, основних понять і наукових фактів, на основі яких визначається оптимальна взаємодія людини і природи, оволодіння практичними вміннями та навичками раціонального поміркованого природокористування, передбачення можливих наслідків своєї діяльності в природі, формування поняття про взаємозв'язки у природі, формування активної діяльнійшої позиції щодо поліпшення і збереження природного середовища.

Екологічна освіта та виховання стають складовою просвітницької діяльності християнських церков. Необхідність сприянню духовно-моральної освіті людей підтверджується словами: "Тож ідіть, і навчіть всі народи...навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів" (Мт. 28:19). Християнська традиція у аспекті екологічної освіти та виховання містить потенціал, адже природа в християнському розумінні постає як частина творіння і цінність її у зв'язку з Творцем.

Конкретизуючи реалізацію проведення екологічної освіти та виховання В.Борейко пропонує такі напрямки екологічної діяльності (які є актуальними і для християнських церков): популяризація апокрифів, релігійних розповідей, легенд, що позитивно впливають на охорону природи; розробка спеціальних проповідей, що закликають до охорони флори і фауни; введення та популяризація культу святих покровителів екології тощо; видання та розповсюдження літератури природоохоронної тематики; розповсюдження екологічних знань шляхом введення курсу екології для семінаристів та для учнів недільних шкіл; проведення паломництв, конференцій, релігійних фестивалів, міжконфесійних форумів, присвячених питанням охорони природи; участь у розробці та поширенні екологічної етики [Борейко В.Е. Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянские и других народов, издание третье, дополненное. – К.: Киевский эколого-культурный центр, 2003. – Т. 1. – С. 148-150].

Християнські церкви проводять заходи, що сприяють формуванню екологічної освіти та виховання. Реалізація цього відбувається у межах культової і позакультової діяльності християнських церков.

У культовій діяльності християнські церкви вводять еколого-етично зорієнтовані святкування та проповіді. Наприклад: по-перше, за ініціативи Константинопольського Патріарха Димитрія I у 1989 р. було засновано святкування Дня Творця, як християнське екологічне свято, що відзначається щорічно 1 (14) вересня. До даної ініціативи приєдналися багаточисельні православні, католицькі та протестантські церкви. По-друге, французький зоолог Дідьє Маршесо з метою охорони тюленів у Греції звернувся з проханням до місцевих священників ввести у своїх проповідях заклик не винищувати тварин, що мало позитивний ефект. По-третє, у 1979 р. Іоанн Павло II офіційно назвав видатного християнського мислителя Франциска Ассізьського покровителем екологів.

У позакультовій діяльності еколого-просвітницькі ініціативи реалізуються у християнських освітніх закладах та під час семінарів, симпозіумів, конференцій, де підіймаються питання пов'язані з теоретичним осмисленням екологічних проблем і практичні питання екологічного захисту окремих природ-

них об'єктів. Низку зустрічей, симпозіумів та конференцій було проведено Константинопольським Патріархом Варфоломеєм I. У Екологічному інституті Халкі проведено семінари, на яких розглядалися різні аспекти захисту навколишнього середовища: питання співвідношення екологічної освіти та релігійної освіти, екологічна етика в контексті християнської, проблема зв'язку екологічних проблем з іншими соціальними проблемами людства, правові аспекти охорони навколишнього середовища. Створений за ініціативи Варфоломея I Комітет з Науки та Релігії провів низку міжнародних, міжконфесійних симпозіумів в межах проекту "Релігія, наука та навколишнє середовище", під час яких представники християнських і нехристиянських конфесій, науковці та екологи обговорювали проблеми забруднення водних ресурсів планети (Симпозіум I – "Егейське море" (1995 р.), Симпозіум II – "Чорне море в умовах кризи" (1997 р.), Симпозіум III – "Річка Життя – Дунай" (1999 р.), Симпозіум IV – "Адріатичне море" (2002 р.), Симпозіум V – "Балтійське море" (2003 р.), Симпозіум VI – "Амазонка: Джерело життя" (2006 р.), Симпозіум VII – "Арктика – дзеркало життя" (2007 р.), Симпозіум VIII – "Велика Річка Міссісіпі: відновлення балансу" (2009 р.)).

Християнські церкви відкриті для активної співпраці з природоохоронними організаціями та освітніми установами в природоохоронній та етико-просвітницькій роботі з метою сприяння підвищенню екологічної обізнаності та об'єднання зусиль навколо екологічних проблем релігійних діячів, богословів, екологів, вчених та вірян.

**Ю.О. Хоменко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

### **ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ ІУДАЇЗМУ В ОСНОВНИХ ГРУПАХ ЄВРЕЙСЬКОЇ ДІАСПОРИ**

Єврейське населення світу за традицією розподіляється на так звані общини (івр.-*едот*, одн. – *еда*), які розрізняються за сукупністю властивих їм історичних, географічних і мовних особливостей. По суті, кожна община володіє певною мірою релігійною автономією і власною традицією. Загально-визнаної класифікації не існує, але прийнято ділити їх на такі три основні групи: ашкенази, сефарди і східні общини (євреї з ісламських країн).

✓ ашкенази – більшість євреїв Європи (виключаючи Грецію, Болгарію, південну Сербію, частково Італію), Північну Америку, Південну Африку й Австралію;

✓ сефарди – нащадки вихідців з Іспанії і Португалії, які мешкали головним чином в Греції, Болгарії, південній Сербії і західній Туреччині, а також ті, що склали частину єврейського населення Лівану, Сирії, Єгипту, Північно-західної Африки і Латинської Америки;

✓ східні общини – євреї з ісламських країн (Ірак, Ємен, Лівія, Туніс, Алжир, Марокко, Сирія, Іран, Афганістан, Крим, Східний Кавказ, Середня Азія) і общини країн, суміжних з мусульманським регіоном – грузинські євреї, індійські євреї і євреї Китаю [Скорочена Єврейська Енциклопедія. – Т. 2. – Кол. 319-321].



Оскільки в широкому сенсі поняття "сефардське єврейство" включає всі неашкеназькі общини, у тому числі й ті, які не мають прямого відношення до власне сефардів, то частіше використовують розподіл євреїв на дві основні групи – ашкенази і сефарди.

Дуже помітною і важливою для іудаїзму є відмінність між традиціями цих двох груп. Причому ці відмінності не можна вважати чисто географічними – через часті міграції дві общини, що сформувалися на різних кінцях Землі, можуть опинитися в одному місті, і при цьому зберігатимуть свої особливості.

Розподіл євреїв на сефардів та ашкеназів виник близько тисячі років тому. В середні віки сформувалися два центри єврейської діаспори: Іспанія і Німеччина. Німеччина на івриті – "Ашкеназ", і тому євреї, які мешкали там і які переселилися потім на територію Східної Європи, називалися "ашкеназім" (множ.). Їх відмінною рисою була наявність мови ідиш, що виникла в результаті змішання івритської лексики і середньовічної німецької граматики, до яких потім додалися запозичення зі слов'янських мов.

Іспанія ж на івриті називається "Сфарад". Євреї, які жили на Піренейському півострові (територія сучасних Іспанії і Португалії), відповідно іменувалися "сфарадім". В кінці п'ятнадцятого століття вони були вигнані з Іспанії. Деякі роки після того подібна доля спіткала і євреїв Португалії. Пritулком для біженців стали, головним чином, землі навколо Середземного моря: Італія, Греція, Балкани, Північна Африка, Туреччина, де вигнанці мешкали весь час аж до виникнення держави Ізраїль. Розмовною мовою сефардів була ладіно, що суміщає елементи івриту і середньовічної іспанської.

У 13-15 століттях остаточно визначилися особливості релігійної практики і культу, характерні для євреїв Піренейського півострова, які відрізняли їх від ашкеназів. Ці особливості, успадковані сефардами, стосувалися, перш за все, трактування питань Галахи (сукупність законів та настанов, які регламентують релігійне, сімейне та громадське життя віруючих євреїв). Виникли також численні розбіжності в звичаях: наприклад, у сефардів не було і дотепер не існує настанов, які забороняють багатоженство і розлучення проти волі дружини. Позначилися і відмінності в облаштуванні синагог і порядку синагогальної служби. Так, у сефардських синагогах сувій Тори зберігався в багато інкрустованому дерев'яному або срібному футлярі, в ашкеназів – у чохла з парчі або шовку. Біма (піднесення для публічного читання Тори) розташовувалася в центрі сефардської синагоги, у ашкеназів – біля арон ха-кодеш (шафа, де зберігаються сувої Тори) і т.п.

Практично не було випадків злиття сефардських і ашкеназьких общин. У середині 16 століття єврейський богослов І.Каро спробував подолати розбіжності між сефардами і ашкеназами, створивши єдиний кодекс Галахи Шулхан Арух (івр. – накритий стіл). Він був заснований на рішеннях як сефардських, так і ашкеназьких равиністичних авторитетів, але мав лише частковий успіх. Ашкенази прийняли Шулхан Арух тільки з доповненнями і поправками. Разом з тим, між сефардами і ашкеназами постійно підтримувалися культурні контакти: так, каббала, що зародилася на півночі Піренейського півострова і в південно-західних областях Франції, набула широ-

кого поширення в Східній, а потім і в Західній Європі в основному завдяки сефардам, вигнаним з Іспанії в 1492 р., або тим, що залишили її невдовзі. Часто також сефардські і ашкеназькі общини надавали одна одній посильну допомогу [Там само. – Т. 7. – Кол. 772-782].

До середини 17 ст. сефардські общини були найбільшими осередками єврейської ученості та культури. Тут діяли численні ієшиви (традиційні єврейські навчальні установи), працювали видні філософи, екзегети, галахисти, граматисти, природознавці, лікарі. Розвиток єврейської культури в цілому був неабиякою мірою пов'язаний з духовними досягненнями сефардів. Так, розроблена ними луріанська каббала наклала глибокий відбиток на релігійну думку багатьох груп євреїв, не виключаючи східноєвропейських ашкеназів: хасиди не тільки сприйняли багато положень вчення І.Лурії та його учнів, але й широко використовували сефардській нуссах (молитвний ритуал) для створення своєї літургії. Сефарди були серед головних розповсюджувачів єврейського книгодрукування в Європі, Північній Африці і на Близькому Сході: вони відкрили перші єврейські друкарні в Стамбулі, Салоніках, Амстердамі, Дамаску, Фесе і деяких інших містах.

На відміну від сефардів, ставлення яких до релігії підпадало під очевидний зовнішній вплив, ашкеназькі євреї дотримувалися цілісної непохитної віри. Ашкеназькі учені приділяли більше уваги вивченню Талмуду і тлумаченню священних текстів, ніж спробам систематичного кодифікування Галахи або створенню узагальнюючих норм.

Незважаючи на зазначені вище розбіжності, ці дві общини зберігали і зберігають свої звичаї в рамках єврейської традиції. Відмінності не суперечать тому факту, що всі євреї – це один народ, а строкатість звичаїв різних общин тільки збагачує єврейську традицію і підкреслює, що спільним для всіх них є єдине джерело – Тора.

***В.В. Цимбалій, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

## **ДИНАМІКА РОЗВИТКУ РКЦ В УКРАЇНІ У ХХІ СТОЛІТТІ**

Римо-Католицька Церква в Україні з часу свого офіційного відновлення Папою Римським Іваном Павлом II 16 січня 1991 р. є однією з найдинамічніших християнських конфесій у нашій державі.

Станом на 1 січня 2001 р. на території Львівської архідієцезії діяло 239 парафій (148 дієцезіальних і 91 чернецька), працювали 83 дієцезіальних священники і 43 священники-монахи (з яких 121 були зайняті парафіяльною роботою як настоятелі чи вікарії). Діяло 17 чоловічих 35 жіночих чернечих домів [Доброєр О. Католицька церква в Україні: 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С. 133].

Згідно з статистикою поданою у Католицькому Віснику, у 2009 р. на території архідієцезії діяло 271 парафія та працювало 140 священників – 95 дієцезіальних і 45 орденських [Католицький Вісник. – 2009. – № 5. – С. 15]. Незважаючи на динамічний розвиток архідієцезії, все ж помітною, виходячи із ста-

тистичних даних, є недостатня кількість священників для повноцінного задоволення потреб віруючих на території архідієцезії.

На початок 2001 р. до складу Луцької дієцезії входило 7 деканатів, де нараховувалось 30 000 римо-католиків, 38 зареєстрованих громад, що були організовані у 36 парафіях, 31 парафіяльна церква і каплиця. У парафіях працювали 14 дієцезіальних священників, 7 священників-ченців та 20 ченців і черниць [Доброєр О. Католицька церква в Україні: 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С. 142].

За інформацією *Annuario Pontificio*-2009, поданою у Католицькому Віснику, станом на 1 січня 2009 у 36 парафіях Луцької дієцезії працює 18 священників, 13 – дієцезіальних та 5 – орденських [Католицький Вісник. – 2009. – № 14. – С. 16]. З огляду на дані зі статистичних досліджень, стає очевидним збільшення кількості громад, священослужителів, церков і каплиць протягом 2001-2009 рр. на території Луцької дієцезії.

Станом на 2001 р. апостольська адміністрація Закарпаття (з 2002 р. Мукачівська дієцезія) нараховувала 70 000 римо-католиків, 7 деканатів та 10 монастирів. На її території працювало 28 священників: 10 дієцезіальних та 18 ієромонахів, які обслуговували 48 парафій.

Загалом, за інформацією надрукованою в Католицькому віснику, у 2009 р. на території дієцезії функціонують 97 парафій в яких працює 35 священників – 21 дієцезіальних та 14 – орденських. Порівнюючи із попередніми даними за 2001 р., слід відзначити збільшення кількості дієцезіальних священників вдвічі, що є яскравим показником розвитку та стабілізації дієцезіальної структури. Зменшення ж кількості орденських священників може бути зумовлене закінченням терміну їхнього перебування на території України (для іноземців) чи переведення їх для допомоги у інші дієцезії які відчувають нестачу священничих кадрів.

На 2001 р. Києво-Житомирська дієцезія налічувала 148 парафій, 105 священників, 24 жіночі чернечі згромадження та близько 300 000 тисяч римо-католиків [Доброєр О. Католицька церква в Україні: 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С. 140].

У 8 номері Католицького Вісника за 2009 р. подано статистичні дані згідно з якими в 154 парафіях Києво-Житомирської дієцезії працює 133 священника (44 дієцезіальних та 89 орденських) [Католицький Вісник. – 2009. – № 8. – С. 17].

У 2001 р. в Кам'янець-Подільській дієцезії зареєстровано 300 громад, 155 з яких обслуговують дієцезіальні священники і 145 священники-ченці. З цього часу на території дієцезії діє 147 парафіяльних церков і 99 каплиць [Доброєр О. Католицька церква в Україні: 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С. 137].

Згідно з інформацією папського видання *Annuario Pontificio*, у 2009 р. в дієцезії діяло 214 парафій, в яких працювало 147 священників – 91 дієцезіальних та 56 орденських [Католицький Вісник. – 2009. – № 11. – С. 16]. На перший погляд, якщо порівнювати статистичні дані за 2009 р. з даними 2001 р. то можна зробити висновок, що розвиток структур Кам'янець-Подільської дієцезії зупинився. Проте, слід брати до уваги той факт, що у 2001 р. дієцезія охоплювала територію дев'яти областей та Автономну Республіку Крим, а

після 2004 р. тільки двох областей. Отже, незважаючи на втрату більшої половини своєї території, а відповідно парафій та священослужителів, можемо говорити про динамічний розвиток дієцезії на протязі восьми останніх років, про що свідчать статистичні дані: 300 парафій у 2001 р. і 214 у 2009 р., 155 священників у 2001 р. та 91 у 2009 р. та 145 орденських священників у 2001 р. та 56 у 2009 р. Щодо значної різниці у кількості орденських священників слід сказати, що це пов'язано з тим, що при достатній кількості дієцезіальних священників і налагодженій роботі у дієцезії вони можуть бути переведені у ті єпархії де відчувається нестача священослужителів, для допомоги місцевому дієцезіальному керівництву.

В 2002 р. в результаті поділу Києво-Житомирської та Кам'янець-Подільської дієцезій утворились Харківсько-Запорізька і Одесько-Сімферопольська дієцезії. До кінця 2009 р., згідно з даними Католицького Вісника, в Харківсько-Запорізькій дієцезії нараховувалось 51 парафія та 52 священники, з них – 23 дієцезіальних та – 29 орденських. У чоловічих згромадженнях і орденах на території дієцезії працює 47 осіб, а у жіночих – 65 осіб [Там само. – 2009. – № 20. – С. 16].

Загальна кількість парафій в Одесько-Сімферопольській дієцезії (одній з найбільших в Україні) у 2009 р. становить – 40, в яких працюють 45 священників та діють 7 чоловічих та 7 жіночих орденів і згромаджень [Католицький Вісник. – № 23. – 2009. – С. 15].

Виходячи із статистичних даних, можемо прогнозувати подальший розвиток дієцезій РКЦ в Україні. З особливою динамічністю, на нашу думку, будуть розвиватись дієцезії утворені у 2002 р.

***А.Ю. Юровських, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ\****

## **ЖІНОЧЕ ПИТАННЯ В КАТОЛИЦИЗМІ**

Жіноцтво завжди залишалось надійною та міцною опорою католицької церкви, але зовсім недавно воно стало актуальним у суспільному житті.

В наші дні, питання про "права жінки" набуло широкого значення в спектрі питань про права людини. Біблійна та євангельська думка припідняла завісу у вирішенні цього питання, яке привертає сьогодні багато уваги і затверджує істину про "єдність двох", тобто істину про гідність і покликання, які виникають з особливих відмінностей чоловіка і жінки.

Відчутний внесок у розробку соціальної доктрини католицизму, в тому числі і жіночої проблематики внесли II Ватиканський собор (1962 – 1965рр.) і особисто Іоан XXIII. В документах церкви зазначається, що жінка відіграє важливу роль в житті суспільства та в укріпленні позицій церкви. Такі погляди цілком співпадали з настроєм віруючих жінок, які вже підняли на більш високий рівень свій правовий та суспільний статус. В енциклопедії "Papei in terris" (1963 р.) папа Іоанн XXIII підкреслив факт вступу жінки у соціальне

---

\* Рецензент – канд. філос. наук Хромець В.Л.

життя. Ця ж думка відображається в великій кількості матеріалів II Ватиканського собору, а також у Пастирській конституції "Церков у сучасному світі", що містить багато висловів на захист діяльності жінки, а також заклик до ліквідації будь-якої дискримінації за ознакою статі [Блинова Е.П., Брагина Е.А. Женщины в современном мире., М. 1989. – С.194].

Після вступу на папський престол Іоанна Павла II політика католицької церкви зосереджується на первісному обов'язку жінки, який полягає в служінні сім'ї, дому і Богу. Трудова діяльність жінки розглядається лише як необхідність, що є негативною для духовного розвитку суспільства з точки зору сімейного блага.

Окрім цього папа наголошує на важливості розгляду та вирішенні проблем сім'ї та шлюбу. Саме тому, не випадковим є прийняття Ватиканом, у листопаді 1983 року, Хартії прав сім'ї, яка звернена не тільки до віруючих але й до всіх людей, організацій та урядів, зацікавлених у місії сім'ї в сучасному світі.

Аналізуючи послання Іоанна Павла II можна сформулювати уявлення про ставлення католицької церкви до жінки, як до суспільного індивіда так і до творіння Божого, та зрозуміти усі характерні особливості жіночого питання у лоні католицизму, а саме: місце жінки у гендерному суспільстві, церкві, її місце у родині та побутовому житті.

## **Підсекція "ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

***С.О. Александровський, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

### **ДВА РОЗУМІННЯ ДУХОВНОСТІ**

Термін "духовність" сьогодні часто чути не лише з вуст філософів, соціологів і культурологів, він регулярно мелькотить у засобах масової інформації, час від часу злітає з вуст громадських, релігійних та політичних діячів. При чому слово "духовність" як правило вживається чи то в контексті констатації духовної кризи, яку багато хто бачить в сучасному житті, чи то з приводу необхідності її відродження. Як показує історія, кризи в області духовності (аномія – за виразом французького соціолога Е. Дюркгейма) завжди супроводжують перехідні періоди в житті суспільства, коли відбувається руйнація старих суспільних ідеалів та формуються нові соціальні цінності і морально-етичні норми. Не в останню чергу це стосується України, для якої пошук стабільних смисложиттєвих орієнтирів ускладнюється ще й культурно-ментальною неоднорідністю нашого суспільства, про що вже вдруге свідчать президентські вибори.

Проблема духовності опинилася в полі особливої уваги філософів з 80-х років ХХ ст. Огляд останніх наукових досліджень з цієї проблематики показує, що в наукових колах склалася надзвичайно велика кількість різних,

часто протилежних, точок зору на цей феномен. Зважаючи на це, можна констатувати, що ми маємо справу з винятково складним, багатограним і неоднозначним явищем. Однак, серед різноманіття сучасних тлумачень духовності вимальовуються дві її головні складові: перша з яких стосується взаємодії людини зі світом, а друга – взаємодії з іншими людьми.

Духовність вважається передусім тією властивістю людини, котра відрізняє людське буття від буття усього іншого природного світу. Людині притаманний особливий спосіб буття у світі та взаємодії з ним ("людський засіб бути у світі" – С. В. Пролеєв). Що тут мається на увазі? Більшість вчених наполягає на специфіці людського осягнення, опанування навколишнього світу. Людина, на відміну від тварини, володіє здатністю "ідеально рефлексувати на цей світ" (П. Г. Чижов), а звідси – перетворювати його, пристосовуючи до своїх інтересів і потреб. Тобто духовність пов'язується із творчою природою пізнавальної діяльності людини.

Але попри незаперечну цінність науково-раціонального підходу, духовність не обмежується лише мисленням і специфікою набуття людиною знань. Дослідники виділяють також моральну компоненту духовності, котра знаходить своє вираження у гуманістичних, "загальнолюдських" цінностях. У зв'язку з цим говорять про існування певного морального ідеалу, до якого людина здатна – і має – намагатися наблизитись власними зусиллями. Отже, духовність тут виражає прагнення людини до внутрішнього самовдосконалення.

Ми бачимо, що духовність, як надзвичайно широка загальна категорія філософії, може знаходити своє вираження в різноманітних проявах, і, напевно, кожний з існуючих підходів до визначення духовності ілюструє той чи інший аспект цього складного поняття. Деякі вчені, наприклад Н. А. Іордакі, вважаючи людську духовність цілісним явищем, виділяючи у ньому три аспекти: когнітивно-інтелектуальний, діяльнісно-вольовий і морально-етичний, котрі визначають відповідні якості й характеристики особистості [Іордакі Н.А. Проблема виховання духовності особистості на сучасному етапі // Наукові записки ХВУ. – Харків, 2002. – Вип. 15. – С. 66].

Духовність може розглядатися не лише на індивідуальному, але й на суспільному рівні. В цьому контексті, у багатьох авторів духовність пов'язується із формами суспільної свідомості ("об'єктивації духу", якщо скористатись терміном М. Бердяєва), серед яких виділяють науку, мистецтво, мораль, релігію, політику тощо. Розрізняють й такі формоутворення духу як ментальність, історичну пам'ять, традиції, ідеологію – тобто все те, що є продуктом нематеріальної (або не лише матеріальної) діяльності людини у світі. Якщо ж взяти духовність в її морально-ціннісному аспекті, то тут ми можемо говорити про те, яким чином "загальнолюдські цінності та ідеали" відбиваються через національну ментальність і традиції кожного конкретного етносу.

Трохи окремо у тлумаченні духовності стоїть релігійна філософія, зокрема російська, репрезентована такими представниками як Вл. Соловйов, І. Ільїн, М. Бердяєв, М. Тареев та ін. (творчість багатьох представників цієї течії ми впевнено можемо назвати й українським ідейним надбанням). Релігійні філософи, як, безумовно, віруючі люди (хай і не завжди ортодоксально)

бачать основою і джерелом духовності Бога. Дух вони розглядають не лише на індивідуальному й суспільному рівнях. Дух – це, насамперед, сфера Божественного, яка в той чи іншій мірі може втілюватися як в житті окремої людини, так і в житті суспільства. Духовність тут розуміється як прагнення до Бога, воління до Божественного. Ступінь розкриття духовності в людині, рівень її духовного розвитку ("обоження" за християнсько-православним визначенням) визначається тим, наскільки людина наблизилась до Бога, наскільки вона спромоглася піднятися над собою і втілити християнські ідеали у своєму житті. І.О. Ільїн був впевнений, що "саме звернення до Бога робить людину духом", і що "...дух можна визначити як волю до Досконалого – а також до вдосконалення..." [Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование в двух томах. – М.: АСТ, 2006. – С. 52-54]. М. О. Бердяев вважав, що духовний розвиток особистості виражається в таких якостях, як свобода, творча активність, цілісність, спілкування з Богом і людьми в любові.

Схожого погляду на духовність дотримуються сьогодні й представники Православної Церкви. Так відомий сучасний богослов, доктор богослов'я, Архієпископ Полтавський і Миргородський Філіп наголошує: "Духовна – та лиш людина, яка свідчить у Святому Духові, і яка твердо переконана і справді знає, що вона – оселя Святого Бога". Він стверджує, що дух людини розвивається тільки тоді, "коли людина причащається енергіям Бога, стає чадом Божим по благодаті" [Арх. Філіп. Духовність, культура і наука: від традицій до майбуття // Збірка матеріалів перших покровських міжнародних просвітницьких читань "Духовність, культура і наука: від традицій до майбуття", 16-18 жовт. 2008 р. – Полтава: АСМІ, 2009. – С. 18-19].

З огляду на викладені підходи до визначення феномену духовності, ми бачимо, що під термінами "духовний" чи "бездуховний", які часто лунають сьогодні, мається на увазі неоднозначні речі. І коли ми говоримо про ступінь духовного розвитку відносно окремої людини чи суспільної групи (етнічної, релігійної тощо), то в одному випадку маємо на увазі інтелектуально-пізнавальні якості, а в іншому – моральні, аксіологічні характеристики. Релігійний підхід пов'язує духовність з релігійністю, за що часто піддається критиці. Втім "обоження" певним чином корелюється з моральним самовдосконаленням, хоча джерелом моралі тут виступають на "загальнолюдські цінності", а Досконалий Бог.

Не залишається поза увагою релігійного підходу до духовності й "когнітивно-інтелектуальна" її складова, котра, як було зауважено, визначає "специфічно людський" спосіб буття у світі. Адже якщо людина пізнає дійсність "ідеально", то релігійне вирішення проблеми ідеального докорінно міняє усю гносеологію. Мова йде вже не про раціональне, а про надчуттєве пізнання, "іншу гносеологію", яку у свій час розвивали представники російської релігійної філософії. З цих позицій, ми приходимо зовсім до інших висновків стосовно того, що є "духовним". Тому, на нашу думку, розкриття сутності такого неоднозначного феномену як духовність потребує врахування як наукових, так і релігійних точок зору.

## **ПОНЯТИЕ "РЕЛИГИЯ" В КОГНИТИВНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ**

Когнитивное религиоведение отличается от других направлений в исследовании религии не только в методологическом плане, но также и особым пониманием изучаемого объекта. Именно специфический подход к пониманию и объяснению происхождения тех феноменов, которые принято объединять общим понятием "религия", определяет методологическую оригинальность и перспективность когнитивного религиоведения [Sorensen J. Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion // Numen. 2005. – Vol. 52, №4. – P. 468].

Религиоведы-когнитивисты констатируют, что ни одна из существующих ныне теорий религии, равно как и ни одно определение религии, предложенное в рамках этих теорий, не может претендовать на то, чтобы считаться общепринятой. Более того, с точки зрения Стюарта Гатри, ситуация терминологического и методологического беспорядка в религиоведении усугубляется популярностью конфессионально окрашенных теорий религии и религиозных феноменов. Эти теории неприемлемы по двум основным причинам: во-первых, любая подобная теория внутренне противоречива; во-вторых, интерпретативный характер этих теорий не отвечает современным запросам религиоведческого знания [Guthrie Stewart E., Faces in the clouds. – New York: Oxford University Press, 1983. – P. 8-10; Sorensen J. Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion // Numen. – 2005. – Vol. 52, № 4. – P. 467].

Актуальной задачей для религиоведения на сегодняшний день является построение *объяснительной* теории религии, способной предоставить интерпретаторам различных религиозных феноменов прочную терминологическую и понятийную основу. Когнитивное религиоведение претендует на то, чтобы создать именно такую теорию, что, разумеется, не означает, что подобные попытки не предпринимались ранее [Lawson E.T., McCauley R.N. Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – P. 32-44]. Однако от предыдущих попыток объяснить религию работы ученых-когнитивистов отличается отказ от притязаний на формулировку определения, идеально подходящего к каждой религии. С точки зрения финского религиоведа Илкки Пюсиайнена, подобное определение невозможно уже потому, что само понятие "религия" – понятие по своему происхождению ненаучное, употребляемое в контексте научного исследования, является "эвристическим инструментом", помогающим работать с такими особыми формами человеческих представлений, идей и поведения, которые таким образом получают название "религиозных". "Однако это не означает, – отмечает Пюсиайнен, – что, создавая такую категорию как "религия", ученые вместе с тем *создали* религию как феномен" [Pyysiainen I. How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. – Leiden: Brill, 2005. – P. 1]. Следовательно, религиозное поведение, пред-



ставления и идеи интересуют религиоведа-когнитивиста не потому, что они являются религиозными сами по себе, а потому, что они заслуживают исследовательский интерес наряду с другими продуктами когнитивной системы человека. Данное понимание феноменов, объединенных общим понятием "религия", напрямую определяет выбор методов, используемых для изучения и объяснения их происхождения. Одним из базовых принципов когнитивной методологии является изучение религиозных феноменов методами, применяемыми для изучения феноменов нерелигиозных [Sorensen J. Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion // Numen. – 2005. – Vol. 52, № 4. – P. 468].

**А.А. Гвоздев, соискатель, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия**  
*elker@list.ru*

### **ГЕРАЛЬДИКА ГРАДА БОЖЬЕГО**

Слыша слово "геральдика" или "герб", мы обычно представляем себе королевский двор, прекрасных дам и драконов, уже открывающих пасти, дабы очередной благородный сэр сумел явить вышеуказанным пленницам своё мужество и галантность и на корню извести крылатого супостата. В самом деле, разве можно придумать более светское искусство? Однако при дальнейшем изучении нашей благородной науки выясняется, что геральдика выходит за рамки *социальной* дихотомии отдающей "кесарево кесарю, а Божие Богу".

Всю совокупность взаимосвязей религии и геральдики можно разделить на три несводимые друг к другу части: использование сакральных сюжетов в гербах, гербы "религиозных персонажей" и, наконец, церковная геральдика (т. е. гербы священнослужителей и церковных административных единиц).

Кажется, что первая из перечисленных частей наиболее важна именно для осмысления геральдики, что, впрочем, не отрицает важности этого положения для исследования религиозности наших предков. Итак, будучи заключённым в рамки герба, всякий символ становится не более чем знаком, теряя всё предыдущее "символическое наполнение". Самыми яркими примерами являются "геральдические (почётные) фигуры первого порядка", т. е. геометрические формы, среди которых крест и косвенный (т. е. Андреевский) крест применяются в не меньшей степени, чем прочие. Не менее характерны и случаи использования "негеральдических фигур", наделённых религиозным значением (например, герб семьи Лоретт, города Инвернесса и т. д.). На наш взгляд, самым занимательным из них является герб рода Адамоли из Ломбардии, несущий сцену искушения Адама и Евы. Пожалованная имперская "глава" (орёл Священной Римской империи в верхней трети читая) дополняет "святотатственную" картину.

Под "религиозными персонажами" мы понимаем Троицу, Иисуса Христа, Деву Марию и целый сонм святых, которых живое воображение Средних веков одарило благородными инсигниями. Самым известным, безусловно, является герб Троицы, где в три "шара" (т. е. круга) помещены "имена" ипо-

стасей Бога, а четвёртый несёт в себе слово "Deus", "Бог". Нет смысла перечислять здесь все подобные гербы, что присутствуют в геральдической традиции. Заметим лишь, что интерес представляется совмещение горного и дольного в рамках единого для всей христианской Европы рыцарского ордена, возглавляемого "первым джентльменом" – Иисусом. Однако и джентльмен, хромящийся на одну ногу, также не лишён своего герба – "в червлёном поле золотой пояс, три зелёные лягушки, две и одна".

Переходя к третьему типу отношений, отметим, что это наиболее "геральдический" тип взаимосвязей между Церковью и геральдикой – обладая своими специфическими правилами, подобные гербы, тем не менее, не представляют чего-то качественно иного по сравнению с прочими благородными инсигниями.

Безусловно, если исследовать соотношение гербового искусства и религии с геральдических или общекультурных позиций, то возникнет гораздо большее число проблем. Самой фундаментальной из них, пожалуй, можно было бы назвать трепетное, почти *религиозное* отношение к геральдическим инсигниям в среде знати и её светские "ритуалы" со своим церемониалом и "священниками" – герольдами. Однако выбор *civitatis Dei* или *civitatis terrenaе* сугубо индивидуален, и представляет совершенно иную проблему. Для данной же работы важно именно включение *virtutis*, благородства, воплощённого в гербе, в рамки града Божьего.

**А.И. Доманская, препод., БГУ, Минск, Беларусь**  
*domanskaya@gmail.com*

## **ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ДЕЙСТВИЯ**

В докладе поднимается вопрос концептуализации религиозных практик (как ритуальных, так и не ритуальных) в современных социально-философских и культурно-антропологических теориях.

Религиозное действие понимается как специфический тип социальной активности человека, характеризующийся трансцендентным смыслом и символической формой объективации. Ритуал понимается как исполнение относительно устойчивых последовательностей формальных действий или высказываний, не создаваемых, а воспроизводимых исполнителями. Под неритуальными религиозными действиями понимаются все социальные действия (в веберовском смысле), которые в стратегическом плане ориентированы на трансцендентную цель, а потому практически всегда являются символическими.

В современной социальной философии и культурной антропологии, при всем многообразии концепций рациональности, можно выделить четыре отличных друг от взгляда на проблему.

1. Рациональный эволюционизм: В классической интерпретации понятие рациональности рассматривается как феномен не только гносеологический, но и онтологический. Рациональность понимается как принцип соот-

ветствия некоторым критериям, считающимися универсальными структурами мира. В той мере, в которой человеческий разум способен адекватно реконструировать в идеальной форме основные закономерности окружающего мира, можно говорить о рациональности познания и действия. Потому в рамках данного подхода полагается постепенная рационализация как человеческого мышления (которое становится все более зрелым и способным к постижению объективных законов мира), так и деятельности (при грубом рассмотрении, философы Просвещения, представители немецкой классики, антропологи-эволюционисты как Э.Тайлор и др.).

2. Рациональный функционализм: интерпретация представлений и практик культуры в рамках дихотомии "рациональное – иррациональное", но допущение при этом, что даже те представления и практики, которые невозможно определить как рациональные, могут выполнять скрытые функции, необходимые для поддержания и выживания социальной системы (К.Маркс, Дж.Фрейзер, М.Вебер и др.).

3. Рациональный релятивизм: рациональность является строго культурным феноменом и потому не только значительно варьируется от культуры к культуре, но в некоторых культурах может вообще не являться доминантой мышления и поведения (ср. З.Фрейда, Л.Леви-Брюля, К.Леви-Стросса, З.Баумана, Ж.Бодрийера, П.Бурдьё и др.).

4. Рационализм: стремление интерпретировать практически все культурно-социальные практики как рациональные в собственном контексте (ср., поздний Л.Виттгенштейн, Дж.Уинн, Ю.Хабермас и др.).

В свете этого религиозные представления и деятельность могут быть рассмотрены следующим образом:

1. Рациональный эволюционизм: религиозные представления и действия оцениваются как недо-рациональные, т.е. не соответствующие основным критериям рациональности: логичности, связности, непротиворечивости и т.д. При этом полагается, что элементы рациональности обязательно присутствуют в мышлении и деятельности и со временем играют все более важную роль в жизни человека и сообщества. Соответственно, религиозное мировоззрение уступает место научному.

2. Функциональный рационализм: "Нерациональные верования", в основном религиозные, способны выполнять общие социальные функции, в частности, обеспечивать социальную интеграцию (см. Дж.Фрейзер, Б.Малиновский, М.Вебер). Такие верования иногда расцениваются как суммирование накопленной институциональной рациональности, возможно, связанной с проблемой выживания.

3. Релятивизм: Религиозные представления и практики рассматриваются как подчиненные иному типу мышления, основанного на интуитивном, целостном мировосприятии, подчиненного закону сопричастия (по Л.Леви-Брюлю), для которого характерны синкретизм, относительная автономия от социальных инфраструктур, закрытый характер (по К.Леви-Строссу). Это нерациональное мышление и нерациональные практики в классическом понимании понятия рациональности.

4. Рационализм: В рамках религиозно-культурного дискурса члены общества, находящиеся в данном дискурсе, ведут себя и мыслят полнее логично, адекватно и, следовательно, рационально. Соответственно полагается, что религиозные верующие совершают рациональные действия в ориентации на символические структуры тех религиозных традиций, адептами которых они являются.

*И.В. Злобина, студ., БГУ, Минск, Беларусь\**  
*stranicy@gmail.com*

### **ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДАЛЬНЕЙШИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Правомерно предположить, что психология религии на постсоветском пространстве обнаруживает себя сегодня в том же положении, что и психология религии в странах Западной Европы и Америки в 60-80-х гг. XX века. Известно, что в обозначенный период исследователи подвергали критической рефлексии теории своих предшественников в попытке задать новые методологические основания развивающейся научной дисциплине [Tave A. Religious Experience // Encyclopaedia of Religion / L. Jones. – 2 ed. – Thomas Gale, 2007. – P. 7744-7746], Перед исследователями из стран СНГ сегодня также стоит задача сформулировать свой исследовательский проект. Однако формулировка такого проекта невозможно без освоения и систематизации научных концепций, возникших в странах Западной Европы и Америки за два последних столетия.

Сегодня принято выделять классическую и современную психологию религии. Предмет классической психологии религии (вторая половина XIX – первая половина XX века) составляла сущность религиозных переживаний, специфическая природа религиозного опыта. Рудольф Отто (1879-1937), автор знаменитой работы "Священное", говорил о том, что исследование феноменологии религии является, по сути, психологией религии. В то же время, Отто настаивал на том, что религиозный опыт – это феномен *sui generis* – т.е. феномен, содержание которого может интерпретироваться исключительно носителем данного опыта и не должно подвергаться редукции исследователя. Зигмунд Фрейд (1856-1839) и его школа рассматривали религиозный опыт как невроз, предпосылки которого закладываются в детском возрасте (стоит отметить, однако, что в более поздних работах Фрейд говорил о религиозном опыте как об "океаническом чувстве" единства Вселенной – локусе позитивных переживаний). Карл Гюстав Юнг (1875-1961) видел в религиозном опыте своеобразный код, указывающий на архетипические структуры человеческой психики. Наряду со стремлением к сущностному рассмотрению религиозного опыта, классическая психология религии характеризуется ее направленностью на исследование индивидуального

---

\* Рецензент – доц. Карасева С.Г.

аспекта религиозности (в качестве примера может выступать работа Уильяма Джемса (1842-1910) "Многообразии религиозного опыта").

Современная психология религии возникает в 60-80-х гг. XX века. Характерной особенностью современной психологии религии является специфика предмета ее исследования. Сегодня исследователи уже мало интересуются природой религиозного опыта, его источником, достоверностью его содержания и др. Предметом актуальных исследований становятся механизмы динамики религиозного опыта, детерминанты религиозных переживаний, эффекты воздействия религиозных переживаний на психику верующего. В современной психологии религии сосуществуют две тенденции: с одной стороны, обозначился процесс сближения практической психологии с теологией (что проявляется как во внедрении психологических курсов в пасторские образовательные программы, так и в распространении таких практик, как пасторское окормление и пасторское консультирование), с другой стороны, наблюдается радикальное обособление теоретической психологии от содержания исследуемых феноменов (данная тенденция проявляется в такой области исследования, как нейротеология – науке, связывающей религиозные переживания с динамикой мозговой активности и выявляющей механизмы воздействия на процесс получения и протекания опыта, маркируемого как религиозный). Интересной областью исследования для современной психологии религии выступает также динамика становления религиозности. Анализ данного процесса производится, например, в работе Джеймса Фаулера (1940) "Стадии веры", в которой предлагается стадийный подход к описанию процесса становления религиозности у подростков, основанный на эго-психологии Эрика Эриксона, когнитивной теории Пиаже и теории развития морали Кольберга.

К сожалению, многие исследователи сегодня скептически относятся к психологии религии. Психологи пренебрегают феноменологией религиозного опыта, считают, что она не составляет предмет психологического исследования. Религиоведы же опасаются, что методы психологии могут подвергнуть излишней редукции религиозное содержание и оставить за скобками его специфические особенности. Однако данные барьеры можно преодолеть. В данной ситуации будет правомерным предположить, что психология религии может выйти из актуального кризиса и эффективно развиваться лишь в качестве интегральной дисциплины, аккумулирующей опыт таких сфер научного знания, как теология, нейробиология, аналитическая, практическая и эмпирическая психология, культурология и др.

***Д.С. Кобилкін, асп., СНУ ім. В. Даля, Луганськ***

### **МЕТАФОРИЧНІСТЬ ВОСЬМОГО ДНЯ**

Немає, напевно, для людини дару більш прекрасного і дорогоцінного, ніж дар свободи. Але немає і дару більш обтяжливого та спокусливого, ніж вона [Николаева О. Православие и свобода. – М., 2002. – С. 8]. За словами Ісуса Христа: *пізнаєте істину, і істина зробить вас вільними* (Ін. 8, 32). Про сво-

боду прийнято говорити як про Божий дар, свідчення богоподібності людини: Бог створив людину вільною, дав їй право і владу самовизначення і творчості. І в той же час свобода предстає як метафізична проблема, як тяжкий тягар, як трагедія для людини.

Кажучи про сучасний стан українського народу, а, напевно, і світу, то друга інтерпретація свободи, більш підходить до даних обставин. Адже людина, що не усвідомила свободу як дар Божий, починає по-своєму розуміти своє право, свою владу і свою творчість. Проте, доводиться тепер пожинати і такі плоди як "кризу".

Слово "криза" має декілька значень: 1) скрутне, важке положення; 2) розлад економічного життя, що викликається перевиробництвом товарів і що веде до скорочення їх виробництва; 3) різкий, крутий перелом в чому-небудь. Ці визначення почерпнуті з тлумачного словника С.І. Ожегова, але можна і ще знайти інші визначення цього слова. Для уточнення потрібного нам значення ми звернемося до грецької мови, де поняття "криза" позначає суд Божий [Сальнова А.В. Греческо-русский и русско-греческий словарь. – М., 2009. – С. 286], що дозволить більш точніше передати потрібне нам значення.

У нинішньому українському суспільстві, кризу можуть інтерпретувати з т. зр. економіки – як гостре утруднення з чим-небудь, важке положення або ж з т. зр. богослов'я – як рутинна прихильність до цивілізації, сприяюча секуляризації суспільства.

З погляду богослов'я, ми маємо наступну ситуацію: "Бог в шість днів створив все живе" (Побут. 1, 31) і "зробив Бог до сьомого дня справи Свої" (Побут. 2, 2). Нині ж людство перебуває в сьомому дні, за яким, по опису в Біблії, послідує друге пришествя – восьмий день. Восьмий день виявляється метафорою пророчицкою, а саме, коли настане восьмий день, то це буде онтологією. Але питання в тому: чи завжди восьмий день буде метафора чи ні? Відповідь на це питання припускає додаткове дослідження, не виключаючи актуальності даної проблеми глобальної кризи.

Рішення проблеми кризи полягає, на наш погляд, у перетворенні людини, в метаноїї. Метаноїя, у російській мові часто асоціюється з терміном покаяння, проте, не тільки як покаяння в Церкві перед причастям, але покаяння як **зміна розуму**. Покаяння предстає як така екзистенціальна зміна в житті людини, що має інтенцію до Божественного. Важливе те, що зміна розуму, зміна духу відповідає не етичному, а екзистенціальній зміні життя людини.

Сьомий день, в якій ми живемо виявляє перед нами сокровенну глибину, таємницю, що відноситься до майбутнього століття, до Царства Божого. Божественне світло є тут, на землі. Він є вічне для історії і знаменує Собою вихід з історичного існування. Це – таємниця "восьмого дня", повнота якого не може вміщати цим світом раніше його кінця. "Бо ось, Я творю нове небо і нову землю, і колишні вже не будуть згадані і не придуть на серце" (Іс. 65, 17-18), "не трудитимуться марно і народжуватимуть дітей на горе; бо будуть насінням, благословенним від Господа, і нащадки їх з ними" (Іс. 65, 23), "вовк і ягня пастимуться разом, і лев, як віл, їстиме соломую" (Іс. 65, 25).

"Поїдання" – це не метафора, а парадигма перетворення. Таємниця виражається через метафору. Таємниця "восьмого дня" ще не зрозуміла без метафор: "Лев їстиме солону" (Іс. 65, 25). Проте біля Господа збувається те, що Він говорить. Людина сподіваємося на прекрасне, блаженне "Царство Божіє, яке усередині нас є" (Лк. 14, 20-21). Ось що слід пізнавати і встановлювати в житті, онтологізуючи Його, а не метафізуючи, наближаючись, а не віддаляючись від Нього.

Причиною такого становища мистецтва базується в світогляді людини, проте домінуючим аспектом, який впливає на спотворення цього світогляду, є економічний. На думку С. Роганова: "Розграбування економічного потенціалу країни, поставило її на грань катастрофи і лише в останні п'ять-шість років суспільство починає повертатися до осмислення необхідності меж людській могутності [Роганов С. Смерть и предел // <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=48>]. Якщо проаналізувати стан економічної кризи, то це дасть можливість зробити відповідні кроки для духовного "одужання" суспільства. Адже тільки хвороба може примусити людину зменшити свої "апетити", якщо людина сама не виховала в собі відчуття міри. Також йде справа і з суспільством, яке не знає міру в споживанні, піддавшись засмокуванню "болотяної трясовини" цивілізаційного споживання.

Що можна чекати при розвитку суспільства з парадигмою споживання? Можна чекати удосконалення інструментів для кращого "добування" в цьому суспільстві, що спричинить за собою не розвиток чеснот, а розвиток аморальних якостей, таких як: хитрість, пожадливість, агресивність, цинічність, гнів і т.п.

Сакральній метафорі в суспільстві з такою парадигмою немає місця. І завдяки економічній нестабільності або точніше сказати, зупинки економічного споживання, людина починає задуматися, що є щось більше, ніж гонка економічного споживання, є щось вище, ніж суєтність земного світу, є більш прекрасні речі, ніж ті, що створила людина ... коли ми зупиняємося, заспокоюємося і в спокої духу намагаємося пізнати волю Божію, ми уподібнюємося пророку Іллі, який пізнавав Бога в тихому подиху вітру: "Пройде, і великий і сильний вітер, але не у вітрі Господь; після вітру землетрус, але не в землетрусі Господь; після землетрусу вогонь, але не у вогні Господь; після вогняного вітряного тихого вітру [і там Господь]" (3 Цар. 19, 11-12).

Виходом з "мінного" поля цивілізації, буде звернення до культури, а саме до православної культури [Исаев В.Д. Современная проблема "священного" в свете посланий апостола Павла // Філософські дослідження: Зб. наук. Пр. СЛУ ім. В. Даля. – Луганськ, 2008. – Вип. 9. – С. 25], яку люди зберігають і підтримують власним досвідом.

Духовність людини, у зв'язку з цивілізаційними пристрастями, переходить з сфери екзистенціальній у формальну, якщо людина піддається тим пристрастям. Спалах любов'ю до Бога, змінює внутрішній стан людини, що відвертає розпалювання пристрастей і плотського, сьогохвилинного задоволення у просторі цивілізації.

За часів Старого Заповіту посилалися пророки, які були виконавцями волі Божієї в прогнозі і навчанні істинного шляху (віри і благочестя) [Закон Божий.

Руководство для семьи и школы // <http://www.dorogadomoj.com/dr55/dr55slo0.html> – С. 216]. Одне з головних значень пророків було тим, щоб уберегти людей від погибелі, але в контексті нашої теми, то слід казати, щоб продовжити прекурсне життя, та восьмий день поки залишався б метафорою.

**Ю.О. Козік, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\***  
*martin-iden@ukr.net*

## **ОСНОВИ ПОБУДОВИ ВЗАЄМИН ВЧИТЕЛЬ-УЧЕНЬ У ТИБЕТСЬКИЙ ВАДЖРАЯНІ**

Всім відома безперечно висока роль духовних вчителів у духовних традиціях Сходу. Традиція тибетського буддизму настільки наслідує це правило, що свого часу була, навіть, іменована "ламаїзмом" і сприймалася як спотворена форма вчення Будди. Нині цей термін був відкинтий, як некоректний, і такий, що має політичне забарвлення, а інститут духовних вчителів існує і зараз, коли буддизм поширився на весь світ [Берзін О. Тибетський буддизм: історія та перспективи розвитку // <http://praktika.narod.ru/budd/book/berzin01.htm>].

Метою даних тез не є повномасштабне дослідження феномену учительства і стосунків вчителя та учня у тибетській Ваджраяні. Автор лише спробує освітити основи, на яких базуються ці стосунки у середині традиції.

Як відомо, термін "лама" (*bla-ma*) – це переклад терміну "гуру" (*guru*) – духовного вчителя в індійській традиції. Скорочена форма від "Bla ma med ra" – "нічого вище".

А. Берзін дає таке трактування: "Ла означає неперевершений або найвищий, тоді як *ма* означає матір. Лама нагадують матерів в тому, що вони дають внутрішнє народження тому, що є найвищим. Іншими словами, лама – це люди, які високо духовно розвинені. Більш того, лама допомагають іншим в досягненні подібного стану. Слово лама, проте, має і ширші відповідності. У своєму значенні "неперевершений" *ла* відноситься до бодхічїтти – розуму, повністю спрямованому до Пробудження на благо інших. Бодхічїтта походить з кохання і співчуття. *Ма* відноситься до мудрості, яка є матір'ю всіх духовних досягнень. Тобто, лама поєднують розум, повний самопожертви, з мудрістю і здатні направляти інших до подібних досягнень [Берзін О. Опора на духовного вчителя: Побудова здорових взаємин // [www.berzinarchives.com/web/x/nav/group.html\\_1832283940.html](http://www.berzinarchives.com/web/x/nav/group.html_1832283940.html)].

Отже, початкове значення терміну *лама* – це високорозвинений духовний вчитель. Такі особи завдяки добродієчним якостям, які передбачувані смисловими відповідностями *гуру*, *ла* і *ма*, здатні вести учнів уздовж всього буддійського шляху до Пробудження. На рівні сутри лама є носієм якостей бодхісаттви, живим прикладом для наслідування. Також, він володіє необхідними теоретичними знаннями для того, щоб давати повчання і роз'яснювати сенс сутр і шастр. На рівні нижчих тантр лама виконує роль майстра ритуалів і

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц., Сарапін О.В.



джерела присвячень і благословень лінії спадкоємності. Саме він роз'яснює тантри та дає усні посвячення у різнорівневі практики.

Лама, також, виступає як джерело великого натхнення. Прикладом того є ритуал Чорної Корони, завдяки якому

учні отримують натхнення для своєї практики не лише від бачення того, як Кармапа надіває свою Чорну корону, яка є символом досягнень цілої лінії традиції, але також і від перебування в присутності майстра, що реалізував себе, у його всецілому медитативному зануренні.

На рівні вищих тантр і неподвійної йоги духовний вчитель є опорою для практики. Він сприймається як абсолютно реалізована істота, а його свідомість невіддільною від просвітленої свідомості Будд трьох часів.

На рівні тантри взаємозв'язок між учнем і вчителем (тиб. *dam-tshig*; санскр.: *samaya*) стає настільки сильний, що безпека слідування за негідним вчителем неодноразово підкреслюється у текстах:

"Ми ввіряємо себе нашому вчителю на всі наші майбутні життя. Якщо зустрінете помилкового духовного друга і повністю не розберетеся у ньому, то на все це життя втратите доступні кожному, у кого є віра, можливість збирати заслуги і, тим самим, викинете на вітер свободи і переваги існування в людській подобі, які зараз маєте в своєму розпорядженні" [*Патрул Рінпоче. Слова мого незрівнянного вчителя.* – СПб.: Нартанг, 2007].

Саме тому існують певні критерії, якими повинен керуватися учень у виборі вчителя.

Згідно Ламріму, вчитель повинен мати десять якостей. Шість з яких, це надбання самого вчителя, його особисті якості, а чотири – якості його турботи про інших.

Учитель має приборкати себе завдяки практики дисципліни, бути спокійним і вмиротвореним, бути вченим, тобто, мати необхідні знання Тріпітаки та, найголовніше, мати безпосередній досвід осягнення Реальності й відсутності самості усіх феноменів. Але знання і досвід звичайного рівня недостатні, тому у якості шостої вимоги, щодо вчителя, Цонкапа пише про неперевершину міру усіх вищевказаних якостей, які не можуть бути ні нижчими, ні тожними рівню учня [*Цонкапа Чже. Велике керівництво до етапів шляху Пробудження.* – СПб.: Нартанг, 2005. – С. 60].

З приводу свого відношення до інших, вчитель має проявляти красномовство, любов, старанність та невтомність. Але вимоги не в якому разі не є однобічними. Навіть, застосовуючи майстерні методи і уміло роз'яснюючи найскладніші аспекти вищих тантр, Вчення не приносить користі, якщо не готовий учень. Як говорять лами, спочатку учень перевіряє вчителя, потім вчитель учня. Для того, щоб отримати максимальну користь від повчань учителя учень повинен також володіти певними якостями. Він має бути неупередженим у судженнях, розсудливим для того, щоб відкинути безглузде і вхопити суттєве, старанним у практиці, зосереджено слухати Вчення і мати повагу до вчителів.

З вищезазначеного ми бачимо, що роль лами у тибетському буддизмі надзвичайно велика на всіх етапах духовного шляху, і ця роль збільшується

залежно від рівня практики, на якому знаходиться учень. Якщо на рівні сутри лама є лише взірцем для наслідування, то на рівні вищих тантр вчитель вважається самим Буддою. Зважаючи на великий ризик слідуванню негідному вчителю, у традиції існують чіткі критерії дотримання принципу відповідності яким і є основою для побудови гармонійних взаємовідносин між вчителем та учнем, який повністю ввіряє себе вчителеві, у всьому слідує його вказівкам і порадам, культивує відданість і віру.

***В.І. Кондратьєва, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ<sup>\*</sup>***  
*veronika@email.ua*

## **ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ**

Релігійний досвід є одним з об'єктів найбільш пильної уваги дослідників і, водночас, приводом до найбільш палких дискусій. Різні точки зору існують також щодо визначення поняття релігійний досвід, розуміння його сутності, природи, місця, яке він займає в релігійній свідомості.

Найбільш поширеним є визначення, що базується на філософському розумінні: досвід є певне переживання чи сукупність переживань, що збагачують знання суб'єкта, будучи пов'язаними із чуттєвим сприйняттям. Відповідно, релігійний досвід виступає як деяка сукупність релігійних переживань, сприйнятих, оцінених, перероблених суб'єктом з релігійної точки зору і значущих для формування, зміцнення, розвитку його релігійного світогляду.

У рамках психологічної парадигми існують різні концепції релігійного досвіду. Однак, у теперішні часи, коли релігійність не є самоочевидною, особливу значимість зберігає підхід американського психолога і філософа У. Джеймса, який розглядав релігію "як сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особи по відношенню до того, що вона шанує Божеством".

Джеймс послідовно відстоював пріоритет індивідуального релігійного досвіду перед "соціалізованою інституалізованою релігією" і відносив до його сфери феномени святості, звернення, молитви, містицизму. У своїй книзі "Різноманіття релігійного досвіду" він зазначає: "Принаймні, в одному відношенні особиста релігія виявляється, поза сумнівом, первинною, за богослов'я і церкву: будь-яка церква, одного разу заснована, живе після цього, спираючись на традицію, але засновники кожної церкви завжди черпали свою силу з безпосереднього особистого спілкування з Божеством". З точки зору Джеймса досвід, що розуміється їм як переживання, психічний стан, первинний у формуванні релігії як такої.

Продовжуючи характеристику релігійного досвіду, необхідно відзначити, що в психології він розуміється, насамперед, як релігійні переживання, релігійні почуття, як безпосередньо "живе" переживання присутності в житті людини божественної реальності. Однак, глибинні переживання, що становлять

---

<sup>\*</sup> Рецензент – д-р філос. наук, проф. Лубський В.І.

"ядро релігійного досвіду" невіддільні від первинних, сутнісних властивостей релігійного феномена. До цих властивостей відноситься доктрина (догматика) як сукупність уявлень і концепцій, що характеризують світоглядний аспект релігії і які є в значній мірі результатом опису релігійного досвіду в категоріях тієї чи іншої культури, тієї чи іншої епохи.

Таким чином, релігійне знання, когнітивний аспект релігійного досвіду є основоположним для релігійних відносин в цілому. Однак, релігійне знання становить лише частину цілісного феномену релігійного досвіду, іншим компонентом якого є віра – особливий екзистенційно-духовний, пізнавальний та емоційний стан людини, що співвідноситься віруючими людьми з існуванням Бога. Релігійний досвід висловлює "переживаючий", "досвідний" характер релігійної віри, яка, в свою чергу, також виступає джерелом релігійного досвіду, підвищуючи здатність людини до релігійного переживання. Але не тільки віруюча людина отримує доступ до релігійного досвіду, швидше людина стає віруючою за допомогою внутрішнього досвіду і переживання.

Подальше осмислення релігійного досвіду в психологічному контексті припускає, розгляд даного феномена у взаємозв'язку і взаємовпливі з іншими компонентами досвіду людини, у її включеності в унікальне "феноменальне поле" життєвого досвіду особистості. Також необхідним є системний підхід до дослідження релігійного досвіду, що включає не тільки вивчення глибинних переживань, але і когнітивних аспектів даного феномену, до яких відноситься сукупність релігійних уявлень, через які релігія як світоглядна система, що володіє своїм змістом і способом передачі, об'єктивується в соціумі. Релігійні уявлення є одним з важливих аспектів знання людини про світ і включені в особливу релігійно-міфологічну картину світу особистості, задану системою релігійних значень і смислів.

Релігійний досвід особистості на соціально-психологічному рівні опосередковує загальноприйняті, стійкі установки, мотиви, цінності, соціокультурні зразки поведінки. І тому можна погодитися з твердженням Д. А. Леонтьєва, що сенс і зміст фундаментальних понять релігійної традиції, в яких відображені вічні проблеми людського існування (життя, смерть, щастя, совість, свобода та ін), загальнолюдські принципи і поняття (справедливість, милосердя, гуманізм, добродійність та ін), особистісні цінності переломлюються в сучасній повсякденній свідомості, виступають як взаємодоповнюючі, визначають систему життєвих цінностей суб'єкта. Життєві відносини, що зв'язують людину зі світом, конкретизуються в життєвих сенсах об'єктів і явищ дійсності, що дозволяє підійти до психологічного дослідження форм існування сенсу в структурі особистості, свідомості і діяльності, до дослідження смислової сфери особистості.

Узагальнюючи вищезазначене, відзначимо, що розробка психологічної проблематики релігійного досвіду, пов'язана з вивченням його смислової природи, яка виступає конкретно-психологічною формою його існування, а також механізмів його функціонування в ціннісно-смисловій сфері особистості.

## **СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ "МЕТАФИЗИКИ ПОЛА" В ЕВРОПЕЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Категория пола, помимо биологической детерминации, позволяет вывить сопряжение конкретной человеческой индивидуальности с ее жизненными импульсами – с глубинной надындивидуальной реальностью и содержась в себе широкий пласт духовного, онтологического наполнения, становясь одной из фундирующих составляющих культуры (будь то разговор о конкретных цивилизационных традициях, или о человечестве в целом). Европейская культура, построенная на христианской религиозной традиции, фактически имеет в себе универсальную модель подхода к проблеме пола, заложенную в религиозной антропологии.

Преломление темы пола в мифологических сюжетах античной культуры позволяет проследить две устойчивые тенденции: доминирующая позиция мужского начала по отношению к женскому и оппозиционная ей идея гармонии андрогината. Традиционная космогония различных культур, в частности, античной, исходит из идеи о природной необузданности женского начала и необходимости его упорядочивания мужским, т.о. выстраивая подход к онтологической паре "мужское-женское" на пространственно и аксиологически иерархическом понимании метафизических категорий (где феминность воспринимается как неполноценность, недостаточность). Необходимость ограничения потенциальной разрушительной силы женского начала и превращения разрушительной энергии в созидательную в греческой мифологической традиции становится возможным посредством доминанты статики маскулинности. Данная традиция будет интерпретирована христианским вероучением через акт грехопадения, что приведет к последующему складыванию патриархальной догматики. В развитых же мифологиях постматриархального периода нейтрализация женского реализуется в мифологеме священного брака.

Мифологема священного брака намечает тенденцию выхода из кризиса отношений полов путем снятия напряженности между оппозиционными началами через привлечение женского начала мужским и его фиксации в позиции подчинения и вторичности. Данный синтез онтологических начал нацелен на достижения космической гармонии, однако внутри него скрыт потенциальный конфликт, порождающий латентную борьбу начал за доминирующее положение.

Параллельно с идеей иерархического синтеза начал, греческая мифологическая традиция содержит в себе теорию первоначальной божественной андрогинности. Мифологическая формула изначального единства делает двуполость образцовым проявлением созидающей силы. Андрогинность, т.о., помещается в ряд чудесных свойств трансцендентного. Концепция божественного андрогината является альтернативным подходом к проблеме

полового дуализма, решающим скрытое противоречие вынужденного подчинения в идее священного брака.

Философская рационализация античных мифологических представлений о дуальной природе пола, наиболее отчетливо отраженная в теории Платона и ее интерпретациями школой неоплатоников, возводит проблему противостояния и различия полов и ее решения из области символического мира языческой мифологии в область логически правильной чистой абстракции. Философская система платонизма перенимает идею о необходимости первоначального единства противоположностей, что отражается в теории двойственности Эроса. Важным элементом платоновского учения об андрогине является тема регресса. Различие полов неизбежно соответствует условию разорванного, конечного бытия. Здесь очевидна параллель с последующей библейской мифологемой грехопадения человека, влекущего за собой его изгнания из вечного бытия царства божьего.

Проблема пола, представленная у Платона теорией Эрота, была интерпретирована неоплатониками в контексте соотношения единого и множественного как базисных категорий мироустройства. Концепт Единого стал философским субстратом для христианского понимания Абсолюта. Тотальная самодостаточность Единого, с т.зр. метафизики пола, подразумевает под собой обоюдное присутствие полов без возможности демаркации. Эманлирующие сущности Плотина решают проблему перехода пола из трансцендентного единства к формализованному и структурному миру человека.

Концепция андрогинности как духовного состояния постижения божественной сущности в мистическом экстазе, проявляемом через силу Эроса, была воспринята христианской развивающейся системой. В сюжете о сотворении Евы из ребра Адама прослеживается мотив теории андрогинности. Адам может интерпретироваться как духовный андрогин. Смысл данного христианского мифа кроется в понимании природы человека как необходимо включающей в себя оба начала. Сама идея человека как образа и подобия Божьего предполагает его абсолютность.

Понимание сущности полов как пути к духовному андрогинату достигает апофеоза в Новом завете. Заключительным образом в данной интерпретации природы человека становится образ Христа. Смысл Иисуса как Богочеловека раскрывает истинный заряд христианства как религии любви.

*Л.О. Майданевич, магістр філософії, Київ  
Lmaydanevich@mail.ru*

## **СУТНІСТЬ МІСТИЧНОГО ТА ПСИХОДЕЛІЧНОГО ДОСВІДУ**

При аналізі містичного та психоделічного досвіду важливим залишається питання виокремлення вихідних думок в усвідомлені зв'язку їх з духовною природою людини. Специфіка філософського підходу до цього явища полягає у необхідності прояснення змісту характерних ознак становлення містичного та психоделічного досвіду в свідомості.

Актуальність розробки даної проблематики обумовлена відсутністю методології дослідження ознак становлення містичного та психоделічного досвіду в контексті, не психологічного, а саме філософсько-релігійного аналізу. Слід відмітити, що сьогодні вивчення містичного досвіду йде шляхом збирання фактів, їх вивчення й систематизації, узагальнення та розкриття окремих закономірностей до зв'язаної, логічно-стрункої системи наукових знань, які дозволяють пояснити вже відомі і передбачити нові.

Психоделічний досвід розкриє весь свій потенціал тільки в тому випадку, коли він буде свідомо опрацьований та інтегрований в буденне життя. Без рефлексії він всього лише чергове переживання уявного світу, який тягне за собою не контрольовану, саморуйнуючу динаміку психіки людини.

Досвід в повсякденному житті – процес формування людини, її виховання та освіти, на підставі чого кожна людина створює власну систему уявлень про світ та своє місце у ньому. Слід враховувати психологічні властивості людей, які набувають містичний та психоделічний досвід. Зокрема, вони різняться спрямованістю особистості до часу становлення містичного та психоделічного досвіду. На нашу думку, становлення містичного досвіду проходить в стані психологічних характеристик притаманних афекту – це екстаз, екзальтація. Для афекту, при становленні містичного досвіду, характерно, що під час нього зміщується ступінь самовладання, дії та вчинки здійснюються за особливою душевною логікою, а не за логікою розуму. Становлення же психоделічного досвіду проходить в психічному стані настрою, а саме: у ньому відбивається загальний емоційний тонус людини, що утримується більш-менш тривалий час.

Перше, що дозволяє розрізнити містичний та психоделічний досвід, є визначення базових психологічних структур. Містичний досвід має такі головні (базові) структурні елементи в світі психічних (духовних) явищ особистості: психічні процеси – вольові та пізнавальні; психічні властивості мають характер спрямованості; психічне утворення – це знання; психічний стан відповідає стану піднесеному. В свою чергу, психоделічний досвід має такі базові структурні елементи, що уможливають його для особи: психічні процеси мають більше емоційний вираз; психічні властивості вирізняються темпераментом; психічні утворення нагадують звички до переживань психічних збуджень; психічні стани – це скоріше мереживо з піднесеного та пригніченого станів під час дії психоактивних речовин.

В процесі отримання (пізнання) психоделічного досвіду особистість генерує в мисленні "нові" складні зв'язки і відношення між предметами, явищами та ілюзіями. Це стає можливим через увагу – активну спрямованість свідомості на ті чи інші предмети і явища, на окремі їхні властивості та якості під час виокремлення від решти. Тобто, можна прийти до висновку, що психоделіки, серед пізнавальних процесів людини, насамперед впливають (діють) на увагу, а вже потім на уяву, мову, мислення, пам'ять тощо. Отже, психоделічний досвід стає можливим за умови зміни, насамперед, інтенсивності пізнавального процесу – уваги в свідомості.

Для містичного досвіду, характерна насамперед зміна інтенсивності яви внаслідок зміни інтенсивності мовного вираження об'єктивного світу, у вигляді мови чи інших символів, та їхнє звукове відтворення. Прикладом мо-

жуть слугувати: вірші з Вед, які слугують молитвами, заклинаннями і чарівними формулами (мантри); "Ісусова Молитва" тощо.

Уява в психоделічному досвіді: за ступенем контролю – мимовільна; за змістом зображень – скоріше технічна; за ступенем новизни зображень, домінує відтворююча над творчою. Види уяви в містичному досвіді можна охарактеризувати за наступними критеріями: за ступенем контролю – довільна; за змістом зображення, як історична так і педагогічна; за ступенем новизни зображень – творча домінує над відтворюючою.

В містичному досвіді характеристика уваги змінюється також через нові можливості переключення уваги (гальмування та/або прискорення), але внаслідок не дії психоделіків (або не в їх домінанті в процесі пізнання), а внаслідок своєрідних комунікативних актів (мовної практики). Де тут під мовною практикою слід розуміти відображення мови культури.

Для психоделічного досвіду суттєво, що в межах інформаційного суспільства, з характерною для нього багатомірністю сфери мисленнєвої діяльності людини, яка доповнена поліспрямованістю його особистого життя (його активністю), особливе значення набуває властивість психоактивних речовин продукувати в свідомості ситуації "самотність – в – натовпі".

Цікаве дослідження з цього питання було проведено відомим релігієзнавцем М.Еліаде, котрий досліджував поєднання містичного та психоделічного досвіду в шамані, якому ставало підвладним здійснювати мандрівки до духів та проявляти майстерність в керуванні ними. Але цій майстерності передуює ініціація, яку супроводжує "шаманська хвороба".

Можна дійти висновку, що віра людини в містичному досвіді відіграє наряду з внутрішнім досвідом головну роль. Віра тут розуміється як відчуття безсмертного життя, відчуття Божества. Коли людина досягає цієї вершини, тоді "Я" перестає усвідомлювати себе і відчуває тільки спокій. Що не можна сказати про людину, яка володіє лише психоделічним досвідом. Тобто, в психоделічному досвіді ця духовна потенція людини, в момент його становлення, відсутня.

Доцільно також висунути припущення, що при досягненні індивідуальної міри психоделічного досвіду (відповідної кількості та якості), людина стає здатною його осмислювати. Поглиблюючи самоаналіз, здійснюючи роздуми над власним душевним станом, вона отримує містичний досвід. В такому випадку рефлексія є необхідною умовою.

Розглядаючи характерні ознаки становлення містичного та психоделічного досвіду також слід звернути увагу на вольову складову в цьому досвіді. З питання свободи волі ґрунтовне дослідження було проведено В.Віндельбандом в праці "Про свободу волі". Насамперед нас буде цікавити фази свободи волі: бажання, вибору та дії.

Підсумовуючи можна визначити, що містичний досвід умовно поділяється на три ступені: перший ступінь – це відмова від світу речей (дійсності); другий ступінь – це відмова від власного внутрішнього світу; і третій ступінь – це вихід свідомості за межі кінцевого (дійсності), перехід на межу злиття з нескінченним, досягнення стану принципової свідомості. В становленні же чистої форми психоделічного досвіду, таких ознак спостерігати не приходиться, там все має забарвлення егоцентризму, тілесних задовольень, обмеженості.

## **ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ НЕВЫРАЗИМОСТИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА**

Многие исследователи называют одной из характерных черт мистического опыта его невыразимость, при этом неизбежно встает вопрос о лежащем в ее основе состоянии сознания, которое может быть вызвано различными психологическими процессами, а именно: регрессией к неонатальной стадии недифференцированности или к внутриутробному состоянию, сознательным проявлением бессознательного единительного мышления, эмоциональной природой опыта, природой "объекта" опыта и ограниченными возможностями восприятия и выражения, отождествлением с трансцендентным "Наблюдающим Я", "событием чистого сознания", "бодрствующим состоянием без сознания" и т.д..

На наш взгляд, при решении данной проблемы необходимо принимать во внимание как существование нескольких видов невыразимости (например, относящейся к "объекту" опыта или к самим переживаниям, а также перформативного и дескриптивного аспектов невыразимости), так и неоднородность мистического опыта, т.е. различие в нем определенных типов и стадий (например, "экстравертивного" и "интровертивного" мистического опыта, а также "пиковых переживаний"). Сторонники контекстуального подхода полагают, что невыразимость не может быть его сущностной чертой: для них единственным способом исследования мистического опыта является мистический текст, а язык является ключом к пониманию этого текста [Katz S. *Mystical Speech and Mystical Meaning // Mysticism and language* / Ed. by S.T. Katz. – New York: Oxford University Press, 1992. – P. 4; Moore P. *Mysticism [further considerations] // Encyclopedia of Religion* / Ed. by L. Jones. – 2<sup>nd</sup> ed. – Vol. 9. – Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. – P. 6357]. Так, Питер Мур считает, что о радикальной невыразимости обычно говорят теологические и литургические тексты, не имеющие к мистическому опыту прямого отношения, в то время как поддающиеся верификации сообщения о мистическом опыте имеют в виду скорее эмоциональную, каузальную и дескриптивную невыразимости. При этом дескриптивная невыразимость характерна не для всего опыта, а только для некоторых его стадий, но это не значит, что о них вообще ничего нельзя сказать. Обусловлено это, по мнению Мура, тем фактом, что мистики пишут так, как будто между ними и не мистиками нет непреодолимой пропасти [Moore P. *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. by S. Katz. – New York: Oxford University Press, 1978. – P. 103-105].

Однако именно сам факт дескриптивной невыразимости не объясняется в рамках контекстуальной парадигмы. Тем не менее, при исследовании мистического опыта нельзя исключать из рассмотрения субъективный план переживаний и ощущений самого мистика, поскольку понимание причин невозможности вербализации некоторых стадий мистического опыта может



пролить свет на его природу. Критикуя контекстуальный подход, Р. Форман видит "сущность" мистического опыта в "событии чистого сознания", т.е. "бодствующего, но лишённого содержания (неинтенционального) сознания", в котором отсутствуют формы, образы и символы, с чем он и связывает присущую мистическому опыту невыразимость [Forman R.K.C. Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting // The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy / Ed. by R.K.C. Forman. – New York: Oxford University Press, 1990. – P. 8]. Однако сама концепция "чистого сознания" ("знания посредством тождественности") вызывает достаточное количество критики как со стороны философии сознания, так и со стороны когнитивной психологии, поскольку: 1) если в сознании нет никаких объектов, воспоминания о таком состоянии невозможно; 2) сознание по самой своей природе интенционально; 3) сознание является когнитивным процессом, а человек не может осознавать свой собственный когнитивный процесс; 4) сознание и самосознание являются взаимосвязанными процессами.

Тем не менее, многие мистики настаивают на том, что они достигают безобъектного состояния, в котором присутствует само сознание, а не бессознательное. Сложившаяся ситуация, на наш взгляд, обусловлена проблематичностью определения самого термина "сознание". Так, Илкка Пюсайнен полагает, что Форман ошибочно приравнивает сознательное и бодствующее состояния [Pyysiäinen I. How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. – Leiden; Boston: Brill, 2003. – P. 113-114]. Мы предлагаем опираться при исследовании мистического опыта на модель сознания, разработанную А. Дамасио, исключающую возможность ненаправленного на объекты сознания [Damasio A.R. The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness. – New York: Harcourt, 1999]. При этом в предложенной Пюсайненом концепции "бодствующего состояния без сознания" [Pyysiäinen I. How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. – Leiden; Boston: Brill, 2003. – P. 118-120.] мы видим один из наиболее вероятных выходов из сложившегося положения и адекватное объяснение психологических причин невербализуемости "пиковых моментов" интровертивного мистического опыта, безусловно, не редуцируя сам опыт только к этим процессам.

**А.В. Олексенко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\***

## **СЕКТИ І НЕТРАДИЦІЙНІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

Для розуміння процесів, що відбуваються в сучасному суспільстві, в тому числі і розповсюдження нетрадиційних релігійних рухів і сект, необхідно враховувати конкретний історичний контекст. У нашій країні, внаслідок особливостей розвитку радянського суспільства, попит на "релігійні альтернативи" придушувався протягом десятиліть. У 1970-ті і 1980-ті рр.

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Предко О.І.

він задовольнявся в рамках "релігійного чорного ринку", що швидко розширився починаючи з 1970-х рр. З цієї причини культове середовище розвивалося в основному у великих містах, центрах освіти, де були найбільше помітні досягнення радянської модернізації і куди атеїстична ідеологія проникла найглибше. Також не дивно, що від запропонованої ідеології стали швидше відмовлятися молоді і освічені люди, тобто ті, хто, з одного боку більше піддався впливу комуністичної ідеології, з іншого – був більш відкритим для будь-яких життєвих вражень. Виходить, що інтерес, який довго придушувався, зрештою став джерелом та рушійною силою надлишкового попиту на ринку альтернативної релігійності.

У сучасних українських умовах поширенню нетрадиційної релігійності сприяє глибока криза всіх сфер суспільно-політичного життя. Радикальні політичні та економічні зміни спричинили істотні зміни у різних галузях життя і діяльності громадян. Ускладнення і погіршення суспільних, життєвоважливих умов позбавили більшість населення колишньої стабільності життя, впевненості в завтрашньому дні. Радикальне реформування створило в сучасному суспільстві правове та духовно-моральне беззаконня і дало повну підставу сприймати період як непердбачуваний.

В результаті краху комуністичної ідеології суспільство позбулося твердої ідейно-моральної основи існування держави і особистості – розуміння єдності їх спільних інтересів, завдань і цілей. При цьому ще не сформувалась нова ідеологічна концепція розвитку суспільства, що відповідно відобрадається на ідейно-моральній атмосфері. Таким чином поширення нетрадиційної релігійності – це не що інше, як наслідок ідеологічного голоду, відсутність позитивних ідеалів, оптимальних перспектив розвитку людського суспільства. Засновники різноманітних релігійних новоутворень пропонують безліч нових ідей і концепцій виходу з глобальної кризи, що охопила людство, який стосується як окремої людини, так і суспільства в цілому. Але виходу не реального, а раціонально-містичного, ілюзорного, з апеляцією до таємничого начала прихованого в самій людині і в космосі. Такі духовні запити, як правило, з'являються в переломні етапи розвитку суспільства, коли під загрозою опиняються стабільність, звичний спосіб життя, майбутнє. У таких ситуаціях люди звертаються не до науки, її висновків та порад, а до різних варіантів "наукового богошукання". Таким чином, особливою умовою, що сприяє поширенню сект, слід вважати насичення духовної атмосфери суспільства ірраціоналізмом, містичним настроєм.

Сучасна ситуація у світі – це планетарна екологічна криза, що загрожує загибеллю людства. Загальна та локальна суспільно-політична нестабільність, постійні військові конфлікти загострюють сприйняття реальності як катастрофічної, посилюють релігійні почуття і настрої. Відтак формується особливий психологічний стан – потреба заспокоєння, стабільності, впевненості, у власних силах. Якщо Частина дорослого населення залишається вірно традиційним релігійним стереотипам, то молоді без достатніх знань і досвіду залишається наодинці з існуючими світовими і особистими проблемами і шукає їх вирішення в різних нетрадиційних релігіях. На відміну від традиційно-релігійного перенесення вирішення конфлікту в життя після смерті, секти де-

кларують віднайдення порятунку на землі. Цього можна досягти різноманітними способами самовдосконалення і самореалізації. Всезагальна і глибока суспільна криза створює соціально-психологічну основу для пошуку нового знання, нового підходу до розв'язання кризових ситуацій. Почуття страху, нервова напруга, глибокі душевні переживання – це основні психологічні складові того фундаменту на якому створюються нетрадиційні релігійні рухи і секти, які пропонують різноманітний спектр програм порятунку в цьому житті.

*Д.Є. Предко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

## **ОСОБЛИВОСТІ МОЛИТВИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ**

Ще святий Василій Великий підкреслював, що молитва – це звернення до Бога, яке має не тільки словесний характер, але й певну внутрішню налаштованість. Молитовний процес повинен бути безперервним.

Натомість святий Теофан Затворник молитву пов'язував з духовним життям, зазначаючи, "є молитва – живе дух, а немає молитви – немає і життя в душі".

Для Євагрія Понтійського молитва є шляхом до внутрішньої свободи. Людина, знаходячися у стані молитви, дистанціюється від щоденних турбот, дозволяє переглянути свої дії настільки, наскільки вони відповідають Богові.

Найбільш поширеними є такі визначення молитви, як "навернення", "бесіда", "спілкування", "діалог". Всі вони підкреслюють характеристику молитви як особистого та міжособистісного спілкування, а спрямованість молитви до Бога як до Особи висловлює унікальність цього спілкування.

Власне, адресатом молитви є Бог, до якого звернений акт молитви. В молитві відображена спрямованість свідомості того, хто молиться, в ній знаходяться інтенції, які відкривають можливість дії благодаті. В цьому сенсі молитва є вербалізація того, що невербалізується. В молитві, з одного боку, здійснюється зустріч з Божественною сутністю, з іншого – єднання. В Енциклопедії світових проблем і людських можливостей виокремлюються наступні особливості молитовного акту: молитва як шлях єднання з Богом і самореалізації, подолання межі між свідомим та несвідомим, спрямованість серця до повноти, досконалості і єдності з метою, рух у царину містичного, молитва як джерело сили, молитва як пояснення реальності, молитва як засіб збагачення.

Вказані ступені молитви зростають в залежності від того, як відбувається момент концентрації індивідуальності в максимально цілісну особистість. Акт молитви є шляхом людини до Бога, шляхом духовного прозріння. Цей шлях є нескінченним, постійно відкритим. До речі, для віруючої людини саме життя – це постійний стан молитви, який є процесуально незавершеним. Іntenціальна специфіка молитви тісно зв'язана з потенційною можливістю – надією, передчуттям бажаного. В цьому сенсі молитва є маніфестацією надії.

Молитовна практика у духівників настільки відточена, розвинута, що уможливується бачення Бога внутрішнім взором, слухання його своїм серцем. Цю божествену сутність можна бачити напруженням думки, тобто жива,

інтенсивна думка про Бога знаходить свій вираз. І чим яскравіше будуть ці репрезентативні образи, тим глибше вони закарбовуватимуться в свідомість людини, тим епохальніше впливатимуть на її вчинки.

Варто зазначити, що справжній діалог людини з Богом полягає не в передачі один одному інформації, а в руху назустріч один одному, завдяки якому створюється те саме "між", яке відкривається глядачу на відомій фресці Мікеланджело. Це не комунікація (інформаційний зв'язок), а певна форма безпосереднього духовного зв'язку.

Ю.Макселон вирізняв наступні типи молитв:

✓ Прохальні молитви, сутність яких полягає в тому, що людина відчуває певну нестачу в своєму житті, що лише підсилює екзистенційну напругу, інтенсифікує страх, посилює пошук надії.

✓ Молитва заступництва.

Молитва заступництва – це прохання за інших, що уможливорює здатність до емпатії. Така молитва об'єднує членів однієї громади, духовно згуртовує їх, привчає їх до відповідальності за долю інших.

✓ Молитва подяки впливає з потреби висловити вдячність за те, що людина, знаходячись у стані неспокою, врешті –решт відчуває внутрішню цілісність, одержала те, що бажала. Тому й вона молитовно звертається до того, хто допоміг їй, убезпечив її від внутрішнього дискомфорту.

✓ Молитва возлюблення– це найвищий вияв вдячності, який уможливорює духовне спілкування між людиною та Богом.

Проте форми вияву молитви бувають доволі різноманітні. Ще Д. Юм відзначав надзвичайну важливість уявлень в процесі закріплення віри, що, безперечно, впливає на екстатичний характер молитви. Адже те, що ми бачимо і відчуваємо, здається нам дійсним і не викликає сумніву. Іноді галюцинації як уявлення з такою силою оволодівають людиною, що досягають інтенсивності відчуття, проєктуються за межі свідомості і сприймаються за справжні речі. Часто-густо підчас молитви галюцинації нічим не відрізняються від справжніх відчуттів і віра у їх реальне значення буває настільки переконлива, що проти неї стають безсилі всі доведення розуму.

Під час молитовних зборів гіпнотичні техніки використовуються масово, без врахування можливих наслідків впливу на стан психічного здоров'я учасників релігійних зборів. У результаті такого не контролюваного використання може спостерігатися загострення ендогенних психічних розладів – поява продуктивної психопатологічної симптоматики у вигляді галюцинацій і марення.

Гіпнотичні техніки використовуються з метою зміни переконань учасників зборів. Під час гіпнозу знижується здатність людини, що перебуває в стані зміненої свідомості, до критичного осмислення дійсності. Після стану транс (постгіпнотичний стан) людина може здійснювати вчинки зумовлені постгіпнотичним навіюванням. При цьому відбувається модифікація поведінки.

Варто зазначити,що участь у молитовних зборах, де використовуються трансівні стани, сприяє формуванню різних форм психологічної залежності й підвищує гіпнобільність людини, послаблює її захисні психологічні механізми.

### **ГІПОТЕЗА ВИНИКНЕННЯ ТОТЕМІСТИЧНИХ ВІРУВАНЬ І РОЗВИТКУ РЕЛІГІЇ В ПРАЦІ "ТОТЕМ І ТАБУ" З. ФРЕЙДА**

Центральне значення для розуміння концепції релігії Фрейда має його праця "Тотем і табу", присвячена дослідженню психологічної природи первісних вірувань – анімізму, магії, аособливо тотемізму.

Фрейд звертав увагу на те, що дві головні заборони тотемізму – це заборони на вбивство тотемної тварини і екзогамія, тобто неможливість шлюбу з жінками свого племені. Ці заборони збігаються з двома злочинами царя Едіпа, який одружився на своїй матері і убив свого батька. Подібна тотожність двох основних складових едіпового комплексу, що часто є передумовою сучасних неврозів, дала Фрейді можливість передбачити, що приховані психологічні пружини первісної релігійності багато в чому схожі з тими процесами в психіці сучасної людини, які стали доступні дослідженню завдяки психоаналізу. Так, психологічний смисл первісних табу пов'язаний із страхом перед інцестом, амбівалентним ставленням до близьких; у анімізмі, магії закладено уявлення про всемогутність думки. Ядро книги складає гіпотеза виникнення системи тотемістичних вірувань і ритуалів, яка відома як гіпотеза "первісного батьковбивства".

Згідно з нею в первісному суспільстві, де найважливіше місце посідав наймогутніший самець, а його сини ставали одночасно і його наступниками, і його конкурентами, сформувалось подвійне ставлення до батька. Його боялися і ненавиділи, але ним водночас захоплювалися і наслідували його, прагнучи зайняти його місце. На думку Фрейда, "первісне батьковбивство" мало численні наслідки, які можна поділити на психологічні, соціальні і релігійні.

Психологічні наслідки були зумовлені тим, що вбивство батька стало для синів психічною травмою. Першим психологічним завданням, яке вимагало рішення, була переробка травмуючого спогаду, витіснення зі свідомої пам'яті рокової події разом з супутнім їй комплексом негативних емоцій. Проте, як це буває з невротиками, витіснення відбулось невдало, і витіснений образ надіслав до свідомості свого заступника, свій символ: тотемний звір став представником батька (цьому відповідає вірування, що тотемний звір – прадавній предок племені). Разом з ним повернулися проблеми амбівалентного ставлення, відчуття провини. Виникло наступне психологічне завдання: вмилювати ображеного батька. Брати оголосили неприпустимим вбивство батька (тепер – тотемного звіра) і наклали заборону на сексуальні контакти з жінками, що стали тепер вільними.

Тотем дозволяв дати вихід розкаянню, здійснити примирення з батьком. Тотемістична система була свого роду договором: батько обіцяв дітям захист, турботу і поблажливість, вони ж брали на себе зобов'язання піклуватися про його життя, тобто не повторювати того, що сталося одного разу.

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Конопот Л.Г.

Тотемістична трапеза – це своєрідний спогад про злочинне діяння, повторення його, відновлення триумфу над батьком, коли відпадають обмеження слухняності. Жорстокий пращур був, безумовно, зразком, якому заздрило і жадав наслідувати кожен з братів. У акті поїдання вони ототожнюються з батьком, кожен з них засвоює частиную силу.

Заборона на вбивство батька знайшла продовження в уявленні про святість спільної крові, що означало заборону братовбивства, а згодом переросло в загальну заповідь "не убий", підкріплену релігійним обґрунтуванням. Ще більшого значення набуло інше табу. Суперництво через жінок було основною причиною, що руйнувала солідарність общини і заважала братам виступати спільно. Тепер перешкода була усунена, тобто відкривалася можливість соціальної взаємодії і культурного розвитку.

Щоб внутрішня спонука (тобто несвідоме відчуття провини) залишалася в силі, провину слід було періодично поновлювати. Тому тотемістичні трапези грали не лише роль клапана для виходу агресивних тенденцій, але несли і важливу соціальну функцію: вони відтворювали злочин, а з ним і переживання співучасті в загальній провині.

Релігійні наслідки виявлялися в тому, що, на думку Фрейда, "всі наступні релігії були спробами вирішити ту ж проблему. Всі вони переслідували одну і ту ж мету – реакцію на велику подію, з якої почалася культура і яке відтоді не дає спокою людству". Виникнення тотемізму означало також і народження першої форми релігійних вірувань, подальший розвиток яких у всі часи супроводжувався двома початковими мотивами: амбівалентним відношенням сина до батька (агресивним і таким, що покаюся) і жертвопринесенням (тотемістичною трапезою).

Тотем, як вважав Фрейд, був першою формою заміни батька, а бог – пізнішою, в якій батько знову придбав свій людський образ. З часом озлоблення слабло, а туга за батькові зростала, і міг розвинутися ідеал, що містив всю повноту влади пращура і готовність йому підкорятися. Цьому сприяли і зміни в соціальній сфері, перш за все, затвердження патріархальних стосунків.

**Є.В. Хілько, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\***  
*Jenja\_Hilko@ukr.net*

### **РЕЛІГІЯ ЯК КОЛЕКТИВНИЙ НЕВРОЗ В ПРАЦЯХ З. ФРЕЙДА**

Засновник психоаналізу Зигмунд Фрейд вважав релігію природним феноменом, людським продуктом. Він пов'язував її походження з безпорадністю людей перед внутрішніми інстинктивними силами, вбачав у ній арсенал уявлень, які породжені потребою легше здолати людську безпомічність. Боги, зазначав учений, виконують своє триєдине завдання: нейтралізують жах перед природою, примиряють із грізним фатумом, що постає передусім в образі смерті, й винагороджують за страждання і поневір'яння, які випадають на долю людини.

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Конотоп Л.Г.

Він уподібнював індивідуальну релігійність персональному неврозу, а релігію – універсальному колективному неврозу. Він розглядав її як засіб захисту людини і суспільства від агресивних природних інстинктів. За Фрейдом, релігія виконує три функції:

- ✓ задовольняє допитливість людини, дає пояснення походження і розвитку світу;
- ✓ зменшує страх людей перед загрозами і мінливостями життя, вселяє впевненість у добрих наслідках, утішає у разі незгод і негараздів;
- ✓ проголошує заборони та обмеження.

У основі фрейдівської теорії неврозу лежить так звана динамічна модель психіки, тобто уявлення про психічний процес як боротьбу різнонапрямлених сил (свідомості і несвідомого), яке створює постійну напругу. Саме це напруга, перевищуючи допустиму норму, веде до порушень в роботі психічного механізму.

Віруюча людина, за Фрейда, так само, як і невротик, існує в світі, де важливою є лише релігійна оцінка. Реальний світ і його взаємозв'язки, що раціонально виявляються, є вагомими лише доти, доки не вступають в протиріччя із взаємозв'язками, що відносяться до віри. Істини віровчення, які, безумовно, утворюють для віруючого "предмет афектної вистави", накладають свій відбиток на картину світу, задають алгоритм для формування оцінок, мають вирішальне значення для поведінки індивіда. Проте цим схожість релігії з неврозом зовсім не вичерпується. Релігійність має ті ж джерела, що і невроз: її образи і ідеї є вмістом допущених в свідомість символів, що заміщають деякий первинний несвідомий вміст, доступу якого в свідомість перешкоджають сили опору. Приховуваний символами несвідомий вміст пов'язаний з еротичними потягами, інфантильною сексуальністю і едіповим комплексом, з фрустрованою потребою в любові і травмуючим досвідом (що спричинений конкретною подією), зв'язаним з цією фрустрацією. В основі релігійної віри лежить дія тих самих психічних механізмів, які ведуть до утворення неврозу, а саме: витіснення об'єктів, що завдають травми, опір їх проникненню в свідомість; заміщення витісненого вмісту символічним; перенесення на нього емоцій і значень, які були пов'язані з вихідним вмістом; формування симптомів, тобто форм релігійної поведінки, наприклад, культових дій, які одночасно і дають вираження негативному емоційному переживанню, і забезпечують часткове, ілюзорне задоволення незадоволених потягів. Врешті решт релігійність ідентична неврозу за своїми результатами: деградація принципу реальності, відмова від раціональних думок і оцінок, переважання афектної оцінки, відхід від зовнішнього світу, формування фантастичної дійсності, зростання значущості внутрішніх переживань, схильність до невротичних (раціонально не мотивованих) заборон і нав'язливих (що має не практичний, а символічний сенс) дій.

Проте є одна важлива обставина, яка відрізняє релігію від неврозу: це її соціальний, колективний характер. Якщо невроз веде до ізоляції індивіда і руйнування його соціальних зв'язків, то релігія, навпаки, є потужним імпульсом і гарантом інтеграції в суспільстві. Перешкоджаючи раціональному осво-

енню природного світу, вона в той же час утворює базис для взаємодії зі світом соціальним. Пояснюється це тим, що іменованій релігією невроз має колективний характер, який виявляється двоюко: і в тому, що релігійні уявлення поділяються великими групами людей, і в тому, що травма є деякою реальністю, до якої відносяться ті ж самі групи. У праці "Майбутнє однієї ілюзії" Фрейд залучає до розгляду мало не весь спектр обставин, що травмують індивідуальний і колективний нарцисизм, традиційно поділяючи їх на владу сил природи (катастрофи, хвороби, неминучість смерті і так далі) і недосконалість культури (необхідність тяжкої праці, неминучі в суспільстві обмеження інстинктивних потягів, соціальна несправедливість і т.п.).

У Фрейда є також інша відповідь на питання про травмуючі обставини релігійного неврозу, і вона являє собою, безперечно, оригінальність і специфіку фрейдизму. Це гіпотеза нібито "первісного батьковбивства", що зберігалася в пам'яті багатьох поколінь впродовж тисячоліть.

*С.М. Шкапа, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

## **РЕЛІГІЙНИЙ ФАНАТИЗМ ЯК ІДЕОЛОГІЧНА ОСНОВА ЕКСТРЕМІЗМУ ТА ТЕРОРИЗМУ**

Релігія в сучасному світі відіграє роль невід'ємного та активного компоненту більшості соціально-політичних подій, тому майже всі соціально-політичні загострення та конфлікти на своєму ґрунті мають різні віросповідання та витікаючі з них релігійні непорозуміння. Адже переважна більшість населення земної кулі – віруючі, наприклад, у світі тільки мусульман нараховується майже 850 млн. чоловік, і тому не рахуватися з релігією, а тим більше з релігійним фанатизмом, у його різних модифікаціях і трансформаціях просто неможливо.

Релігійний фанатизм – пристрашний вираз нетерплячості сповідання певних вірувань, які за своєю суттю мають суб'єктивний характер, відрізняються щирим переконанням в абсолютній істиності принципів тієї чи іншої релігії, стійкою вірністю та здатністю пожертвувати власним життям та життям інших заради вірувань. Релігійно-фанатичні прояви можуть мати місце в будь якій релігії або конфесії.

У сучасних умовах проблема релігійного фанатизму набула особливої актуальності не тільки тому, що даний феномен характеризується деструктивною спрямованістю. Досягнення сучасної цивілізації та обумовлений ними феномен соціальної відчуженості особистості сприяють формуванню соціально активного і мобільного релігійного фанатика, чиї соціально-політичні настрої реалізуються вже не стільки у формі традиційного релігійного очікування, скільки в прагненні власними деструктивними зусиллями перетворити соціальне середовище. Підвищена небезпека релігійного фанатизму полягає в тому, що він може бути використаний як фактор маніпуляції свідомістю і поведінкою віруючих.

Придивляючись до релігійного фанатизму, ми можемо виділити наступні характерні його особливості: крайня нетерпимість до інакомислення, до всіх



інаковіруючих, і, особливо, до невіруючих; проповідь своєї винятковості та зверхності над оточуючими; переконаність у володінні "Богом об'явленою" істиною, яка в цьому сенсі об'єднує; дуже різкі, чіткі групові межі, вони не розмиті, так що добре видно, де свої, а де чужі; обраність членів релігійної фанатичної спільноти, розуміння себе як еліти; наявність харизматичних авторитарних лідерів; наявність директивних, жорстких вимог до поведінки членів фанатичної спільноти; чітке розрізнення добра і зла і розгляд всіх подій в розмежуванні між Богом і дияволом, світлом і темрявою; демонізація своїх опонентів; ксенофобія, боязнь всього чужого, вибірковість фанатиків щодо своєї традиції та сучасності (що приймати, а що відкидати).

Незважаючи на різноманіття чинників породжуючих тероризм та екстремізм, вони мають загальну психологічну та ідеологічну основу в фанатизмі, зокрема в релігійному фанатизмі. Релігійний екстремізм слід розглядати як крайню форму релігійного фанатизму. Суть будь-якого екстремізму, в тому числі і релігійного, – в застосуванні насильства до інакомислячих. Релігійний екстремізм – це як раз прихильність до крайніх поглядів та заходів в бажанні перебудови світу відповідно до релігійної фанатичної ідеології. Релігійний фанатизм перетворюється на екстремізм тоді, коли немає ніяких інших "утримуючих" форм ідентифікації: національних, громадянських, родових, майнових, кланових, корпоративних. "Чиста релігійність" (катарство) вимагає очищення зовнішнього світу, так народжується релігійний екстремізм. Його релігійний нерв – у зверненні не всередину, а назовні. Його мета – не внутрішнє перетворення особистості (це виявляється вторинним), а зовнішнє перетворення світу. Але в цій спрямованості релігійний екстремізм ще не переходить у форму відкритого насильства. Заклик до насильства і насильство – все-таки різні речі. Однак саме релігійний екстремізм стає останньою сходинкою до тероризму.

Для вирішення проблеми профілактики і боротьби з релігійним екстремізмом і тероризмом, забезпечення процесу оздоровлення соціально-політичної обстановки в суспільстві необхідно використовувати адекватні засоби психологічного і ідеологічного впливу на носіїв подібних ідей. У засобах масової інформації, мечетях і церквах, школах і вищих навчальних закладах необхідно розкривати антигуманістичну природу релігійного фанатизму та екстремізму, вести роз'яснювальну роботу серед віруючих, пояснюючи і доводячи утопічність та деструктивність фанатичної ідеології та практики, пропагувати гуманістичну ідеологію і гуманістичні цінності.

*О.В. Яригіна, здобувач, КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**

## **ПСИХОЛОГІЧНИЙ ВПЛИВ НА ОСОБИСТІТЬ ЯК ОСНОВА ДІЯЛЬНОСТІ НОВІТНІХ ЦЕРКОВ**

В наш час психологічний вплив застосовується в багатьох сферах людського життя. Найбільш популярні сфери це реклама, презентації товарів та

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Серeda Г.В.

послуг, виховання дітей та багато іншого. Але однією з найбільших сфер впливу на людину є психологічний вплив релігійних культур.

Люди піддаються впливу найбільше, коли в них немає часу щоб замислитися про свої дії, але при цьому є деякі стимули, що приводять в дію стереотипну поведінку. Використати цей принцип при проведенні яких-небудь заходів можна завдяки швидкому темпу. Наприклад презентація чого-небудь зобов'язує нас, як правило, за невеликий період часу надати великий набір інформації й подій. Якщо правильно все організувати, то із проблеми ця обставина може перетворитися в одну з основних переваг. Між діями не повинно бути великих пауз, все повинне бути динамічно й захоплює, але головне не переборщити, щоб у людей не виникло відчуття, що їх навмисно дурять, тому що в цьому випадку людина включить свої системи захисту й стане недоступною.

Саме такий вплив і застосовується прихильниками різних новітніх релігійних течій для залучення та утримання ново залучених. Тобто людина, потрапивши до новоствореної церкви стикається з тим, що до неї застосовуються спеціальні психологічні прийоми, котрі подавляють волю людини, контролюють її поведінку, думки, почуття. Людина перетворюється на раба, на особистість котра зруйнована як фізично так і психологічно. Членами новітніх течій як правило стають люди з неврівноваженою психікою.

Існує багато прикладів психологічного впливу, кожен з яких має свої цілі і задачі. Можна навести лише деякі приклади такого впливу:

1. Переконавання. Свідомий аргументований вплив на іншу людину або групу людей, що має своєю метою зміну поглядів, відносин, намірів або рішення.

2. Самопросування. Оголошення своїх цілей і пред'явлення своєї компетентності й кваліфікації для того, щоб бути оціненими по достоїнству й завдяки цьому одержати переваги в ситуації вибору іншими, призначенні на посаду й ін.

3. Формування прихильності. Привернення до себе мимовільної уваги адресата шляхом прояву ініціатором власної незвичайності й привабливості, висловлення сприятливих суджень про адресата, наслідування йому або надання йому послуги.

4. Прохання. Звертання до адресата із закликом задовольнити потреби або бажання ініціатора впливу.

5. Примус. Погроза застосування ініціатором своїх контролюючих можливостей для того, щоб домогтися від адресата необхідного поводження. Контролюючі можливості – це повноваження в позбавленні адресата яких-небудь благ або в зміні умов його життя й роботи. У найбільш грубих формах примус можуть використовуватися погрози фізичної розправи. Суб'єктивний примус переживається як тиск: ініціатором – як власний тиск, адресатом – як тиск із боку ініціатора або "обставин".

6. Деструктивна критика. Висловлення зневажливих або образливих суджень про особистість людини або грубий агресивний осуд, ганебне осміювання його дій і вчинків. Руйнівність такої критики – в тім, що вона не дозволяє людині "зберегти обличчя", відволікає його сили на боротьбу з виниклими негативними емоціями, віднімає в нього віру в себе.

7. Маніпуляція. Приховане спонукання адресата до переживання певних станів, прийняттю рішень і або виконанню дій, необхідних для досягнення ініціатором своїх власних цілей.

Людина потрапивши до новітньої церкви завжди знаходиться під чисюсю увагою, ні на хвилину не залишаючись сам на сам зі своїми думками. Якщо проаналізувати результати впливу, то можна з впевненістю казати про соціальну дезадаптацію, зміну системи цінностей, зміну особистості. Система ціннісних орієнтацій особистості складає основу її відносин до навколишнього світу, до інших людей, до самої себе, основу життєвої концепції.

Людина з її психікою і сприйняттям світу є рухомою системою. І тому, в наслідок рухливості психіки, і того, що найбільший вплив на людину має інша людина, виникає можливість за певних обставин, в короткий термін змінювати структуру цінностей людини. Отже єдиний спосіб людини вижити – це покластися на соціальну реальність, котра створена самими людьми.

Наведені приклади показують, що інтерес до досліджень маніпуляції, виявлений останнім часом невиправдано звужує область дослідження проблем, пов'язаних із психологічним впливом. У той же час, неможливо заперечувати, що широке використання методів психологічного впливу для залучення членів новітніх релігійних течій у наш час є дійсно серйозною проблемою для суспільства й вимагає дослідження й розробки способів протидії впливу.

## **Підсекція "ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"**

*Я.С. Баранько, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

### **СТРУКТУРНІ ЕЛЕМЕНТИ СИСТЕМИ КАНОНІЧНОГО ПРАВА**

Нова система канонічного права, створена в XI-XII ст., охоплювала тільки такі види правових відносин, що підпадали під юрисдикцію церкви як корпоративного правового утворення. Інші правові відносини підпадали під відповідні юрисдикції різних світських держав, що перекривають одна одну, включаючи королівства, феодалні домени, самостійні міста. Кожна людина в західному християнському світі жила під керуванням і канонічного права, і однієї або і більше світських систем. Плюралізм правових систем усередині загального правового порядку був істотною рисою структури кожної з них.

Так як ні одна з співіснуючих правових систем не претендувала на всеохоплюваність і абсолютну компетенцію, кожній доводилось розробляти свої власні конституційні критерії для визначення місцезнаходження і обмеження суверенітету, розподілення урядових повноважень усередині такого суверенітету, визначення основних прав і обов'язків членів. В системі канонічного права ці конституційні критерії були сформульовані головним чином в понят-

тях корпоративного права, включаючи право корпоративної юрисдикції над певними класами осіб і категоріями справ.

Із системи церковного канонічного права поступово виділялись порівняно зв'язні зведення матеріальних норм, що відносяться і до інших областей права. Так, із юрисдикції церкви над таїнствами поступово сформувалась сукупність норм права, що відносяться до шлюбу і сім'ї; із юрисдикції церкви над заповідями – до спадщини; із юрисдикції церкви над бенефіціями – сукупність права, що відноситься до власності і юрисдикції церкви над клятвами сформувалась сукупність права, що відноситься до договорів; із юрисдикції церкви над гріхами – сукупність права, що відноситься до злочинів і деліктів. В зв'язку з цими п'ятьма типами юрисдикцій сформувалося і зведення норм судового процесу. Всі ці зведення норм права не були концептуалізовані так, як це сталося з самостійними галузями права в наступні піки. Каноністи XII-XIII ст. не робили спроб організувати кожну з цих галузей права – власності, договорів, кримінального і т.п. – як самодостатній набір норм, що витікають із різних принципів і доктрин, які в свою чергу, витікали б із загальної теорії власності, "пальної теорії договору, загальної теорії злочину і покарання і так далі. Канонічне право XII-XIII ст. було менш відвертеним, менш "логічним". Його категорії вирости із юрисдикції церковних судів, а не з розумових міркувань вчених-юристів. Як і англійське королівське право, що розвивалося в той же період, канонічне право систематизувалося на основі процедури, ніж матеріальних норм. Однак, після Граціана канонічне право, на відміну від англійського королівського права, стало і університетською дисципліною. Викладачі несли норми, принципи і теорії конкретних справ в класи і там збирали, аналізували, узгоджували їх в своїх трактатах. Таким шляхом і виникли підсистеми права, хоча тоді вони не мали набутої пізніше високої автономності і доктринальної послідовності.

***А.М. Басаурі Зюзіна, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ**  
many\_basauri@ukr.net*

## **СТАВЛЕННЯ ПРИХИЛЬНИКІВ ОРТОДОКСАЛЬНОГО ІУДАЇЗМУ ДО СВІТСЬКОЇ ОСВІТИ**

Ортодоксальний іудаїзм – це загальна назва різних течій та напрямків в іудаїзмі, які вважають себе прямими нащадками традиційного іудаїзму та всієї історичної іудейської традиції в тому вигляді, в якому вони склалися в Середні віки. Прихильники ортодоксального іудаїзму вважають, що, не дивлячись на соціально-політичні та економічні зміни в країнах проживання іудейських громад, непорушною основою іудаїзму залишаються закони Галахи, сформульовані в Талмуді та Шульхан Арусі. В якості позначення особливого релігійного напрямку термін "ортодоксальний іудаїзм" з'явився лише в першій половині XIX ст., коли під впливом прогресивних ідей XVIII ст. та в результаті Великої Французької революції почалися процеси секуляризації життя євреїв Європи.

Мислителі Гаскали (єврейського просвітництва) особливо наголошували на необхідності реформувати єврейську традиційну систему освіти. Нафталі Герц Весселі у праці "Слова миру та правди" (1782) говорить, що молодь потрібно навчати двом типам занять: 1) тورات га-адам ("людське знання", до якого відносяться етикет, історію, географію, астрономію та інші науки, які людина може вивчити за допомоги чуттєвого сприйняття та розуму) та 2) тورات га-шем ("божественне знання", тобто Тора). "Людське знання" передусе за часом божественним законам, тому спочатку треба вивчити світські науки, а потім переходити до вивчення Тори. "Той, хто не має "людського знання", навіть якщо він вивчив закони та вчення Бога та живе відповідно до них, не приносить задоволення іншим – з двох причин. По-перше... Він буде постійно помилятися стосовно прийнятих у суспільстві манер, його розмірковування про світські справи не будуть узгоджуватися з розумом, а його дії виявляться більш ніж даремними, бо не принесуть жодної користі іншим людям. По-друге... той, хто не знає законів Бога, але оволодів "людським знанням", хоча мудреці Ізраїлю і не матимуть користі з його успіхів у вивченні Тори, сам принесе користь решті людства. В той час як той, хто не оволодів "людським знанням", навіть якщо він знає закони Бога, не принесе радощів ані мудрецам свого народу, ані решті людства" [Євреї в сучасному світі. Історія євреїв в Новое і Новейшее время: Антология документов / Сост. П. Мендес-Флор, Й. Рейнхарц. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2003. – Т. 1. – С. 141].

Реакція на такі висловлювання серед традиційного єврейства була неоднозначною: більшість рабинських авторитетів заборони читати працю Весселі та категорично заперечили його ідеї, але інша група євреїв, на чолі якої стояв рабі Шимшон Рафаель Гірш, розуміла важливість світської освіти. Гірш вважав, що іудаїзм вимагає застосовувати ідеї викладені в Торі до всіх аспектів людського існування, включаючи й світське суспільство. "...Вона [Тора] охоплює всі без винятку сторони людської діяльності. Тому вивчення Тори є найвищим моральним обов'язком. Проникнення у смисл заповідей є метою духовної освіти єврея. Для цього Всевишній наділив його всіма необхідними здібностями до наукового мислення. Але досягти духовної досконалості можна лише, виконуючи всі моральні приписи Тори" [Гірш Ш.-Р. Жизнь по Торе / Пер. с ивр. Э. Ратнера; ред. И. Городецкий. – Иерусалим: Амана, 1990. – С. 82]. Його погляди отримали назву "Тора ім дерех ерец" (Тора та шлях країни). Наполягаючи на строгому дотриманні єврейського закону, він вважав, що євреї повинні намагатися інтегруватися та впливати на сучасний світ, та заохочував вивчення світських наук, якщо вони не протирічать Торі.

Хоча протидія ортодоксальних єврейських кіл була достатньо сильною, одна з найбільших змін, яку принесла із собою Гаскала, була зміна освіти. Маскілім намагалися змістити Талмуд з центральної позиції в єврейській освіті. Вони включали єврейські дисципліни в свої навчальні плани, але робили акцент на світському знанні, сучасних мовах та практичному засвоєнні трудових професій, щоб полегшити євреям шлях до інтеграції в навколишнє суспільство. Вони також заохочували вивчення єврейської історії та давнього івриту як засіб пробудження національної свідомості. Перша школа заснова-

на на принципах Гаскала була відкрита у Берліні у 1778 р. Гаскала також змінила ставлення до навчання дівчаток. До того часу дівчини з заможних родин навчалися вдома з приватними вчителями. В кінці XVIII ст. маскілім заснували школи для бідних дівчат в Брацлаві, Дессау, Кьонінберзі та Гамбурзі. В їхні навчальні плани входили іврит, німецька мова, основи релігії та етики, молитви та арифметика, іноді навчали їдишу, рукоділля, мистецтву та співам. Оскільки не існувало єврейських середніх шкіл, ті, хто бажав продовжити навчання, мусили йти до неєврейських вищих навчальних закладів, що сприяло швидкій секуляризації та асиміляції єврейства.

Сучасне ставлення прихильників ортодоксального іудаїзму до світської освіти також є неоднозначним, оскільки в самому ортодоксальному іудаїзмі існує декілька напрямів: сучасний ортодоксальний іудаїзм та ультра-ортодоксальний іудаїзм. Сучасний ортодоксальний іудаїзм вважає Галаху обов'язковою для виконання, але наголошує на необхідності взаємодії із сучасним навколишнім суспільством. На їхню думку ортодоксальний іудаїзм може збагатитися за рахунок взаємодії із сучасністю, оскільки сучасне суспільство створює умови для продуктивної реалізації потенціалу своїх членів, які всі займаються Божественною справою трансформації світу задля поліпшення становища людства. Харедім навпаки закликають до відокремлення від неєврейської культури, хоча не від неєврейського суспільства взагалі. Наприклад, займатися комерційною діяльністю для матеріального забезпечення життя не забороняється, але євреї мають стикатися із світським оточенням якомога менше. Основний акцент залишається на вивченні Тори всіма членами єврейської громади. Що ж стосується отримання необхідної освіти для професійної діяльності, то навчання в світських вищих навчальних закладах розглядається представниками ультра-ортодоксального іудаїзму як необхідність, але не самоцінність. Академічний інтерес треба спрямовувати на релігійну освіту, яку можна отримати в єшиві. І хлопчики, і дівчата повинні відвідувати школу та за бажанням можуть продовжити вивчення Тори з 13-18 років. Деякі хлопці залишаються в єшиві до одруження, а деякі продовжують навчання в колелі (інститут вивчення Тори для заміжніх чоловіків) багато років після одруження. Але навіть ті, хто не відвідує колель, вивчають Тору кожний день.

*А.С. Берестова, студ., ДУІШ, Донецьк\**

## **ВПЛИВ РЕЛІГІЇ НА ПІЗНАВАЛЬНИЙ ПРОЦЕС ЛЮДИНИ**

Тема впливу релігійного світогляду на різні сфери життєдіяльності досить актуальна. Релігія впливає на психічні, емоційні аспекти життя людини, його світосприйняття й, зокрема, на його пізнавальну діяльність. У житті сучасної людини присутні уявлення з ранніх форм релігій. Наприклад, не рідко можна зустріти збережений щасливий квиток у кишені, особливу ручку, з якою хазяїн не розлучається ніколи. Це прояви фетишизму. Магія проявляється у во-

---

\* Рецензент – канд. іст. наук, доц. Фесенко А.М.

рожінні, у вірі в можливість вплинути на фізичний чи духовний стан людини через слова, виконання спеціальних дій, чи використання надприродних здібностей. Також зустрічається анімізм, аніматизм, тотемізм і інші. Велика роль прикмет і забобонів, що іноді навіть людина, що не відносить себе до якої-небудь релігії, дотримується їх. Людина релігійна, а саме ідентифікуюча себе як прихильника тієї або іншої релігії більш піддається такого роду впливу.

Релігія є історичною формою світогляду. Духовно-практичне пізнання світу відбувається через його поділ на священне і повсякденне, іншими словами – сакральне і профане. Це перше уявлення моделі світу, що відкривається віруючій людині. Людина продовжує сприймати релігійні догмати, формулює свій світогляд, шляхом отримання знань про надприродне.

В основі сприйняття лежать відчуття, поєднуючи їх у групу й формуючи цілісний образ, ми осмислюємо, розуміємо його, залучаючи при цьому так само минулий досвід, діяльність пам'яті й мислення. Сприйняття – це відбиття в корі головного мозку предметів і явищ, що діють на аналізатори людини. Найчастіше в житті людина керується саме такими уявленнями, закладеними певною релігійною позицією.

Незважаючи на досягнення сучасної науки, людина користується тими уявленнями про пристрій і функціональність світу, що взяті з релігійних міфів. Це визначає модель поведінки й стереотипи мислення індивіда. Наприклад, одержуючи інформацію про ту або іншу подію, люди інтерпретують її по-своєму, тому вона відображається у свідомості не достовірно. Найчастіше наші внутрішні уявлення не відповідають дійсності. Людина сприймає, бачить і пам'ятає, дуже часто саме те, що відповідає її поглядам. Таким чином, інформація проходить як би через фільтр цих уявлень, переконань, інтересів, схильностей. Виходячи тієї або іншої позиції, людина може прикрасити або викинути з пам'яті (забути) те, що вносить у його звичну картину світу або в його сформовані стереотипи дисонанс. Це виражається у вибірковості сприйняття, переважного виділення об'єктів.

Способом релігійного пізнання є віра. Завдяки вірі людина прагне до бога, прилучитися до істини, до світу трансцендентного, ідеальному й високого, у якійсь мірі намагаючись пізнати його. Однак не варто забувати, що вчення багатьох релігій спочатку прагне зупинити бажання людини пізнати світ, послаючись на те, що людині просто не доступно це для його почуттів і розуму, або, навіть, згубно для майбутнього її душі. Однак через ріст авторитету науки і її досягнень доводиться спрямовувати матеріальне пізнання світу людиною в інший напрямок. А саме, через пізнання матеріальних речей, створених богом, людина може відчуті всю могутність, досконалість, премудрість Бога-творця. Це можна здійснювати як через спроби спілкування з богом (або будь-якою формою надприродного), містичну або релігійну медитацію, аскетизм, херезьком відкриття (священні книги).

Будучи прихильником тієї або іншої релігії, людина як суб'єкт є частиною певної групи людей – колективу. Колектив впливає на людину й відбувається так зване "огруповування" мислення. Це потрібно для того щоб розуміти світ, пізнавати його і жити в ньому. Релігія створює цінності, відповіді на перелік

питань – наприклад, походження світу, життя, людини і його свідомості або практичні відповіді, як знаходити в тій або іншій ситуації вихід. Це відповіді "без которых просто неясно зачем жить", як говорив М.О. Бердяєв. Відповіді, які віруючий знаходить у священних писаннях, релігійних вченнях або установках даних духовним наставником. Вони є духовними орієнтирами, основами моральності, поведінки й осмислення дійсності.

Отже, релігія відіграє не останню роль при пізнавальному процесі людини. Вона формує критерії вибірковості сприйняття. Впливає на певні установки мислення, стереотипності й поведінку людини при пізнанні навколишнього світу. Впливаючи на психологічні аспекти життя індивідуума, релігія тим самим координує поведінку людини в різних ситуаціях. Спрямовує увагу людини і підтримує її концентрацію на відповідних релігійних подіях чи явищах, стійкість в залежності їх важливості. Релігійні уявлення мають вплив на головні процеси пам'яті: запам'ятовування, зберігання, забування і відтворення. Стереотипи, сформовані релігійними установками, впливають на критичність і самостійність мислення людини.

*А.М. Вальчук, канд. філос. наук, доц., ХУУП, Хмельницький  
anatoly2408@i.ua*

## **ПРАКТИЧНИЙ ІММОРТИЗМ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКІЙ ДУМЦІ ХІ СТОЛІТТЯ НА ПРИКЛАДІ ЖИТТЯ ФЕОДОСІЯ ПЕЧЕРСЬКОГО**

В давньоукраїнській думці побутуючі релігійні та філософські ідеї мали тісний зв'язок з реальним повсякденним життям людей. Християнство, на думку новонавернених, розкрило сутність життя людини, дарувало їй спасіння після смерті. Як наслідок таких змін обов'язково виникає новий образ достойного життя. Першими пропагандистами і творцями нового світогляду були люди тісно пов'язані з церквою.

Вже на початку історії нашого народу, в давні часи пройшов розподіл в суспільстві на верстви, що розрізнялись своїм ставленням до релігії. Поділ на мирян і духовенство багато в чому зумовив специфічне ставлення цих верств до ряду фундаментальних проблем людського існування. Особливо слід відмітити ідеї та творчість представників чернецтва, зокрема його певну двоякість у ставленні до оточуючого його світу. Чернецтво виконувало дві функції, які були різнонаправлені, але не перебували в антагоністичному стані одна відносно іншої. Чернецтво допомагало відійти від світу суєтного, увійти в стан індивідуального імортизму, але одночасно і впливало на цей світ з метою його зміни в кращу сторону. Про таку двонаправленість монашества наголошує М. Попович. Він виділяє в чернечому житті тогочасної Русі дві традиції, що були започатковані Антонієм і Феодосієм Печерським. Коли Антоній стверджує моральність та духовність християнства, відрікаючись від земного життя, то Феодосій обертає чернечий спосіб життя на спосіб активного впливу на повсякденне існування грішного земного світу [Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1999. – С. 82].



Преподобний Феодосій залишив повчання як до монахів, так і до мирян. Бути монахом – це особливий дар від Бога, ось про що нагадує Феодосій. "Що ж доброго ми сотворили Господу, що він нас вибрав і вивів нас від малотривалого життя цього" [*Феодосий Печерский*. Слово святого Феодосія на часах о терпении и о любви (в среду 3-й недели поста) // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. / Сост., авт. текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. – М., 1990. – С. 155]. В подяку за таку благодать від Бога потрібно вести добротне та достойне життя монаха і за це дано буде царство небесне після смерті.

Яскравим прикладом впливу проблеми безсмертя на вибір стилю людського життя на початку християнського етапу киеворуської історії може бути "Житіє Феодосія Печерського". Після смерті Феодосій Печерський став символом істинно християнського способу життя. Автор цього житія Нестор закликає до наслідування життєвого подвигу Феодосія. "Так і ми, браття, станемо ревнителами і наслідувачами життя преподобного Феодосія та учнів його..." [Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Под. ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М., 1978. – С. 309]. Сам твір є цікавим для дослідження імпортних проблем в духовності того періоду нашої історії через намагання Нестора показати пріоритетність посмертного існування перед земним життям.

Головне завдання свого земного існування Феодосій вбачав у спасінні після смерті. Для цього потрібно вирішити, який спосіб життя необхідно вибрати. І про цей вибір красномовно говорить в житії. Іноцтво Феодосія автор трактує як особливий стан людини. Феодосій ніби одночасно перебуває в двох світах: реально він живе земним існуванням, але завдяки монашеству та своїм духовним подвигам, завдяки відкиданню мирських благ, також живе імпортним небесним, ангельським життям. "Преподобний же отець наш, воістинно земний ангел и небесний чоловік..." [Там же. – С. 332]. Ведучи такий образ життя, Феодосій намагався інших монахів настановити на нього. Всі свої думки та всі надії Феодосій, говорить автор, звертав тільки до божественного начала, не думаючи про земне, скороминуще життя.

Таке ж відношення, як до монахів, проявляв Феодосій і до мирян. Про його участь у житті людей, проповідання їм своїх ідей згадується і в "Повісті врем'яних літ". "Ще за життя Феодосія, коли він був ігуменом і порядкував стадом чорноризців, дорученим йому від Бога, не тільки ними одними, але й мирськими опікувався душами, як би їм спастися, а найбільше про синів своїх духовних, утішав і напучував тих, що приходили до нього, а до других сам приходив до них додому і благословення їм давав" [Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. – К.: Рад. письменник, 1990. – С. 324-325].

Навіть більш радикально говорить автор "Житія" про очікування смерті. "І ось настав кінець життя його, і вже наперед взнав він день, коли відійде до Бога і настане час заспокоєння його, тому, що смерть – упокоєння для праведника" [Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена печерского. // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI –

начало XII века / Под. ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева. – М., 1978. – С. 384]. Коли ж прийшов смертний час, то Феодосій, який був вже дуже хворий, "зовсім обезсилений, ліг на одрі, і сказав: "Да буде воля божа, і як завгодно йому, так хай і зробить! Але, молю тебе, владику мій, милостивий будь до душі моєї, хай не зустрине її лукавство вороже (диявольське – А.В.), а приймуть її ангели твої, які проведуть її крізь перепони темних тих митарств, і приведуть її до твого милосердя світу. І це сказавши, замовк, тому, що залишили його сили [Там же. – С. 386]. Очікування приходу смерті породжує страх навіть у людей, які ведуть побожний спосіб життя. Цей страх є виразником того невідомого, що за християнськими уявленнями, може бути після смерті людини. Для кожного окремого індивіда залишається досить велика доля незвіданого по відношенню до самого цього індивіда. Саме тому ми і бачимо деяку невпевненість у посмертній долі та участі, яка уготована душі для кожного з людей.

Імортичні проблеми, які конституують людське життя, займають одне з провідних місць в думці XI століття. Ця тенденція продовжувала розвиватись і надалі. На прикладі творів Феодосія Печерського та Нестора Літописця ми бачимо перші спроби пошуку орієнтирів у розгляді імортичної проблеми життя, смерті та безсмертя.

*К.І. Влас, студ., ДУІШ, Донецьк\**  
*Ekaterina\_i.v@mail.ru*

## **МІСЦЕ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ЗА В.Б. КРІСТЕНСЕНОМ**

Вільям Бред Крістенсен (1867-1953) був одним з початківців феноменології релігії і одним з найвидатніших теоретиків релігіїзнавства. Проте і до сьогодні відчувається брак аналітичних і критичних робіт, присвячених дослідженню його концепції структури науки про релігію, яка, однозначно є цікавою, самобутньою і вартою окремої уваги.

Крістенсен ділить науку про релігію на три визначальні складові: історія релігії, феноменологія релігії та філософія релігії. При цьому саме феноменологія займає в цій системі центральне місце. Проте, вона не лише не протирічить двом іншим розділам, але і знаходиться з ними в тісному взаємозв'язку поєднуючи їх між собою.

Сам Крістенсен вказує, що феноменологія релігії бере данні історії релігії поза їх історичним контекстом і досліджує їх в групах. Але, хоча в деяких працях Крістенсена терміни феноменологія і типологія виступають синонімами, функції феноменології релігії не вичерпуються лише класифікацією певних релігійних явищ. Завдання феноменології зрозуміти релігію, сприйняти її з точки зору віруючої людини і таким чином осягнути всю глибину релігійних феноменів.

---

\* Рецензент – канд. іст. наук, доц. Луковенко І.Г.

Щоб типологізувати релігійні явища за певними ознаками, феноменолог має, перш за все, використовувати інтуїцію для визначення того, що є суттєвим для певної релігійної системи, а що – ні. Саме цей аспект методології релігієзнавства Крістенсена і досі викликає бурхливі суперечки навколо його теорії. Адже не всі дослідники визнають важливість і доцільність емпатії, як методу дослідження релігії.

Феноменологія намагається зрозуміти основні ідеї та мотиви певних фактів з історії релігії. Але за Крістенсеном феноменологія все ж таки не дає повного розуміння релігії як такої. Сутність релігії може бути досягнена лише за допомогою третьою гілки науки про релігію – філософії релігії. З іншого боку, дослідник відзначає, що філософія релігії ніби відволікає від її внутрішнього сакрального змісту, та від власне релігійних почуттів. Тож, так чи інакше, саме феноменологія релігії відіграє визначальну роль в вивченні релігій.

Хоча, Крістенсен і відносив себе до феноменологів, він неодноразово вказував, що цілковите розуміння релігії як феномену можливе лише за умови включення в дослідження всіх трьох релігієзнавчих дисциплін: "бачимо, що схожі поняття і принципи використовуються в усіх трьох розділах загальної науки про релігію: Історії Релігії, Типології(Феноменології) релігії, та Філософії... Жоден з них не є незалежним – значення і достеменність результатів досліджень кожного з них залежить від значення і достеменності результатів досліджень двох інших. Місце, яке займає дослідження феноменології поміж історією і філософією робить її надзвичайно цікавою і важливою... Феноменологія, це одночасно систематизація Історії Релігії та застосування Філософії релігії" [*Kristensen W. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion. – The Hague, 1971. – P. 9*].

Як бачимо, структура релігієзнавства, що її виробив Крістенсен була однією з перших спроб розробки цілісної теорії науки про релігію. Варто зауважити, що на цьому етапі її формування структура цієї науки ще не набула того конфліктного характеру, що є властивим для неї сьогодні. Для релігієзнавців першої половини двадцятого сторіччя окремі елементи релігієзнавства не суперечать одне одному. І В.Б. Крістенсен представляє саме таку систему релігієзнавчих знань, що знаходяться в тісному взаємозв'язку.

Таким чином, концепція феноменології релігії Вільяма Бреда Крістенсена є не лише цікавою для розгляду з точки зору історії релігієзнавства, але і надзвичайно актуальною на сучасному етапі розвитку релігієзнавства, в контексті сьогоденної проблеми визначення структури релігієзнавства, як науки.

***О.Т. Возняк, асп., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ  
oresta.voznyak@gmail.com***

## **КРИТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ**

Сучасна "життєва ситуація" кожної людини вписана в деяке релятивістичне поле, де кожен має право жити як хоче. Але така свобода водночас позначена байдужістю до осмислення різних світоглядних установок, адже мій

спосіб життя визнається нічим не кращим і не гіршим за спосіб життя інших людей. Особиста свобода обмежується лише хиткими рамками недосконалих законів, громадської думки та ідеологічних установок. Усі способи життя однаково нейтральні, їх цінність визначається лиш особистою вигодою, тобто питання ставиться так: тобі так *зручно/комфортно/вигодно* жити чи ні? А питання, наскільки моє життя продовжує життя людства в цілому, наскільки особисто я несу відповідальність за світ і за все живе виривають нас зі сфери релятивістичної байдужості постмодерністичної епохи ХХ-ХХІ ст.

Чи мають сенс сьогодні такі запитання? Яка смислова парадигма постійно актуалізує їх в гуманітарному дискурсі? Такий критичний потенціал першопочатково закладений в суть християнського віровчення та світовідношення. Адже християнин знає про існування не лише цього світу, а й Царства небесного, живе передчуттями його приходу і в такій есхатологічній перспективі цінності сучасного світу виявляють свою невідповідність. Ера тотального споживатства та вигоди при мінімальній турботі про світ та про іншого в світі призводить до екологічної катастрофи, в якій людина стає заручником свого нездорового (у всіх смислах) способу життя. Екологічна ситуація переводить акцент з питання про те, *як буде жити світ* добре чи погано на питання *чи буде він взагалі існувати*. І в цій екзистенціально граничній точці кожна світоглядна позиція має дати свою відповідь (слід зауважити, що не кожен світогляд має таку відповідь). В ситуації, яка загрожує існуванню всього світу, богослови наполягають на тому, що Церква також не може мовчати, адже вона існує для того, щоб свідчити про спасительне Слово і Діяння Боже для всього світу. В такій ситуації віра допомагає бачити світлу сторону медалі, вірити в преображення всього світу. Християнин впевнений, що змінити світ можна і не лише можна, а й просто необхідно, бо людина виступає в світі священником творіння, образом і подобою Божою – співтворцем світу. Завдяки своїй свободі, ми здатні на творчість, яка преображує світ. Людина вкорінена в іншому світі, в вічності, і відповідає Богу в акті синергії – діалозі такого роду, в якому виникає духовна особистість, яка бере участь в прямуванні до безконечності Всесвіту, аж до остаточного обоження (тезису). Водночас тільки цей процес долання себе і переступання власних меж в діалозі з Іншим і робить людину особистістю, а за термінологією Й. Зізіуласа, дає можливість отримати не лише біологічну іпостась (бути індивідом), а й еклезіальну іпостась (особистісне буття). Мова йде про людину, яка розглядається в вертикальному вимірі (вимірі відносин "людина – Бог"), невіддільну від віри, яка дає життя вічне і спонукає до преображення всього космосу та суспільства.

Отже, почавши з себе, обравши спосіб життя, еталоном (в християнській свідомості Живою Істиною) якого є Христос, християнин орієнтується не на готову схему споживацького життя, а на Абсолют, оцінює навколишню дійсність через граничну налаштованість до світу з позиції вічності, через ідеал преображеності, а не виправдання наявної дійсності. Ситуація природного буття (епігенезу за термінологією Г. В. Флоровського) можлива лише між наявним (дійсністю) та належним (цінністю як такою), які поєднує смисл як такий (Г. Ріккерт). Шукаючи смисл життя, людина намагається помислити тут-життя

(наявне) у відношенні до Абсолюту. Лише так природа перетворюється в "царство смислу", адже таке "стояння-між" Я та чимось іншим за мене є істинним домом смислу, єдиним місцем його народження.

Християнська свідомість живе між двома світами: істина має божественне походження, але вираження істини – це творча задача будь-якої людини. Тому культура в своєму ідеалі є виявленням боголюдської сутності християнства і повинна розвиватися як обоження людського життя.

*О.В. Гавдяк, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**  
*Vip-ks@ukr.net*

### **РОЗВИТОК РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ В УНІВЕРСИТЕТІ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА**

Відчизняна релігієзнавча думка на сьогоднішній день є частиною релігієзнавства, яка зазнає активного розвитку. Наукову проблему, яка постала в українському релігієзнавстві можна визначити як недостатню репрезентативність релігієзнавчих здобутків науковців університету святого Володимира в сучасному релігієзнавчому просторі. Важливим є у розумінні релігієзнавчих проблем осмислення тих наукових здобутків учених університету, які є не достатньо розкритими і не могли слугувати підґрунтям вітчизняного релігієзнавства.

Восени 1834 р. першим у Київському університеті розпочав свою роботу філософський факультет, де згідно зі статутом було відкрито 13 кафедр. Кафедру філософії очолив тоді професор О.М.Новицький, який у своїх поглядах стверджував першорядне значення людини, людського розуму в філософському баченні світу. Обстоюючи істину в оцінці історико-філософського процесу, він одним із перших вітчизняних учених визнавав, що філософія стародавньої Греції виникла не як винятково самостійне, оригінальне західне явище, а в своїх витоках глибоко пов'язана з багатовіковою культурою Єгипту і Вавилонії, стародавніх Індії і Китаю. Філософські погляди О.М.Новицького формувалися в руслі християнсько-теїстичної традиції. О. Новицького затвердили у званні екстраординарного професора університету, тому його було увільнено від духовного звання та з академії.

Орест Маркович Новицький був професором на кафедрі філософії Київського університету впродовж шістнадцяти років (1834–1850). Актуальним для філософа було питання співвідношення віри та розуму, домінуючу роль займала віра над розумом як і релігія над філософією. Але викладання філософії у новоствореному університеті тривало недовго. Викриття у Києві Кирило-Мефодіївського товариства призвело до того, що в 1849 р. було заборонено викладання філософії. Скасування самостійності філософських кафедр в університетах 1850 р. за наказом царського уряду змусило Новицького залишити філософську кафедру.

Внаслідок університетської реформи 1863 р. в Київському університеті знову вводиться викладання філософії, яку було дозволено читати світським ви-

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Предко О.І.

кладачам. Студентський курс читав професор С.С.Гогоцький, автор численних праць, зокрема "Критического взгляда на философию Канта", "Введения в историю философии" і "Философского лексикона". Остання з названих праць була однією із перших спроб створення вітчизняного філософського словника. Твори С.С.Гогоцького засвідчують, що він намагався застосувати гегелівську та інші філософські системи до вимог православної церкви, вбачаючи гармонію існуючого світу в діяльності Бога. Молодший сучасник С.С.Гогоцького – професор філософії О.О.Козлов був одним із перших прихильників персоналізму у вітчизняній філософії. Протягом київського періоду своєї діяльності вчений видав ряд праць – "Философские этюды", "Философия как наука", "Философия действительности", "Генезис теории пространства и времени Канта", "Критические замечания к философской системе Дюринга", де прагнув використати методологію науки для обґрунтування світогляду.

Також доречно згадати вклад у відчизняну релігієзнавчу думку таких вчених як: І. Огієнка, М. Поснова та Боголюбова. Після закінчення Духовної академії у Києві, М.Поснов був обраний приват-доцентом Університету Св. Володимира при кафедрі історії церкви. М. Поснов виходив з того, що історія християнської церкви, як навчальна дисципліна, є вивченням минулого у житті церкви, і потребує викладення у хронологічній послідовності та причинному зв'язку. Він підкреслював, що історія християнської церкви є наука історична, цим визначається предмет та вказується метод дослідження. При цьому він акцентує увагу на тому, що видання церковної історії полягає в тому, щоб зібрати факти, здобути дані, які характеризують християнську церкву, вивчити критично даний матеріал, відкинувши фальсифіковане, зазначити сумнівне, а вже потім викласти весь критично перевірений матеріал. Слід зазначити й те, що Поснов М. Е. розглядав взаємодію церковної історії з іншими науками. Так, він акцентував увагу на тому, що політична історія часто є фоном, на якому відбуваються церковні події, а політична історія може по різному впливати на розвиток релігійної ситуації.

Дослідити сутнісні характеристики наукового релігієзнавчого спадку в університеті святого Володимира а також представити провідні ідеї вітчизняних науковців є важливим для подальшого розвитку вітчизняної релігієзнавчої думки. Оскільки нами розроблені такі проблеми, як сутність та функціональність релігії, взаємини її з різними сферами життя. Саме цим і зумовлюється самостійне дослідження даної теми. Важливим є у розумінні релігієзнавчих проблем осмислення тих наукових здобутків учених університету, які є не розкритими і не могли слугувати підґрунтям вітчизняного релігієзнавчого теоретизування.

*Н.І. Годованець, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

### **ВПЛИВ КОРАНУ НА ФОРМУВАННЯ ІСЛАМСЬКИХ РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВИХ ШКІЛ**

Актуальність теми пов'язана з дослідженнями проблеми мусульманської правової культури, яка стає більш актуальною для сучасної України, що мо-

жна пояснити, з одного боку, природою ісламу, а з іншого – особливостями його теперішнього стану в Україні.

Всі, без винятку, мусульманські релігійно-правові школи визнають Коран і сунну головними джерелами права. Адже Коран є головною священною книгою мусульман, яка містить запис проповідей, проголошених про роком Мухаммадом у формі "пророцьких одкровень". Як джерело мусульманського права, Коран містить норми, що регулюють взаємовідносини людей, однак серед них переважають загальні положення що, мають характер релігійно-моральних орієнтирів, які дають простір для їх тлумачення правознавцями. Окрім Корану, іншим джерелом мусульманського права вважається сунна ("звичай, ""приклад"; повна форма – "сунна посланця Аллаха") – це образ дії Пророка, його вчинки і вислови, а хадиси є переказом про слова та дії Мухаммада, що зачіпають різні релігійно-правові сторони життя мусульманської громади.

*Ахль аль-хадис* "люди хадисів", протистояли мутакалімам, які, мали у своєму складі не просто спеціалістів з вивчення хадисів, а видатних вчених того часу. Напрямок *ахль аль-хадис* відзначався різнобарвністю теологічних думок, однак більша його частина залишалась в цілому консервативною. Головним представником *ахль аль-хадис* у першій половині IX ст. був Ахмад ібн-Ханбала (780-855 рр.). Його ім'ям була названа юридична школа ханбалітів, а чітка теологічна традиція останньої тісно асоціювалась з релігійно-правовою школою. Його визначне положення частково походило з його видатних інтелектуальних можливостей, і, частково, з того факту, що серед мусульманських правознавців він був одним з небагатьох улемів, які відмовлялись вірити у сотвореність Корану. Було збережено декілька головних постулатів, у яких визначалась його позиція щодо питань доктрини, які обговорювались до того часу, на зразок передбачення Аллахом подій. Деякі з цих постулатів могли дещо змінюватись наступними ханбалітами, які доносили їхній зміст, однак, суттєвих змін не відбувалось. Наголос робився на нестворенності Корану, а Ахмад ібн-Ханбала наполягав на тому, що навіть людська манера вимовляти Коран була нествореною.

Протягом IX ст. і пізніше сунітські релігійно-правові положення були остаточно сформульовані ханафітами, послідовниками Абу-Ханіфи у сфері права і, значною мірою, у сфері теології. Хоча ханафіти і вірили у застосування логічного міркування у правових питаннях (що найкраще всього спостерігалось серед прибічників *ар-рай*, прихильників індивідуального логічного міркування у праві), однак не всі з них дозволяли застосовувати *ар-рай* у питаннях доктрини. Проте, це не дуже вплинуло на їхні постулати, частина яких приписується самому Абу-Ханіфі, однак мають більш пізні чіткі ознаки.

Таким чином, незважаючи на розмежування між *мутакалімами* (раціональними теологами сунітського напрямку ісламу) та *ахль аль-хадис* ("людьми хадисів"), який суперечив "раціональним" аргументам в доктринних та догматичних твердженнях, з яких складається сунізм, почало посилюватись узгодження між ісламськими релігійно-правовими школами, яке виникло на основі дискусій.

**С.М. Гуменюк, канд. філос. наук, НУВГП, Рівне**  
*mejta@inbox.ru*

## **ВПЛИВ ТВОРЧОСТІ ІОВА ЖЕЛІЗА (ПОЧАЇВСЬКОГО) НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ОБРАЗУ ВІТЧИЗНЯНОЇ РЕНЕСАНСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Філософська спадщина України, що впливає на формування духовного світу українського народу і на визначення його власної ідентичності, набуває дедалі більшої актуальності. Потреба соціокультурних самовизначень, що обумовлює вибір пріоритетного поля ціннісних орієнтирів, масштабне осягнення історичного поступу, і, передусім, необхідність збагнути сенс морально-релігійного досвіду українства, який лягає в основу розвитку сучасного суспільства, – всі ці елементи у безпосередній взаємодії позитивно впливають на становлення світоглядних домінант українства.

Сучасне релігієзнавство (І.Кондратьєва, О.Саган, Є.Харьковщенко, Л.Филипович, Г.Христокін, Ю.Чорноморець, Т.Чайка, І.Огородник, В.Огородник, П.Саух, О.Магеря, С.Бондар, Т.Целік, С.Снігур, В.Пуцко, Б.Лобовик, С.Ковцуняк та ін.) визнає, що упродовж кількох століть саме православна церква була єдиним репрезентативним чинником самоідентифікації української нації, який зіграв провідну роль у духовному та національному відродженні нашої держави.

Зміст боротьби за збереження духовних традицій був би далеко не повним і не до кінця зрозумілим для наших сучасників, якщо оминати ім'я Іова Почаївського, адже Свято-Почаївська обитель та її ігумен – отець Іов у кінці XVI-го на початку XVII століть привнесли неогінний дар у скарбницю української духовності. Достеменно відомо, що період ігуменства Іова Желіза у Дубні повністю збігається в часі з періодом князювання Василя-Костянтина Острозького який мав Дубно своєю резиденцією. Про це згадують такі церковні історики як А.Хойнацький, В.Зелинський, та М.Петров. Саме князь Константин Острозький наполягав на тому, аби перевести відомого благочестивим життям інока Іова з карпатського Угорницького Спасо-Преображенського монастиря у Дубенський Хрестовоздвиженський монастир. Тут преподобний Іов був обраний ігуменом та започаткував афонський Студитський устав. Костянтин Острозький кожен першу седмицю Великого посту проводив у цій обителі, молитвою і постом готуючи себе до сповіді та причастя.

Саме тут, у Хрестовоздвиженському монастирі Іов Желізо займається "писанням книг церковних". Збереглося чимало власноручних записів преподобного Іова, які після його канонізації були об'єднані у "Книгу блаженного Іова Почаївського, власною рукою его писанная". Але ця книга не дійшла до нас у тогочасній редакції. Вона складається на половину з чернеткових записів і різноманітних виписок без назви заголовків та без вказаних джерел, тому достовірно не було відомо що саме належить перу преподобного, а що є виписками та цитатами. Одначе, після вивчення спеціалістами даних рукописів у 1882 році під редакцією професора Київської Духовної Академії



М.Петрова друкується книга "Пчела Почаївська", яка стала результатом цієї кропіткої праці. Серед повчань слід відмітити бесіди ігумена Іова про "Неділю вай", створені за взірцями "Слів" Іоанна Золотоустого та Григорія Цамблака, повчання "... Про відречення від світу та про духовне вдосконалення", що складено на основі одного з уривків 2ї бесіди Златоустого щодо апостольських послань та уривків з творинь Св. Василя Великого.; повчання про Каїна та Авеля, і заздрість і злобу", на основі виписок із "Златоструя" та "Повчань духовних" Іоанна Златоустого, "Повчання проти п'янства", "Повчання про багатого та Лазаря", повчання про терпіння і благохваління "і да не тако зело плачемся об умерших" з єдиною невеличкою цитатою зі "Златоструя"; "Повчання про Божество Ісуса Христа", а також повчання "О Божестве и Человечестве Ісуса Христа, Сына Божія, Его воплощени и о Богоматери". Всього збереглося 31 повчання преп. Іова, які, вірогідно, за існуючою монастирською традицією, він як ігумен готував для братії монастиря та для паломників. Серед останніх чимало було і "вельмож", тобто людей знатного князівського роду: "многии и нарочитии вельможи страны тоя ради душевныя пользы к нему притекаху".

Слід особливо звернути увагу на апологетичний щодо православної доктрини зміст повчань "О Пресвятой Троице", про "Божество Ісуса Христа", а також повчання "О Божестве и Человечестве Ісуса Христа, Сына Божія, Его воплощени и о Богоматери". Водночас, проповіді, у яких на основі біблійних та святоотцівських джерел викриваються і засуджуються раціоналістичні течії того часу, відрізняються від інших полемічних творів острозьких традиціоналістів тим, що преподобний Іов повністю вибудовує свої повчання лише на святоотцівській та церковній основі, "мінімалізуючи" авторське "я". Саме ця особливість сприяє тому, що богослівська думка Іова Почаївського має майже екзегетичний характер, причому з міцним опертям на східну патристику.

Отож, бесіди і повчання преподобного Іова, ігумена Почаївського проливають нам світло на розуміння острозького традиціоналізму як духовного феномена української морально-релігійної думки.

***К.О. Дубровіна, канд. філос. наук, ст. викл., НМУ ім. О. Богомольця, Київ***

## **ФІЛОСОФІЯ ЗОРОАСТРИЗМУ В ІСТОРИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ**

Зороастризм зародився, за даними різних джерел, в південно-західному Ірані або на західному узбережжі Індії. Часові межі виникнення зороастризму не визначені достатньо чітко. Одні дослідники вважають, що це було у 1500 році до н.е., інші вважають, що зародження зороастризму відбулося близько 1 тисячоліття до н.е. Іноді самого Заратуштру називають "Першим пророком", але все залежить від того, коли ж насправді він жив. Навіть якщо за часів Авраама, останнього однаково визнають за пророка іудеї, християни та мусульмани.

Першими послідовниками зороастризму прийнято вважати одну з груп індоєвропейських племен, яку науковці називають індоіранською. Ці племена називали себе аріями, "благородними".

Зороастризм – найдавніша зі світових релігій одкровення, і, мабуть, вона здійснила на людство більше впливу, ніж будь-яка інша віра. Зороастризм був державною релігією трьох могутніх Іранських імперій, що існували майже неперервно з VI ст. до н.е. до VII ст. н.е. і панували на більшій частині Близького та Середнього Сходу. Влада і велич Ірану забезпечили зороастризму великий престиж, і деякі з найважливіших його доктрин запозичені юдаїзмом, християнством, ісламом, а також гностичними сектами.

Дійсно, традиційно прийнято вважати зороастризм дуалістичною, а не монотейстичною релігією, бо в цій релігії всі поняття і божества розглядаються з точки зору протиставлення : добро – зло, темрява – світло. Але, з таким саме успіхом ми можемо стверджувати, що і християнство, юдаїзм та іслам – це дуалізм. Так, дійсно, світ складається з добра та зла, вважають зороастрийці, але створений цей світ всемогутнім єдиним Богом Ахура-Мазда.

Дуже глибокою є мораль зороастризму. Заратуштра підкреслював силу свободи вибору, вважаючи, що люди не є рабами Бога, а його добровільними помічниками. Перед кожною людиною стоїть вибір, і від того, що вона обере, буде залежати її доля в день Суду. Цю глибинну етику зороастризму можна прослідкувати від легенди про творення світу та появи людини на Землі.

В Античному світі життя та смерть уявлялись як два протилежні світи, і якщо життя сповнене радощами і насолодами, то за ним неминуче приходить смерть і людина назавжди відправляється в потойбічний світ на човні перевізника Харона через ріку Стікс в царство Аїда. Звідти не було шляху назад, і ця незворотність осмислювалась як трагедія.

В сучасній європейській культурі, безумовно, найбільш розповсюдженою є версія християнська. Нагадаємо, що за цією версією, після гріхопадіння Адам і Єва були вигнані з раю і з того часу усі їх нащадки, страждаючи, старіючи та вмираючи, спокують цей первородний гріх.

В Новому Заповіті з'являється таке поняття як "вічне життя", але воно стосується не фізичного існування, а лише воскресіння мертвих після Страшного суду, безсмертя душі.

Східні релігії, такі як буддизм та індуїзм, взагалі вважають земне життя метушливою ілюзією. Відмовся від повсякденності з її пристрастями – і досянеш вище блаженство нірвани, вийдеш з кругообігу колеса життя Сансари і припиниш знову і знову втілюватись на землі. Бо нескінченні реінкарнації – це твоє постійне неминуче повернення до тілесних страждань.

На вершині драбини, що веде до нірвани, ми знаходимо вище просвітлення, стан самбодхи (самадхи), коли все людське зникає в людині, коли згасає її свідомість, коли завмирає її тіло, коли над людиною не владні жодні закони, бо вона поринає в неосяжне "безвітря" нірвани.

В зороастризмі смерть уявляється як щось огидне, вона зображається як трупна муха, що забруднює все навколо. Але в зороастризмі смерть сприймається як даність, і відповідь на питання "навіщо людина народжується і вмирає" дає сам міф про творення Всесвіту, що викладений в Авесті.

Заратуштра навчав людей важливості правильного вибору, закликаючи їх відмовитись від Хиби і виховувати в собі "добрі слова, думки та діяння". Його

етика будувалась на поняттях істини (аша) та хиби (друдж). Мораль "Авести" містить в собі прості і зрозумілі істини про чистоту думок, добре відношення до людей, допомогу нужденним, боротьбу зі злом, життя у злагоді з усіма, обов'язок та справедливість. Це пробуджувало заперечення заздощів, гніву, пристрастей та необдуманих вчинків. Людина має бути помірною у своїх бажаннях та думках, віддалити себе від жорстокості, пиhi та користолюбства.

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

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

Сьогодні зороастрійці складають меншість, але, безумовно ця філософія впливала та впливає на життя багатьох народів та культур. Заратуштри належить творення багатьох понять, що увійшли у сучасні релігії – єдність Бога, янголи, диявол, Спаситель, Судний День і воскресіння. Це дуже проста релігія, що пронизана філософією моральності та добра, основні ідеї якої тісно пов'язані з основними ідеями іудаїзму, християнства та ісламу. Нехай, сьогодні ця релігія знаходиться в меншості, але вона здійснила великий вплив на історію релігії, і, не виключено, в майбутньому відродить свою могутність, якою вона володіла за часів Перської Імперії.

*О.С. Ігнат'єва, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси\**

### **ДОГМАТИКА АНГЛІКАНСТВА: МІЖ КАТОЛИЦИЗМОМ ТА ПРОТЕСТАНТИЗМОМ**

Як специфічний різновид християнства, англіканська церква сформувалася протягом тривалого періоду у результаті серії реформ як протестантського, так і контрреформаційного характеру. Саме тому, церква Англії водночас має назву і католицької (Catholic), і протестантської (Protestant) або реформованої (Reformed).

Слід зазначити, що під час Реформації західна християнська церква була розділена на тих, хто продовжував визнавати владу Папи та на різні протестантські церкви, які відкидали її. Причини для цього розподілу були різні, але вони відображали як вплив нових теологічних поглядів, запропонованих реформаторами, так і довгі дебати про відносини між владою Папи та іншими джерелами влади.

Зазначені обставини та європейські ідеї того часу значно вплинули на становище церкви Англії та на формування доктрини англіканства у цілому.

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Марченко О.В.

Як результат Реформації, церква Англії розірвала стосунки з Римом та розвинулася у самостійну єпископальну церкву із королем на чолі.

У XVII ст. вирішення теологічних і літургічних питань у церкві Англії стало однією з причин, які привели до Англійської громадянської війни. У період Республіки (1645-1660) єпископат було відмінено, а Книгу загальної молитви – заборонено. З реставрацією монархії (1660) ситуація змінилася та клірикам довелося залишити свої посади. Акт про толерантність (the Toleration Act, 1689) створив легальну базу для існування тих протестантських груп поза церквою Англії, які приймали доктрину Трійці. У цей період було остаточно сформовано компромісний доктринальний вигляд англіканської церкви та завершено розробку її догматичних принципів і культу.

Найбільш авторитетні документи XVI-XVII ст., які відомі як "historic formularies" – це 39 статей англіканського віросповідання (The Thirty-Nine Articles of Religion), Книга загальної молитви (The Book of Common Prayer) і Ординал (the Ordinal or the Ordering of Bishops, Priests and Deacons). Згадані джерела викладають основні положення та особливості доктрини церкви Англії. Саме у 39 статтях (доктринальних твердженнях) англіканського віросповідання виявляється протестантський характер церкви Англії. 39 статей вказують на проміжну позицію, яку займала церква у міжконфесійних суперечках XVI ст. між Римом, з одного боку, і радикальним протестантизмом – з іншого. Правила і літургія церкви Англії, які описані у Книзі загальної молитви, засновано як на до-реформаційній традиції, так і на нових принципах Реформації.

Доктрина англіканської церкви є унікальним поєднанням положень, які властиві як католицькому, так і протестантському (лютеранському і кальвіністському) віровченням. Концепція спасіння поєднує лютеранський принцип спасіння шляхом особистої віри і католицьке вчення про рятівну силу церкви, як необхідного посередника для спасіння людей. Зберігаються такі католицькі догмати, як віра у Святу Трійцю, спокутування гріхів, боговтілення, друге пришестя, воскресіння, пишне богослужіння. Прийнято також лютеранські догмати: заперечення главенства Папи римського, целібату, поклоніння іконам і мощам, відмова від індульгенцій, безшлюбність духовенства, тощо. До англіканських догматів належить визнання короля главою церкви, збереження церковної ієрархії та єпископату, визнання за духовенством права дарувати віруючим святу благодать. Англіканське віровчення не визнає верховної влади Папи, Священної літургії, перевтілення хліба і вина у тіло і кров Христа, священної сповіді, чистилища, целібату священників, шанування святих та ікон.

За своїм культом та організаційними принципами церква Англії близька до католицької. Водночас, якщо католики пішли шляхом спрощення богослужіння й особливо меси, англіканці зберегли стару католицьку месу зі складною обрядовістю та урочистістю.

Основним джерелом віровчення англіканської церкви є Священне Писання, яке "містить все необхідне для спасіння" (ст. 6. – тут і далі вказуються відповідні статті англіканського віровчення (The Thirty-Nine Articles of Religion)). Священне Писання є найвищим авторитетом у справах віри і церковного життя. Безумовно визнаються три історичні символи віри: Нікео-

Цареградський або Нікейський, Апостольський та Афанасієвський, які коротко викладають християнське віровчення. Відповідно до канонів і постанов Генерального синоду, доктрина англіканської церкви ґрунтується на Священному Писанні та вченні отців і Соборів церкви, яке узгоджується із Священним Писанням. Принциповою позицією англіканського віровчення є необхідність проповіді й здійснення таїнств національною мовою (ст.24).

Англіканська церква дотримується вчення про Святу Трійцю. Ісус Христос є щирий Бог і щира Людина, яка постраждала та була розп'ята, померла у спокуту "всіх дійсних гріхів людей" (ст.2), і яка воскресла (ст.4). Англіканське вчення про спасіння приймає протестантську доктрину *solo fide* (виправданно "лише вірою") і стверджує, що люди виправдуються перед Богом винятково "заслугами Ісуса Христа через віру" (ст.11). Значення добрих справ для спасіння заперечується, хоча добрі справи трактуються як "плоди віри", які вказують на її істинність (ст.12). Віровчення містить у собі кальвіністську тезу про приречення і намір Бога ще до створення світу врятувати "обраних за їхньою вірою у Христа" (ст.17).

Таким чином, ми можемо стверджувати, що доктрина церкви Англії еkleктично поєднала у собі протестантські та католицькі догмати. Вона є прикладом компромісного варіанту протестантизму, якого було досягнуто внаслідок тривалої боротьби англійської королівської влади проти політичних та економічних домагань папського престолу.

Підсумовуючи, слід відзначити, що сьогодні офіційні віросповідні документи не відображають усього розмаїття англіканської теологічної думки, однак англіканська церква свідомо ухиляється від більш точного формулювання своєї доктрини, особливо в етичних і соціальних питаннях, та представляє погляди ієрархів і провідних богословів як приватні думки, які мають авторитет лише в силу того, що вони відображають загальні тенденції в англіканській церкві. Такого роду неофіційні заяви щодо окремих питань віровчення та проблем сучасної дійсності нерідко робляться у рамках Англіканської співдружності, на зустрічах англіканського єпископату під час Ламбетських конференцій.

***К.Є. Качан, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\****

## **СУТНІСТЬ ІСЛАМСЬКОГО РАДИКАЛІЗМУ**

Релігійний аспект ідеології та практики ісламського радикалізму є цікавим об'єктом вивчення для ісламознавства. Проте популярнішим виявляється більш широкий, комплексний – політологічний, соціологічний підхід, пов'язаний з власне ісламознавчим дослідженням. Проте, слід враховувати, що такому розумінню заважає і неминуча політизованість теми. У випадку з ісламськими радикалами слід виходити не з того, наскільки їх уявлення про релігію відповідають поглядам їхніх суперників, а з їх самосприйняття: вони вважають себе мусульманами, виступають від імені ісламської общини, користуючись до того

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Горбаченко Т.Г.

ж традиційними ісламськими гаслами, апелюють до Корана, Сунни, шаріату. І що суттєво, стверджують, що діють в ім'я триумфу ісламу.

Нерідко і в пострадянський період представниками засобів масової інформації і окремими політиками, навмисно або несвідомо, але робляться спроби нав'язати громадській думці образ ворога в особі ісламу.

Фундаменталізм, салафізм, традиціоналізм, модернізм, реформаторство, ісламізм, інтегризм, радикалізм, екстремізм, фанатизм, ревайвалізм (відродження) і тому подібне – ось ті концепти, за допомогою яких робляться спроби проаналізувати процеси, що відбуваються. Дискусії, що продовжуються до цього дня, багато дали для розуміння того, що відбувається в ісламі і з ісламом. Проте, слід зауважити, що те, що ми зараз називаємо традиціоналізмом (консерватизмом), фундаменталізмом (інтегризмом) і модернізмом є суто європейським, чи навіть, християноцентричним поглядом на проблему. І самі мусульмани нерідко не визнають даного підходу.

Дослідниками зафіксовано, що особливо гостро процес ісламізації відбувається в періоди різкої трансформації суспільства (революції, перебудови, смуту та інші соціально-політичні явища, які, як правило, зумовлені системними кризами), коли стрімко політизується і радикалізується не тільки фундаменталізм, але часто і традиціоналізм. Модерністські ж тенденції в такі періоди зовсім згасають. Дійсно, ступінь радикалізації фундаменталізму сьогодні значно вище, ніж інших течій, але, в принципі, ця обставина не змінює суті питання. Тому, говорячи про радикалізм в ісламі, ми повинні мати на увазі певну суму доданків "радикалізму": у традиціоналізмі, модернізмі та фундаменталізмі. Разом з тим, все більша кількість зарубіжних і вітчизняних вчених виступають за більш зважену оцінку такого явища, як "ісламський фундаменталізм" і висловлюються проти надмірно вільного підходу до використання цього та інших понять як термінів-"страшилок". Такої точки зору, зокрема, дотримуються американський професор М. Еткін, російські вчені Д. Макаров, О. Малашенко.

Стосовно ж самого радикалізму слід зазначити, що це практична і ідеологічна орієнтація політики, метою якої виступає принципова зміна суспільства та політичної структури засобами рішучих, кардинальних дій. Радикалізм протилежний консерватизму, поміркованості, традиціоналізму. Підставами радикалізму є: прагнення пригноблених верств населення змінити своє соціально-політичне положення в суспільстві і різні інтелектуальні концепції, представники яких критично ставляться до існуючих політико-культурних стосунків і вважають, що дана ситуація може бути змінена за допомогою політичних і організаційних дій. В той же час, даний феномен не має однозначно позитивного або негативного сенсу.

Ісламський радикалізм, як філософське і соціально-політичне явище, існує в двох основних формах: як ідейна або ідеологічна доктрина і як заснована на цій доктрині соціально-політична практика. Також можна говорити і про два рівні ісламського радикалізму, як соціально-політичного явища – поміркований і ультрарадикальний. Вони в сучасному радикальному ісламському русі є фактично двома сторонами однієї медалі. Принципова відмінність між ними на практиці полягає лише в тактиці дій, що може змінюватися в залежності від обстановки:

збройна боротьба проти влади, або відмова від неї і використання пропаганди в якості основного методу. Саме другий рівень (ультрарадикальний) і виявляється у формі екстремізму і тероризму. Також можна виділити і декілька підходів до проблеми маркування процесів і явищ як ісламських.

Щодо визначення терміну "ісламський радикалізм" є різні точки зору. Як що в середині 90-х років "ісламський радикалізм" та "ісламізм", як тотожні поняття трактувалися як "новий фундаменталізм", наприкінці 90-х – як "гранічно політизована складова частина ісламу", то сьогодні його частіше вживають у значенні "політичний іслам", а "ісламістами" ("ісламіюнь"), зокрема, на Близькому Сході нерідко називають вже всіх тих, хто активно використовує ісламську релігію як засіб досягнення політичних цілей. Таким чином, коли ми говоримо про "ісламський радикалізм", мова йде про реалізацію проекту зі створення умов для застосування виключно ісламських (шаріатських) норм суспільного життя у всіх сферах людської життєдіяльності.

Таке ставлення до світу породжує ідеологічні конструкти, тотожні за своїм змістом, але не за наповненням, незалежно від конкретно-історичних умов, що проголошують необхідність безкомпромісного протистояння "світу невірних" зовні і "світу неістинної віри" всередині ісламу. Так, у XX-XXI століттях відмінності в богословських тлумаченнях різних угруповань відступають у тінь перед їх ідеологічною схожістю і, навіть, тотожністю. Кінцевою метою є їх успіх не у вишуканій теологічній дискусії, а на полі ідеологічної та політичної боротьби, що іноді відверто переходить у лайку. Іншими словами, іслам, як він є тут і зараз, – в остаточному підсумку результат людських зусиль. Цим пояснюється, крім усього іншого, наявність різних ісламів.

Проте, можна виділити деякі загальні характерні особливості, які лежать в основі його радикальної складової – це молодість ісламу, "завершення пророцтва", тотальність ісламу, нерозривний зв'язок ісламу і політики, повна підпорядкованість ісламу особистості мусульманина, ідеалізація і міфологізація державно-політичної системи, яка існувала в мусульманському світі в період правління пророка Мухаммеда і перших чотирьох "праведних" халіфів, фаталізм, фанатизм, нетерпимість, націленість на боротьбу з ворогом. Ісламський радикалізм же можна розглядати як захисну гіперреакцію на непомірну адаптацію, що загрожує самознищення ісламу. Таким чином головним джерелом глобальної дестабілізуючої активності, пов'язаної з ісламом, полягає в непримирному конфлікті по лінії ісламський радикалізм – секуляризм.

***І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**  
iryna.k@i.ua*

## **МАР АПРЕМ (ЕФРЕМ СИРІН) СВЯТИЙ ВЧИТЕЛЬ ЦЕРКВИ СХОДУ**

У Православній традиції Великого посту щодня проголошується дивно натхненна молитва Єфрема Сиріна: "Господи і Владико мого життя, дух неробства, відчаю, любоначалля і марнослів'я не дай мені. Духа ж чистоти, смиренности, терпеливості й любові дай мені, рабові Твоєму. Так, Господи

Царю, дай мені здатність бачити мої провини й не засуджувати мого брата, бо Благословенний Ти на віки вічні, амінь. Боже, очисти мене, грішного".

Молитва, яку придання приписує одному з великих наставників духовного життя, св. Єфрему Сиріну, особливо виділяється серед всіх співів та молитов Посту. Ця молитва читається двічі в кінці кожної Великопісної служби від понеділка до п'ятниці (по суботах і неділях вона не читається, тому що богослужіння цих двох днів, відрізняються від загального великопісного ладу). Таке важливе місце ця молитва отримала тому що в ній особливим чином перелічуються всі негативні і позитивні елементи покаяння і визначається, так би мовити, список індивідуальних подвигів людини. Мета цих подвигів, перш за все, звільнення від будь-якого основного недуга, тілесного або душевного, що супроводжує земне життя людини і перешкоджає їй вступити на шлях звернення до Бога. Святий Мар Апрем, (день пам'яті 28 січні) відомий всьому християнському світу народився бл.306 року в Нісібіні в Месопотамії. За відомими переказами, мати його була християнкою з міста Амід (нині Діарбекір в Туреччині), а батько – язичницьким жерцем. Сам Мар Апрем в одному зі своїх гімнів повідомляє: "Я народився в сім'ї благочестивій", що свідчить про його християнське виховання. У Нісібіні пройшла більша частина життя Мар Апрема. Єпископ Нісібіна Мар Яків (Святий Яків, день пам'яті 13 січня) поставив його дияконом і в 325 році Мар Апрем супроводжував єпископа Мар Якова на I Вселенському Соборі в Нікеї. Преподобний Єфрем 14 років був учнем святителя Якова а після смерті свого вчителя в 338 році став на чолі школи, що склалася навколо нього. Саме при ньому школа в Нісібіні стала набувати популярності як центр християнської вченості на Сході. Тут Мар Апрем створює багато своїх творів: тлумачення Священного Писання, повчання (мадраше), слова-проповіді (мемре), які стали відомими співами. Після захоплення в 363 році Нісібіна персами (в Сасанідській Персії в той час християни переслідувалися) Мар Апрем переселяється в Амід, а потім в Едессу. Тут він продовжує традиції Нісібінської школи. І саме в Едесі виникає славетна "Школа персів", яка проіснує 126 років і після закриття в 489 році за наказом візантійського імператора Зенона, продовжить свою діяльність знову в Нісібіні. Через 10 років після свого приходу в Едессу Мар Апрем помер (9 червня 373 року). В останні дні свого життя він надавав допомогу хворим чумою, що вразила тоді Едессу. Ще за життя, слава святого Мар Апрема, який завжди відмовлявся від високого положення в Церкві і до кінця своїх днів, залишився простим дияконом (шамаша), поширилася далеко за межі областей Нісібіна, Аміді та Едесси.

Його праці переводилися на грецьку, вірменську, коптську, латинську та інші мови. Дізналася про Мар Апрема і середньовічна Русь, яка познайомилася з його творами завдяки слов'янським перекладам, зробленим в основному з грецьких. Молитвами Єфрема Сиріна надихалися О. Пушкін і Ф.Достоевський. Так згадувана нами молитва Єфрема Сиріна була перекладена О.Пушкіним і з'явився відомий вірш поета "Отцы пустынники и жены непорочны..."

Як повідомляють давні автори, перу святого належить до чотирьох мільйонів рядків прозових і віршованих творів. За визнанням багатьох дослідни-



ків творчості Мар Апрема, оригінальні, східно-сирійські, версії його текстів зберігають непередаваний ритм і красу християнської поезії Сходу. Будучи не тільки талановитим поетом, а й музикантом, Мар Апрем створив та розвинув форми церковних наспівів, які до цих пір використовуються в богослужінні Ассирійської Церкви Сходу.

Ассирійська Церква Сходу дбайливо зберігає спадщину святого Мар Апрема і здійснює в його честь "духрана д-мальпане сурьяе" – пам'ять ассирійських вчителів Церкви.

*І.Л. Лещенко, асист., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

## **ПРОЯВИ МІСТИЧНОГО КОМПОНЕНТУ В МИСТЕЦТВІ**

Важливим закономірним аспектом еволюційного поступу мистецтва є його зв'язок з іншими формами духовного життя суспільства. Історично мистецтво впліталось у релігійно-духовну практику. Релігійні вірування і уявлення минулих епох знаходили своє предметне втілення в різних культових зображеннях. З плином часу вони виявилися стійкішими, ніж самі первісні уявлення та вірування. Вони збереглися в релігійній сфері, а потім і в сфері образотворчого мистецтва, незважаючи на те, що зображення постійно переосмислювались з позиції нових епох. Здатність мистецтва віддзеркалювати зміст релігії відбилася на характері цього зв'язку.

Релігія і мистецтво мають спільну гносеологічну природу, що зумовлено характером типу соціального відображення. Художньо-образний тип мислення характерний як для релігії, так і для мистецтва. На цій основі спостерігається їхня взаємодія.

По-перше, у гносеологічному плані важливим фактором стосовно релігії стала конкретно-чуттєва образна природа мислення первісної людини. Виникнувши в історії людського суспільства в період, коли образність була головною формою сприйняття дійсності, гносеологічна природа релігії виявила спільні засади з художньо-образною природою мистецтва.

По-друге, незважаючи на те, що система релігійного і художнього образу різняться своїм ставленням до дійсності, система релігійного образу не може існувати поза художньо-образною основою. Оскільки нова властивість системоутворюючого ставлення до дійсності вносить перетворення в образну систему, тим самим перетворюючи її в релігійну.

По-третє, художньо-образному типові сприйняття притаманне мислення художніми образами, де поняття, ідеї, уявлення відіграють специфічну роль. У понятті "релігійне мистецтво" присутнє специфічне відображення зв'язку художника з Богом. У процесі взаємодії з мистецтвом визначила його роль, місце і надала нових функцій у богослужінні.

Уперше детальний аналіз функцій релігійного живопису, зокрема ікони, був зроблений у VIII – IX ст. отцями візантійської церкви.

Взаємодія релігійного християнського канону й мистецтва здійснювалася в процесі тривалого й складного розвитку середньовічної європейської культури.

У християнстві формування канону йшло у двох напрямках:

- 1) від візантійського християнства до православ'я та
- 2) від раннього християнства Західної Європи до католицизму.

У візантійсько-православному варіанті канон перетворився у канон-символ, для якого важливою була не тільки зовнішня форма, а й відображення внутрішнього, глибинного змісту релігійного догмату.

Виникає питання: які саме аспекти містики актуалізували творчий характер діяльності людини?

Слід зазначити, що, по-перше, – це ідея особистісного Бога, яка постала взірцем для людини і не тільки взірцем в плані необхідності духовно-практичних дій щодо вдосконалення самої себе і світу, але і співрозмовником. По-друге, ідея креаціонізму, ідея "творення світу з нічого", яка продемонструвала творчість як теургію, як сакральну цінність. По-третє, – антропоцентризм, – ідея Божественного походження людини і людства, можливостей перетворення людства на Боголюдство. Людина – не частка космосу, а цілісний малий космос, який вона може розкрити у витворах мистецтва. Людина занурюється до смислу космосу як до смислу великої людини. Космос входить у людину, сам надається творчим зусиллям людини як малого космосу. Ікона споконвічно мислилася як сакральний текст. І, як усякий текст, вона вимагає певної навички прочитання. Ще в ранній Церкві для кращого засвоєння Св. Писання передбачався принцип прочитання на декількох рівнях. Про це згадує Аврелій Августин, називаючи щабель у наступному порядку: буквальный, алегоричний, моральний, анагогічний. У певній мері цей принцип підходить і до прочитання ікони як тексту.

На першому рівні відбувається знайомство із сюжетом (хто або що зображено, сюжет повністю відповідає тексту Біблії або життю святого, літургійчій молитві й т.п.).

На другому рівні відбувається розкриття змісту образу, символу, знака (тут важливо як зображено – колір, світло, жест, простір, час, деталі).

На третьому рівні – виявляється зв'язок зображення з майбутнім (навіщо, що говорять це особисто тобі, рівень зворотного зв'язку).

Четвертий рівень – анагогія (від грец. "зведення", "сходження"), рівень чистого споглядання, перехід від видимого до невидимого, до безпосереднього спілкування із Прототипом (на цьому щаблі відкривається глибинний зміст – заради чого існує ікона).

Для людини, яка вихована поза християнськими традиціями, вже перший щабель виявляється таким, який важко визначити. Другий щабель відповідає рівню оголошених у Церкві й вимагає деякої підготовки, свого роду катехізису. На цьому рівні й сама ікона є катехізисом, тією самою "Біблією для неписьменних", як неї називали св.Отці. Четвертий рівень відповідає звичайному аскетичному й молитовному життю християнина, у якому потрібні не тільки інтелектуальні зусилля, але насамперед духовна робота, творення внутрішньої людини. На цьому щаблі вже не ми осягаємо образ, але образ починає діяти в нас. Ікона як текст стає не стільки носієм інформації, скільки збу-

дником інформації усередині що споглядає. Четвертий рівень відкривається на вищих щаблях молитви. Зрозуміти, що таке ікона, можливо в процесі аналізу перших двох рівнів – буквального й алегоричного. Тому, ікона є однією з головних містичних споглядань людини.

***І.М. Ломачинська, д-р філос. наук, проф., ВМУРОЛ "Україна", Київ***

## **ІДЕАЛ ЧЕРНЕЧОГО РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА У ТВОРЧОСТІ ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО**

Формування основних принципів релігійного лідерства в період становлення християнської ідеології ґрунтувалося на духовному змісті діяльності релігійного лідера, тому чернеча релігійна ідеологія, націлена на внутрішній моральнісний подвиг, у певному сенсі виявилася реальним здійсненням ідеалу християнського способу життя. Чернецтво стало свідченням висоти і святості євангельського вчення, видимим втіленням християнських етичних понять, передбаченням майбутнього перетвореного світу загалом та окремої людини зокрема. Недарма настоятелі великих чоловічих монастирів та духовних семінарій мають чин архімандрита (від гр. *arhos* – начальник, *mandra* – духовна огорожа) [Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 24], тобто буквально керівник братії, обмеженої від мирського світу духовною межею.

Незважаючи на те, що грецьке слово "монах" у буквальному перекладі означає "один", "одинокий" [Духовність / В.С.Дудик (гл. ред.). – К.: Європейська енциклопедія, 2008. – Кн. 1. – С. 408], чернецтво набуло свого поширення у християнському світі завдяки переходу від анахоретства, тобто усамітненого духовного подвигу, до кіновії, тобто общинного чернецтва. Визначним організатором общинного чернечого життя вважають Василя Великого, який став автором чернечого общинного статуту та наполегливим проповідником кінівійного общинного ідеалу, хоча, у своїй діяльності не заперечував і скитського чернецтва та сам організував скити. Проте чистий тип чернецтва він бачив тільки у гуртожитку, – щодо цього за ним слідував згодом Теодор Студит.

У чернецтві Василій Великий бачив спільний євангельський ідеал, "спосіб життя по Євангелію". Цей ідеал визначається, насамперед, "вимогою зречення, – не з гидливості до світу, але з любові до Бога, яка не може заспокоїтися і насититися у суеті та сум'ятті світу. Від цього сум'яття й шуму насамперед і відрікається аскет" [*Карсавин Л.* Монашество в средние века // [http://www.krotov.info/history/02/karsav/kars\\_12.html](http://www.krotov.info/history/02/karsav/kars_12.html)]. Проте Євангельський ідеал не виокремлює любові до Бога від любові до ближніх. І тому Василій Великий знаходить неповним відлюдницький ідеал, що надихається пошуком особистого, відособленого порятунку і навіть вважає його осоружним закону любові, яка, за апостольським виразом, не "шукає свого". Разом із тим, духовні дари анахорета залишаються безплідними для братії. Нарешті, наодинці легко зароджується самовдоволення. Усе це спонукає Василя Ве-

ликого закликати ревнителів подвигу до гуртожитку, адже, таким чином, дари, подані від Духу одному, повідомляються й іншим.

З позиції Василя Великого, чернецтво повинне бути певною малою црквою, її "тілом" (про що пізніше неодноразово говорив Теодор Студит). З цього ідеалу Василій Великий виводить заповідь релігійного лідерства, що ґрунтується на слухняності та покорі ігумену "навіть до смерті", бо ігумен виявляє самого Христа і органічна цілісність тіла припускає узгодженість членів і підлеглість главі. У такому братському спілкуванні, серед братів, повинен подвижник проходити свій особистий аскетичний шлях очищення й любові, свій жертвний шлях, своє "словесне служіння" (так звану розумну службу): "Ніхто не повинен бути господарем самому собі, але кожен, як відданий Богом у служіння сподвижникам – братам, відповідно до цього, зобов'язаний виконувати усе відповідно до свого чину" [*Василій Великий*. Примите слово мое: Сборник писем / Сост. Никон (Париманчук). – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. – С. 71].

У Василя Великого на позитивну оцінку заслуговує заповідь безшлюбності, як шлях до "єдиного нареченого чистих душ". Хоча він не ставив у обов'язок ченцям справи благодворення у мирському житті, але сам побудував поблизу Кесарії чернечий гуртожиток, де основною заповіддю для аскетів слугувала моральна вимога любові.

Визнаючи безумовний лідерський потенціал чернецтва, обумовлений його суспільним позитивним іміджем, основаним на реалізованих ідеях подвижництва та аскези, Василій Великий прагнув того, щоб новостворені чернечі осередки не опинилися у опозиції до церкви, не перетворилися на своєрідну секту аскетів, але щоб чернецтво стало інтегральною частиною церковного організму. До того ж, у "Правилах чернечого життя" Василя Великого взагалі не вживається слово "чернець" і не йдеться мова про "чернецтво" як окрему спільноту віруючих у межах церкви. Швидше, основним завданням Василя Великого стало створення тих основних організаційних та морально-етичних засад, на яких могла б базуватися ідеальна церковна община. У середині цієї макрообщини могли б бути – і, як відомо, були за часів Василя Великого – окремі аскетичні мікрообщини, які змогли б стати ядром того духовного відродження, яке, на думку подвижника, могло б охопити всю церкву.

"Правила" Василя Великого було адресовано всім аскетично налаштованим християнам; лише згодом, коли чернецтво остаточно сформувалося як інститут, вони стали сприйматися як загальні чернечі правила та лягли у основу всіх чернечих статутів православного Сходу. Багато в чому, завдяки Правилам Василя Великого, чернечий рух ні за його часів, ні згодом, не протиставляв себе церкві, усвідомлюючи себе її невід'ємною частиною. Зaslугою Василя Великого слід вважати й те, що ідеал чернечого життя проник у широкі шари візантійського суспільства і сприяв формуванню так званого чернецтва у миру: багато мирян надихалися аскетичними нормами чернецтва і запозичили окремі елементи чернечої духовності у свою власну практику.

## **ПЕРІОДИЗАЦІЯ ІСТОРІЇ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА**

В періодизації історії мусульманського права можна виокремити шість етапів:

✓ фундація – епоха Пророка (610–632), коли єдиними джерелами мусульманського права були Коран і сунна. Мусульманське право "раннього періоду" складалось із законної шаріату, які були явлені Одкровенням, записані у Корані й відтворені у сунні"

✓ встановлення – епоха Праведних халіфів (від смерті Пророка до середини VII ст., тобто 632–661). На той час припадає формування дедуктивних методів мусульманського права, таких як іджма, кійяс, іджтіхад. Тогочасними юридичними школами були мазхаби кожного з халіфів і сахаби (сподвижники) Пророка, які бачили і чули його, за життя, хоча остаточне слово у вирішенні правових питань було за халіфом. З часом формування різноманітних тенденцій у тлумаченні правових питань призвело до появи різних релігійно – правових шкіл – мазхабів;

✓ побудова – від фундації династії Омеядів (661) до її занепаду у середині VIII ст. Учені – фахіби були поділені на два мазхаби – "люди хадисів" (ахль аль-хадис), що знаходився у Хіджазі, і "люди розмислу", "люди думки" (ахль ар-ра'й) – в Іраці. У той час швидко збільшувалася кількість іджтіхадів, що ускладнило застосування іджми. Активне цитування хадисів часто спричинувало їх підробки. Відбулися перші спроби створення збірок з фікху з метою збереження іджтіхадів сподвижників Пророка;

✓ розквіт – від початку правління династії Аббасидів (середина VIII ст.) до її занепаду (середина X ст.). Пов'язаний він із зародженням мазхабів, кількість яких на початку IX ст. почала зменшуватись з 500 до 10. Провідними серед них визнавались ханафітський, малікітський, шафіїтський і ханбалітський мазхаби. Автор розглядає переважно сунітські мазхаби, залишаючи поза увагою мазхаби шіїтського спрямування, що не дає цілковитої картини розвитку тогочасного мусульманського права;

✓ консолідація – від занепаду династії Аббасидів (960) до загибелі останнього халіфа Аббасидів (середина XIII ст.). Провідними тоді були сунітські (ханафітський, малікітський, мофітський, ханбалітський) мазхаізи. З'явила про себе нова сфера правознавства – порівняльний фікх, який використовував як докази переваги одного мазхабу над іншим, що спричинило подальше поглиблення фракційності мазхабів;

✓ застій і занепад – від розграбування Багдада (1258) "до наших днів". Характерні його особливості А.-А.-Б. Філіпс вбачає у такліді (неухильному дотриманні певного мазхабу) і фракційності, яка призвела "до відмови від усіх форм іджтіхаді і трансформації мазхабі у суто ізольовані одна від одної організації". Наслідком цього були втрата фікхом динамізму, старіння деяких положень. За словами автора, "стан застою і занепаду фікху, а також фанатизм мазхабів тривають й у нинішні дні". Далі він суперечить собі, ви-

значаючи кінець шостого періоду "серединою XIX ст. нової ери". Очевидно, варто було б означити і новий період, адже останній розділ його праці містить матеріал із сучасного мусульманського права.

На початку XX ст. в Україні почала формуватися школа ісламознавства, яку репрезентував А. Кримський, що досліджував історію арабів й арабської літератури, в т. ч. й деяких питань фікху. Розвиток мусульманської спільноти в Україні у 90-ті роки XX ст. активував інтерес до ісламу і мусульманського права зокрема. Українське ісламознавство перебуває у фазі становлення, про що свідчить відсутність повного академічного перекладу українською мовою Корану та інших джерел мусульманської культури.

Сучасне українське ісламознавство репрезентують праці М. Кириушка і О. Бойцової "Іслам в Криму", колективна монографія "Ісламська ідентичність в Україні". Так, у монографії "Іслам в Криму" розкрито особливості й основні етапи історії ісламу в Криму, показано його роль в релігійно-національній самоідентифікації кримських татар, їх етновідтворенні та етнозбереженні в різні історичні періоди. Дослідження містить деякі матеріали про застосування ними мусульманського права.

***Л.М. Мельник, канд. політ. наук, БНАУ, Біла Церква***

### **ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ У ДЕРЖАВОТВОРЕННІ В ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ В. ЛИПИНЬСЬКОГО**

За останнє десятиліття актуалізувався інтерес до спадщини тих вітчизняних мислителів, які працювали в просторі соціально-політичної та релігійно-національної проблематики. Саме тому звернення до творчого доробку В. Липинського (1882–1931), є обґрунтованим. Його твори можна використати не лише для розуміння історії суспільства і держави, але й для усвідомлення деяких аспектів нашої сучасності.

На думку В. Липинського, важливою умовою здійснення української державності крім політичної, регіональної, національної та організаційної єдності є релігійна єдність. Політолог твердить, що "релігія і церква потрібна нам, людям світським, не тільки тоді, коли ми вже матеріальною силою своєю свою державу завоюємо і націю свою зорганізуємо. Вона нам потрібна не менше і в самому процесі боротьби. Щоб перемогти, ми мусимо мати не тільки силу матеріальну, але перш за все силу моральну. Крім ясної і виразної (як всякий для війни призначений план військовий) власної нашої віри світської, ідеології політичної, нам необхідна загальнолюдська віра в Бога, необхідна допомога і церкви і релігії" [*Липинський В. Релігія і церква в історії України // Політологічні читання. – 1994. – № 1-2. – С. 216-264*]. Зазначимо те, що мислитель визнає притаманний західноєвропейському середньовіччю поділ влади на світську й духовну. При цьому, на думку вченого, світська влада не повинна втручатися в духовну владу і навпаки.

"Тільки понад всіма людьми стоячий, для всіх людей однаковий і однаково їх зобов'язуючий Божий закон громадської моралі і тільки авторитет влади

духовної, яка цей Божий закон береже і за його виконанням стежить, в стані обмежити людські егоїзми, однаково як сильніших, так і слабших. Тільки релігія і церква в стані своєю владою духовною, владою "не од мира цього", примусити сильніших та здатніших вживати свою більшу силу та здатність не тільки для себе, а й для добра слабших" [Там само], за В. Липинським, лише християнська етика здатна створити той моральний клімат, який необхідний для державного будівництва. Проте, наголошуючи на інтегративній функції релігії, яка має згуртувати українців для формування держави, мислитель водночас остерігав проти церкви, пристосованої до політичної кон'юктури. Він пропонує дух релігії справжньої, віри, що пронизує найвищі вартості і цілковито визначає пріоритет духовних вартостей.

Проблема релігії у В. Липинського, аналізується у зв'язку з національною елітою. Мислитель на основі теорії еліт та способів її організації вибудовував типологію взаємин між церквою і державою. Він виділяє такі методи організації еліти: охлократичний, демократичний, класократичний.

Охлократичний метод заснований на владі окремих суспільно-політичних груп над суспільством. Суть правління полягає в тому, щоб використовувати релігію для власного збагачення і за допомогою влади карати інаквовірних. На думку В. Липинського, за умови охлократії світська і духовна влада є нероздільні.

Демократичний метод організації еліт мислитель називає хаотичним. За демократичної форми державного правління еліту поповнюють різні групи суспільства. Однак, серед еліти організованої демократичним методом, релігія не користується авторитетом, а тому вона не здатна виконувати інтегративну функцію.

Класократія – це найвдаліший метод, за В. Липинським, організації еліт. Оскільки, до влади приходять найкращі представники з усіх суспільних класів і верств. Він неодноразово наголошував, що тільки "оця наша нова майбутня аристократія, майбутня провідна і правляча верства – оця активна меншість, а не пасивна більшість – це і єсть єдина реальна, національно і державно творча сила України" [Липинський В. Покликання "варягів" чи організація хліборобів. Кілька уваг з приводу статті Є.Х. Чикаленка "Де вихід?" – Нью-Йорк: Булава, 1954. – С. 25–26]. Особливо великі надії покладав він при цьому на хліборобів, найчисленніший тоді в Україні клас, який до того ж, на його думку, виявився найменш деморалізованим недавньою поразкою визвольного руху. Релігія тут відіграє важливу роль у правлінні. Аристократія усвідомлює, що "у громадському житті не можна обійтися без церкви і Бога". Обмеження цієї класократичної сили релігійною мораллю, спільною для аристократії і для широких мас, слугує основою ритму, гармонії і законності у взаємовідносинах між національною елітою і народом. Мислитель підкреслює, що звідси, і незалежність духовної влади від світської, яке властиве класократії.

Таким чином, на думку В. Липинського, релігія – це органічний елемент суспільної організації, спроможний своїм авторитетом підтримати державні завдання і їх гуманізувати.

## **КРИТИКА ТЕОСОФСКОГО УЧЕНИЯ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ ХРИСТИАНСКИМИ МЫСЛИТЕЛЯМИ**

Идею реинкарнации не оставил без внимания целый ряд христианских мыслителей. Знаменитых русских философов, таких как С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, волновала проблема соотношения христианства и учения о перевоплощении, о чем говорит сборник статей под названием "Переселение душ" [см. Переселение душ: Сборник. – М.: Ассоциация Духовного Единения Золотой век, 1994. – 450 с.]. Эта книга является выражением интереса многих мыслителей к идее реинкарнации, показывает их отношение к теософии и проблеме перевоплощения. С.Н.Булгаков в статье сборника под названием "Христианство и штейнерианство" выражает свою обеспокоенность за популярность теософии и антропософии. "Штейнерианство есть новое суевение наших дней. И центральный догмат этого суевения, все его содержание собой скрепляющий, есть перевоплощение" [Там же. – С. 253], пишет мыслитель. Сопоставляя теософию и антропософию с христианством, он говорит, что ничего общего между ними нет. Об этом же говорит и Н.А.Бердяев в статье "Учение о перевоплощении и проблема человека" того же сборника. Теософское учение о человеке антиперсоналистично, так как личность здесь не является прочным ядром человека. Сохраняющимся в воплощениях элементом является не личность, а индивидуальность. Подобная позиция противоположна христианской антропологии, согласно которой, именно личность, а не индивидуальность, является духовно-религиозной категорией. Тем не менее, мыслитель отмечает, что популярности идеи реинкарнации способствует слабость и неудовлетворительность богословских учений о генезисе и конечной судьбе души.

Стоит упомянуть об известном русском мыслителе Н.О.Лосском, который будучи христианином, тем не менее, признавал перевоплощение. Считая учение о перевоплощении гипотезой, которая предоставляет лишь догадки о посмертной судьбе, Лосский говорит о том, что эта гипотеза опирается на основные понятия его мировоззрения [см. *Лосский Н.О.* Введение // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. – М.: Издательская группа Прогресс, 1992. – 208 с.]. Мыслитель считает, что теория перевоплощения, развитая на основе выдвигаемой им метафизики персонализма решает проблему теодицеи.

В настоящее время о несовместимости христианских представлений и реинкарнации говорят Р.Морей [См. *Морей Р., Франк С., Бердяев Н., Мень А.* Переселение душ – христианский взгляд. – Новосибирск: Посох, 1997. – 77 с.] и А.Кураев [См. *Кураев А.* Диак. Раннее христианство и переселение душ. – 2-е изд. – М.: Сретен. монастырь, 1998. – 336 с.]. У этих авторов позиция в отношении реинкарнации сводится к выдвигению доводов против реальности перевоплощения и утверждению несовместимости этого учения с христиан-

---

\* Рецензент – Тажуризина З.А.



ством. Православные авторы критикуют утверждение реинкарнации в качестве древнейшей доктрины, которой придерживались древние египтяне, греки, евреи и некоторые Отцы Церкви (Ориген), а также то, что Библия содержит указания на учение о перевоплощении. Христианские критики выделяют ряд проблем, связанных с принятием идеи перевоплощения. К примеру, отсутствие памяти о прежних жизнях, по их мнению, отделяет человека от его предыдущей жизни и тем самым снимает с него ответственность за нее. Так же они говорят о том, что учение о перевоплощении не оставляет места для милосердия, и уделяют большое внимание критике воспоминаний прошлой жизни.

Наконец, необходимо сказать, что учение о реинкарнации не совместимо с основными догматами христианства [См. *Шохин В.* Доктрина реинкарнации и христианство // Диак. А. Кураев. Раннее христианство и переселение душ. – 2-е изд. – М.: Сретен. монастырь, 1998. – 336 с.]. Прежде всего, идея перевоплощения предполагает свободный, нефиксированный характер связи души с телесными образованиями, которые выполняют для нее функцию внешних одежд, в которые она без труда переодевается. Подобная позиция не совместима с догматом о творении человека и с догматом о Воскресении.

Проанализировав критику христианских мыслителей можно сказать, что их контраргументы достаточно рациональны и местами опираются на данные современных наук (критика воспоминаний прошлых жизней, доводы в пользу того, что древние египтяне, евреи, греки не верили в реинкарнацию). Тем не менее, спор с теософией остается конфессионально ориентированным и говорит, прежде всего, об озабоченности христианством растущей популярностью веры в перевоплощение.

***А.В. М'яловська, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\****

## **ЕЗОТЕРИЧНИЙ ХАРАКТЕР ХРИСТИАНСТВА**

Виникнення, розповсюдження та історія християнства окутані таємничими знаннями. Якщо уважно замислитись над цим, то не можливо не помітити, що ця таємниця не є чистою випадковістю, а скоріш за все, за цим криється чиясь свідома воля. Християнство, яке сьогодні являє собою релігійну і екзотеричну традицію, первинно мало суто езотеричний і ініціаційний характер, що проявилось як в його ритуалах, так і доктринах. Підтвердженням цього слугує і традиційне відношення ісламської традиції до раннього християнства як до ініціаційного шляху, а не як до загальнодоступної соціальної екзотеричної доктрини. Це настільки є очевидним, що пізніше християнству прийшлося переймати "канонічне" право – тобто екзотеричну догму ззовні, чим було дещо адаптоване римське право. Таким чином християнський екзотеризм був не розвитком ззовні внутрішніх принципів християнської доктрини, а був цілком почерпнутий із нехристиянської традиції. Немає в цьому сумнівів і тому, що в Євангелії не має жодного припису, котре можна було б тлумачити як екзотеричне законоположення. Відсутність екзотеричної сторо-

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Кондратьєва І.В.

ни було б серйозним і неприпустимим упущенням, оскільки будь – яка закінчена і повноцінна традиція повинна з необхідністю мати як езотеричну, так і екзотеричну сторони, і саме до останньої має апелювати в першу чергу.

Духовний вплив, пов'язаний з християнськими таїнствами, будучи первинно орієнтованим на суто ініціативну сферу, переорієнтувався на більш низький рівень – релігійний і екзотеричний. При цьому ефекти духовного впливу обмежились виключно індивідуальною сферою і перспективою особистого спасіння, а "опорні" ритуали духовних впливів зовнішньо залишились тими самими, оскільки мова йшла про продовження тієї самої християнської традиції. Слід зауважити і те, що в нашу епоху, і починаючи з дуже давнього від нас часу, християнські ритуали ні в якому разі не можна розглядати як ініціальні. Майже не можливо точно визначити час перетворення християнства в релігію, тобто в таку форму традиції, яка апелює без різниці до всіх. Лише Нікейський Собор відкрив еру пошуку догматичних положень, щоб закріпити чисто екзотеричний зміст віровчення. Так істини езотеричного рівня відтоді могли сприйматися лише як таїнства, котрі уявлялись як дещо суттєво неосяжне, чому не можливо і не треба шукати пояснення, тому все що натякало на істину якість первинного християнства ховалось від новонавернених непроникаючим покровом. Вчення Ісуса Христа, що належить до першого ініціативного періоду християнства в ході екзотеризації традиції зміненним не було. Змінилися лише певні приписи, що стосуються ініціативного шляху і тому адресовані до обмеженої групи людей, стали практично не можливими стосовно всього людського суспільства в цілому. На практиці це визнається і церквою, яка вважає певні правила лише "порадами по самовдосконаленню", а не строго обов'язковими нормами. З іншого боку у вченні Христа є такі істини, котрі можуть бути витлумачені як езотерично, так і екзотерично в залежності від їх відношення до різних рівнів реальності, але є і ті, що стосуються виключно езотеричної області і поза нею абсолютно не застосовуються. Такі істини і є тим, що називають християнськими таїнствами, існування яких було б не зрозумілим, якщо заперечувати езотеричний характер раннього християнства.

Таким чином, сучасне християнство в своєму вченні і ритуалах зберегло неторкану (в більшій мірі) зовнішню форму. Змінилося лише розуміння цього вчення, роз'яснення його смислу і значення, обряди стали мати публічний характер, а церква робить все можливе щоб спростити і полегшити процедуру хрещення, яке являється схожим (як і інші, що відбувається лише один раз (вінчання. Священство...)) з ініціацією.

*Л.В. Олексійчук, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

## **ОСНОВНІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В ХРИСТІЯНСТВІ**

Джерела церковного права поділяються на три групи: основні або власне канонічні, історичні, практичні.

І. До "основних або власне канонічних" джерел (у іншому місці він називає ці джерела "внутрішніми"), дослідник відносить: "Слово Боже, писане і ісписане, або Священне Писання і Священний Переказ". Під Священним

Переказом автор класифікації розуміє "встановлення Божественні і Людські, що відносяться до управління Церкви, якое священно дієві, священно-начальницькі, духовносуддівські та ін.". Далі вчений уточнює:

а) Апостольські правила;

б) Постанови (канони) Вселенських Соборів і Помісних Соборів, затверджені на Вселенських Соборах;

в) Правила св. Отців, що увійшли до "Книги правил";

д) Різні церковні статути і чиноположення з різних предметів церковного життя, "як загальні, такі, що відносяться до всієї Церкви, священнодійові статути, пісні та ін., так і приватні, наприклад, статути чернечі."

II. До історичних джерел, на думку архімандрита Іоанна, відносяться:

а) історичні свідоцтва про стародавню церковну практику;

б) колишні визначення різноманітних соборів, що не увійшли в "Книгу правил";

в) канонічні думки священнослужбовців і церковних учених християнської старовини, що не увійшли до "Книги правил";

г) постанови візантійських імператорів, регулюючих церковні стосунки;

д) різні збірки церковних канонів, що виходили з рук стародавніх найвідоміших законознавців і мали практичне вживання, "недаремні в даний час".

III. До останньої групи в своїй класифікації – практичним джерелам (в іншому місці він називає їх "зовнішніми") – архімандрит Іоанн відносить, по суті справи джерела першої групи, сукупність яких визначає право Церкви, що діє. Серед них каноніст виділяє два види джерел:

а) джерела, які відносяться до практики Вселенської Церкви і діють повсякчас і у всякому місці. Учений називає їх джерелами "власне канонічними, що мають силу незмінну";

б) джерела окремого характеру, які обумовлені часом і місцем історичного буття якою-небудь Помісною Церквою "тому – ці джерела різноманітні і не завжди постійні: належачи одній (Помісній) Церкві, вони можуть не відноситися до іншої; і цілком діючи в один час піддаватися різним змінам в складі і дії своїх".

Особливий інтерес для нас являє розроблена вказаним автором класифікація джерел канонічного права Руської Православної Церкви синодального періоду. Він відносить їх до приватних практичних джерел канонічного права: "Духовний регламент", постанови імператора і Сенату, визначення Синоду, Зведення законів Російської Імперії (у частині що відноситься до Церкви), окремі статути з різних галузей – Статут Духовної консисторії, Статут Духовних училищ і т.д.

Сучасні каноністи використовують класифікацію джерел канонічного права, запропоновану професором Московської Духовної Академії, протоієреєм В. Ципінім. Згідно його точки зору, матеріальними джерелами канонічного права є: а) Заповіді Господні ("Божественна воля Засновника Церкви"); б) Церква ("Всесвятій Божественній волі властива непогіршеність, – пише протоієрей В. Ципін, – властива вона по обітниці Христовій, і Вселенській Церкві"). Формальними джерелами канонічного права, згідно вказаної класифікації, є:

а) канони, тобто церковні настанови, що увійшли до "Книги правил";

б) приватне церковне законодавство, тобто канонічні постанови, що не мають загальноцерковного вселенського авторитету, але видані вищою церковною владою Помісних Церков або епархіальними архієреями;

в) статутарне право, тобто право корпорацій, що не володіють самостійною законодавчою владою (статуту монастирів, церковних братств і суспільств);

г) звичай (як особливий вид звичаю розглядається як судова практика церковних судів);

д) думки авторитетних каноністів, які характерні автором класифікації як "до поже джерело";

ж) державне законодавство по церковних справах.

***Ю.О. Стрелкова, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\****

## **РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧОСТІ СЛОВ'ЯНОФІЛІВ**

Слов'янофілство зародилося в кінці 1830-х, а в 1840–50-х рр. зібрало навколо себе широке коло однодумців, серед яких були видатні російські письменники і вчені. Головними лідерами слов'янофілства були І.В. Кіреєвський та О.С. Хомяков.

Заслуги слов'янофілів, не дивлячись на романтизм і деяку утопічність їх переконань на російське минуле – великі. О.С. Хомяков в своїх богословських творах піднімає православне богослов'я на вищий рівень, філософськи обґрунтовує ідею соборності православної церкви і соборності російського народу. Кіреєвський філософськи обґрунтовує ідею про самотність історичної дороги російського народу і самотності російської культури.

Основна особливість творчості О.С. Хомякова в тому, що він виходив з церковної свідомості. В Церкві він бачив повноту істини, джерело світла, яке освітлює все товарне буття. І в такому значенні він – справжній християнський філософ. Для О.С. Хомякова поняття Церкви укладено у факті духовного життя. Церква у О.С. Хомякова виступає основою всіх його філософських побудов.

Основою гносеології у Хомякова є антропологія – ланка між богослов'ям і філософією. З вчення про Церкву він виводить вчення про особу. Окрема особа проявляє безсилля і демонструє внутрішній непримиренний розлад. Для О.С. Хомякова особа, що розкривається у всій повноті, єдина з Церквою. Розум, совість, творчість – все це функції Церкви. З цих передумов він виводить своє вчення про два корінні типи особи. В особі завжди йде боротьба двох протилежних початків: свободи і необхідності. Переважання того або іншого початку формують один або інший тип. Там, де панує пошук свободи, – один тип. Там же, де переважає підлеглість необхідності, – другий тип. Але дар свободи торжествує тільки в єднанні з Церквою.

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Конотоп Л.Г.

Основний принцип Церкви полягає не в покорі зовнішній владі, а в соборності. Таким чином, соборність означає, що ні Патріарх з його верховною владою, ні навіть Уселенський собор не є абсолютними володарями істини, але тільки Церква в цілому. Соборність означає поєднання свободи і єдності багатьох людей на основі їх загальної любові до одних і тих самих абсолютних цінностей. Ідея соборності може бути корисна при вирішенні багатьох соціальних проблем. Вона застосовна як до Церкви, так і до общини.

І.В. Кіреєвський свою філософію будує на глибоко релігійних православних підставах. Непорушним витоком його філософії, як і філософії О.С. Хомякова, слугує писання Св. Батьків Церкви. В них він знайшов істинне благочестя, дух покори, духовну тверезість, яких не вистачало, по його розумінню, занадто гордовитому і самовпевненому розуму Заходу.

Для досягнення цілісності духу, що лежить в основі єдиного буття, І.В. Кіреєвський намагається поєднати віру і розум. Синтез розуму, почуттів, волі і совісті створює "віруючі думки".

Вільний розвиток природних законів розуму не може бути шкідливим для віри православномислячих, бо віра "не тільки зовнішній авторитет, перед яким розум повинен сліпнути, але авторитет разом і зовнішній і внутрішній, вища розумність, цілюща для розуму" [*Кіреєвський І.В.* Критика і естетика. – М., 1979. – С. 319]. Віра – "гармонійне співзвуччя між переконанням чуттєвим і істотним". Розвиток природного розуму слугує для віри тільки сходами і, перевищуючи звичайний стан розуму, вона тим самим наставляє його.

Ці думки І.В. Кіреєвського перегукуються зі словами О.С. Хомякова: "Нікому в голову не приходять, що саме практичне життя є тільки здійснення абстрактних понять і що самі практичні питання містять в собі абстрактне зерно, доступне філософському осмисленню" [*Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии // Благова Т.И. Родоначалники славянофильства: А. Хомяков и И. Киреевский. – М., 1995. – С. 245].

О.С. Хомяков та І.В. Кіреєвський вважали, що економічні, політичні й інші чинники вторинні і самі визначаються глибшим духовним чинником – вірою, що обумовлює історичну діяльність народів. Російський народ і віра співвідносяться так, що не лише віра створює народ, але і народ створює віру, причому саме такий, який відповідає творчим можливостям його духу.

*Г.А. Трегуб, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ  
ann\_tregub@yahoo.com*

## **ГЕНОЦИДИ НА РЕЛІГІЙНОМУ ҐРУНТІ ЯК ФОРМА ОПРИЯВЛЕННЯ ІДЕОЛОГІЧНОЇ КОНФРОНТАЦІЇ В НАДРАХ ХРИСТІЯНСТВА ТА ІСЛАМУ (за подіями Варфоломіївської ночі у Франції 1572 року та в Афганістані у 1993-2001 рік)**

Допоки існує людство, у світі існуватимуть ідеології (системи політичних, правових, філософських, релігійних, etc поглядів, що формують протягом тисячоліть суспільну свідомість) та війни, що так чи інакше спираються на

ідеологічний ґрунт. Закінчення Холодної війни, низки локальних воєн під ковпаком напруги "США – Радянський Союз", розпад останнього не стали ознаками початку тотального примирення у світі. Насправді ж відбулося зміщення вектора світової уваги з системи політичних поглядів "комунізм vs капіталізм" на систему релігійних – "християнство vs іслам", що зовсім не могло бути гарантією того, що військових конфліктів, кровопролиття, жорстокості та порушення прав людини на планеті поменшає.

Зрозуміло, що за таких обставин увагу світової спільноти та науковців звернено на нові проблеми, що особливо почали набувати актуальності після зміни ідеологічної парадигми – релігійно забарвлені фундаменталізм, екстремізм, тероризм, та наслідки таких явищ – вибухи дикого насильства та людиновбивства у світі. Проте попри детальний політико-економічний аналіз цих явищ практично не аналізується вагома складова характеристика цих феноменів – їхня вкоріненість у системи різних релігійних поглядів та залежність від них (походження ідеологічної установки). За таких умов постає питання: чи не в доктринальних глибинах різних віровчень, потрібно шукати причину жорстокого ставлення до іновірців та представників інших спрямувань у надрах одної й тієї самої релігійної традиції? Що у віроповчальних положеннях аврамістичних релігій (в конкретному випадку йдеться лише про іслам та християнство) є такого, що може бути сприйнятим та використаним таким чином, аби стати ідейною точкою опертя для тих, хто нищив та нищать нині собі подібних?

Також варто зазначити: коли йдеться про історію релігійних явищ та процесів, подекуди забувають, що вся сукупність різноманітних за своїми характеристиками феноменів, поєднаних в єдиний комплекс – релігію – перебуває в невинному русі та становленні. Релігійні явища так само, як і будь-які інші, вписані до царини людської культури, є *хронічними* – вони виникають та відбуваються у певних місцях за певних умов, а також *генетично подібними* – можуть виникати через подібні причини або збудники. Це, в свою чергу, наштовхує на думку про можливу спорідненість тих подій, що відбувалися на різних географічних теренах в різний час, але є схожими за одним критерієм – усі вони так чи інакше належать до когорти актів свідомого людознищення – геноцидів.

Сучасний теоретик культури Умберто Еко у виступі під назвою "Війна, мир та ані те, ані інше" сформулював та висвітлив декілька принципів так званої Нео-війни – новітнього типу збройних конфліктів на теренах земної кулі. "...Так чи інакше, для Нео-війни стало характерним намагатися не вбивати населення, якщо тільки не випадково... Неприпустимою є смерть хоча б одного з наших, та бажано знищити щонайменше ворогів..." [Умберто Еко. *Полный назад!* – М.: Эксмо, 2007. – С. 19] – ось ті нові принципи, за якими воюють в сучасності. Важливий акцент, як бачимо, зроблено на відсутності цивільних жертв та кровопролиття у військових конфліктах. Проте потрібно навести одне з вагомих застережень: той тип інтелектуалів, що пропонують такі описи соціальних реалій сучасності, що претендують на універсальність (йдеться про філософів штибу Бодрієра), оминають, як правило, "слизькі теми". Йдеться про акти цілеспрямованого геноциду, релігійних чисток серед мирного населення в зонах нестабільності та ескалації військової напруги у

світі (Афганістан, Балкани, Ірак), що відбуваються або відбувалися під гаслом боротьби за чистоту віри. Це, на нашу думку, викликано відсутністю чітких дефініцій та спроб виділити критерії аналізу, систематики явищ, що можна було б назвати "геноцидами". Метою ж науковця є не лише вивчення суто теоретичних конструкцій, а й їхнє зіставлення з фактами реальності, щонайширше потрактування сучасної історичної дійсності з врахуванням усіх можливих негативних процесів.

Аналіз геноцидів на релігійному підґрунті, що відбувалися у різних регіонах земної кулі в різний час та в різних релігійних парадигмах (згадати хоча б події Варфоломійської ночі у Франції XVI століття (результат конфлікту між католиками та протестантами) та факти етнічно-релігійних чисток та акти свідомого та спрямованого геноциду, влаштовані Талібаном супроти хазарейців у центральній афганській провінції Баміан у період з 1993 по 2001 рік (суніто-шіїтський конфлікт)) має на меті показати, що за суттю своєю вони є ідентичними – в обох випадках йдеться про захоплення ідеологічної палми першості в конкретному регіоні та виборювання права домінувати у політичних та економічних справах конкретного геополітичного регіону. Також варто наголосити на тому, що в обидвох випадках йдеться лише про один із можливих виявів багатобікових внутрішніх ідейних конфліктів в надрах ісламської та християнської релігійних парадигм, що надає можливість говорити про можливу генетичну спорідненість згаданих процесів за критерієм, що їх викликав до життя.

*М.М. Удуд, студ., НУ "Острозька академія", Острозь\**

### **ОСОБЛИВОСТІ ОБРЯДОВОСТІ ПЕРЕДВЕСІЛЬНОГО ПЕРІОДУ НА САМБІРЩИНІ (за матеріалами, зібраними в с. Берестяни Самбірського району Львівської області)**

У традиційній культурі українців весілля як обрядовий інститут є найколомітнішим і разом з тим найконсервативнішим, і це дає змогу використовувати його як джерело для вивчення різноманітних сфер життя, простежити складний і тривалий шлях еволюції й трансформації суспільства та культури народу.

Особливості передвесільної обрядовості українців Самбірщини до цього часу не знайшли належного висвітлення у науковій літературі. Дослідження весільних обрядів українців Самбірщини є важливим у світлі завдань етнологічної науки незалежної України.

Спілкування між молодими людьми відбувалось в межах свого села, хоча жителька села Берестяни Войтович Стефанія Василівна згадує, що "траплялись випадки, коли молоді люди брали собі за пару дівчат чи парубків з навколишніх сіл". Молодь зазвичай спілкувалася на вулицях, вечірніх сходах, але не було спеціально відведених для цього місць, "молодь сама вигадувала, де можна провести час", – зазначає Лисяк Ганна Іванівна.

---

\* Рецензент – канд. філол. наук, доц. Янковська Ж.О.

Сватання – це вже перший етап шлюбних церемоній. Коли парубок облюбує собі дівчину, йде до неї зі сватами.

Вибір сватів – це відповідальний момент, тому що від нього залежали результати і подальший розвиток подій самого весілля. Тому "старостів обирали із близької родини, тобто тих, хто міг забезпечити успішне сватання", – чуємо зі слів жительки села Берестяни Шпак Марії Василівни [Шпак Марія Василівна, 1934 р.н., пенсіонерка, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

За кілька тижнів до весілля (за домовленістю) влаштовували заручини. На заручини ішли до молодої, де "складався усний договір: як і коли буде весілля, яке зазвичай планували за місяць", – зазначає жителька досліджуваного села Шпак Марія Василівна [Шпак Марія Василівна, 1934 р.н., пенсіонерка, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

В селі Берестяни "на ознаку того, що дівчина й хлопець засватані отримували вінки", – зазначає жителька досліджуваного села Бучко Ганна Степанівна [Бучко Ганна Степанівна, 1936 р.н., пенсіонерка, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області]. Лозко Г.С. у праці "Українське народознавство" відзначає також Гуцульщину, де "вінок змащували медом і вкривали позолотою" [Лозко Г.С. Українське народознавство. – К.: Зодіак – ЕКО, 1995. – 368 с.].

Опісля починалося урочисте благословіння молодих їхніми батьками. Більш детально це описує жителька села Берестяни Ханас Марія Михайлівна: "батьки, за звичаєм, сідали на лаву, застелену кожухом (символ благополуччя родини), і хлібом-сіллю тричі благословляли наречених, а молоді, стоячи на рушнику, тричі вклонялися батькам, приймаючи благословіння" [Ханас Марія Михайлівна, 1933 р.н., пенсіонерка, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

Культ короваю у весільній обрядовості – найвищий, значущий момент культу хліба, що відповідає основному господарському заняттю селян – хліборобству.

Якщо хто мав намір пекти коровай, обов'язково у суботу кличе до себе сусідок, жінок, які будуть називатися коровайницями. Кожна приносить з собою або миску муки, або молока, або декілька яєць, і беруться до роботи. Жителька села Берестяни Галішева Марія Андріївна, зазначала, що "зібравшись разом, коровайниці розчиняють тісто, місяць та виробляють із нього коровай, при цьому співаючи:

Міси, сестрице, коровай,  
Нічого злого не думай.  
Тільки те думай,  
Аби нам вдася коровай"

[Галішева Марія Андріївна, 1938 р.н., пенсіонерка, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

Традиційним для досліджуваного села були "запросини на цю роль близьких заміжних жінок, свах, а то й хрещених батьків", – зазначає жителька села Бучко Марія Володимирівна [Бучко Марія Володимирівна, 1962 р.н.,



вчителька народознавства, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

Більш драматичним дійством був дівич-вечір, який символізував перехід дівчини в новий соціальний статус. Зійшовшись до дому молодої, свахи, дружка ідуть по барвінок. Барвінок беруть у тих, хто живе у злагоді, або у дівчат.

Останній день дівочого життя, коли молода прощається зі своїми подружками, в селі Берестяни звичайно влаштовували в п'ятницю. Вранці цього дня молода ходить по селу й запрошує дружок до себе. Коли дружки зійшлися, то починається одягання молодої. Її вбирають у вишиту сорочку, спідницю, ґорсет. "Плели молодій віночка у нашому селі з барвінку і квіток, з розмарину", – зазначає жителька досліджуваного села Бучко Марія Володимирівна [Бучко Марія Володимирівна, 1962 р.н., вчителька народознавства, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

"У п'ятницю свашки несли молодому сорочку", – доповнює про обрядовість першого весільного дня Бучко Марія Володимирівна [Бучко Марія Володимирівна, 1962 р.н., вчителька народознавства, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

"Розплітали в п'ятницю і косу, а саме це робив хлопець – родич. Groші, що клали в косу, залишалися для нього. Потім уже зачісували наречену", – стверджує Бучко Марія Володимирівна [Бучко Марія Володимирівна, 1962 р.н., вчителька народознавства, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області]. Потім, під трикратне благословення батьків, наречній одягали вінок. Він символізував кінець дівування.

Дівич-вечір на селі закінчувався невеликою гостиною з танцями й співом, але "музики за звичай грали біля вікон", – згадує жителька досліджуваного селі Лисяк Ганна Іванівна [Лисяк Ганна Іванівна, 1947 р.н., пенсіонерка, жителька села Берестяни Самбірського району Львівської області].

Цілісність усіх обрядодій дівич-вечора в традиційному весіллі, символізуючи прощання молодих з дівуванням і парубоцтвом, сприяла виконанню важливої соціальної й моральної функцій. Створювана обрядом психологічна, емоційна атмосфера допомагала майбутньому подружжю зрозуміти всю серйозність переходу в інший статус.

*А.М. Фесенко, доц., ДУІШІ, Донецьк*

## **РАДЯНСЬКА ПОЛІТИКА ЩОДО РЕЄСТРАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД У 1920-Х РР. В ДОНБАСІ**

Утвердження радянської влади в Україні і зокрема на Донеччині призвело до встановлення нової концепції державно-церковних відносин, в якій підкреслювалось відокремлення церкви від держави. Для нової влади православна церква постає не політичним та ідеологічним супротивником, а політичним ворогом.

Незважаючи на те, що дія Декретів РНК РСФРР розповсюджувалася на Україну та була обов'язковою для виконання українськими більшовиками,

створювалися власні правові акти на основі відповідних російських законів. Наприкінці січня 1919 р. робітничо-селянський уряд України, який очолював Х.Г. Раковський, ухвалив Декрет "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви", який, майже повністю дублював Декрет РНК РСФРР, за винятком частини пункту 12, що стосувався позбавлення релігійних організацій прав юридичної особи. З цієї причини до серпня 1920 р. статuti багатьох релігійних громад Київської, Полтавської та інших губерній республіки реєструвалися місцевими органами радянської влади з визнанням їх права юридичної особи. Тільки рішенням Політбюро ЦК КП(б)У від 1 серпня 1920 р., що було підтверджено відповідною постановою РНК УСРР від 3 серпня 1920 р., вони були позбавлені цих прав. Ст. 13 Цивільного кодексу УСРР 1922 р. визначала юридичних осіб як "об'єднання осіб, установи або організації, що можуть набувати права на майно, вступати в зобов'язання, позивати та відповідати на суді". Діяв цей документ до 1927 р. відповідно до постанови ВУЦВК. Від 12 жовтня 1927 р. набув чинності Адміністративний кодекс УСРР.

Враховуючи глибоку релігійність населення, особливо сільського, більшовики вимушені були надавати їм можливість задовольняти свої релігійні потреби. Але радянська держава хотіла бачити в православній церкві не єдину інституцію, а тільки окремі громади. Відповідно до Декрету від 22 січня 1919 р. всі окремо існуючі церковні й релігійні громади мали існувати як приватні товариства та спілки. В країні до кінця 1922 р. не було єдиних вимог для релігійних об'єднань. Мінімальна кількість засновників для релігійної громади коливалася від 20, для релігійної групи менше за 20 осіб. На території УСРР засновників повинно бути 20 осіб, а з середини липня 1923 р. не менше 50-ти діючих членів громади. Після реєстрації релігійна громада мала право на отримання державного майна для здійснення своїх релігійних потреб, проводити молитовні зібрання та з'їзди, призначати або обирати священників для відправи релігійних обрядів.

На початку листопада 1922 р. вийшла постанова ВУЦВК, в якій зазначалося, що релігійна громада не може починати свою діяльність без попередньої реєстрації у відповідних органах влади. Громадяни, які бажали стати засновниками релігійної громади, повинні були надати разом з оплаченою заявою, гербовим збором про реєстрацію, протокол установчих зборів громади, статут у 5-ти примірниках та список засновників у 3-х примірниках. Засновником релігійної громади мав право стати кожний громадянин, що належав до відповідної релігійної конфесії і мав 18 років, за винятком осіб, що були позбавлені судом виборчих прав. Діяльність священників обмежувалася лише відправою релігійних обрядів. Їм заборонялося втручатися у справи громади.

У другій половині 20-х рр. реєстрація релігійних громад регламентувалася циркуляром НКЮ УСРР від 28 серпня 1924 р., інструкцією НКВС і НКЮ УСРР №31 райвиконкомам від 17 лютого 1925 р., об'їзником НКВС УСРР №81 від 27 травня 1925 р., а також об'їзником НКВС УСРР №6 від 8 січня 1925 р. Для своєї реєстрації релігійні громади зобов'язані представити відповідну заяву, підписану 50 засновниками громади; квитанцію про оплату за публікацію в газеті повідомлення про реєстрацію громади та інш. Згідно архівних матеріа-

лів, у разі перереєстрації свого статуту громада, в Донецькій губернії, повинна була заповнити спеціальну анкету, в якій зазначався "час заснування, кількість членів громади, їх вік, стать, соціальний стан і національний склад; основні положення віровчення, наявність цінностей; розміри доходів, характер взаємовідношень з владою та інш.". Згодом був ухвалений "Типовий статут релігійних громад", що складався з 7 окремих розділів, в яких зазначалися цілі, функції, склад і кошти громади; порядок зміни її статуту і ліквідації.

Важливим документом, що регламентував діяльність релігійних громад на території Донеччини, була "Угода", що складалася з місцевим виконкомом. "Угода" складалася виключно з переліку обов'язків громади, що включав 10 позицій. Зокрема, в пункті 2 зазначалося, що не дозволяється влаштовувати в церквах політичних зборів ворожих радянській владі; продаж, розповсюдження і зберігання брошур, листівок матеріалів, спрямованих проти представників радянської влади; організацію хорових і музичних гуртків, проведення пропаганди серед молоді поза молитовними зібраннями. "Угода" підписувалася особами церковної "п'ятидесятки" або членами громади. Після змін у Адміністративному кодексі УСРР (ст.359) встановлювалися нові правила реєстрації релігійних громад: деяким конфесіям дозволялося засновувати нечисленні релігійні групи з кількістю засновників менше за 50 осіб, до того ж встановлювався порядок скликання загальних зборів і з'їздів релігійних громад.

Заяву на реєстрацію статуту (для створення нової релігійної громади або перереєстрацію) розглядала спеціально створена Міжвідомча комісія НКВС у справах неприбуткових спілок і об'єднань (МІКОСО). Органи влади повинні були протягом місяця зареєструвати громаду або повідомити їй про відмову у реєстрації. Центральна комісія складалася з представників НКВС (голова), НКЮ та Всеукраїнської ради професійної спілки. У губерніях реєстраційні комісії існували при відділах управління губвиконкомів, до складу яких входили завідувач відділу управління або його заступник (голова), представники прокуратури й губпрофспілки. У 1925 р. губернські органи реєстрації змінюють на окружні, що діяли при адміністративних відділах окрвиконкомів. Вони складалася з голови окружного адмінвідділу, який очолював окружну міжурядову комісію, та голів окружних прокуратури й ради профспілки. Окружні МІКОСО своїх штатів не мали й користувалися апаратами адмінвідділів окрвиконкомів.

На процес реєстрації наклали свій відбиток і особливості православної ситуації в Україні. Наприклад, в інструкції ДПУ від 21 серпня 1925 р. Донецькому губернському відділу зазначалося: "У підтвердження своїх неоднаразових пояснень у справі перереєстрації церковних управлінь автокефальної (Липківської) та старослов'янської (Тихонівської) церкви Адміністративний відділ НКВС УСРР для неухильного керування та виконання пояснює, що церковні управління зазначених течій реєструвати не слід, тим більше, не треба давати цим управлінням, де вони фактично існують, штампів та печаток". А ще раніше органи НКВС УСРР в інструкції від 7 липня 1925 р. Донецькому губернському виконавчому комітету додатково роз'яснили, що НКВС наполягає не чинити перешкод до реєстрації громадам нещодавно організованої течії, організаційно складеної під час Всеукраїнського собору єпископів

і керованої Іонікієм, Булдовським, Погорілко. Крім того, пропонувалося реєструвати їх єпархіяльні та добротинні управління, давати їм дозвіл на штампи і печатки, а також дозволяти з'їзди після погодження з відповідними установами. До того ж релігійні громади, які змінили свою церковну орієнтацію, повинні були розглядатися як щойно створені, а тому повинні представляти в загальному порядку на реєстрацію свої статuti та визначати вповноважених для складання угоди на молитовні будинки та майно. Також реєстрація статутів релігійних громад (окрім церковних управлінь) проводилася незалежно від релігійної орієнтації. В директиві НКВС №262, надісланій губернському відділу управління роз'яснювалося, що дозволяється реєстрація статутів релігійних громад тільки в губернському масштабі.

Таким чином, процес реєстрації релігійних громад з самого початку встановлення радянського впливу на Донеччині був спрямований на встановлення контролю влади в справі регулювання церковних процесів. У 20-ті роки ХХ ст. радянська влада вела цілеспрямовану боротьбу з релігією, складовою частиною якої була антирелігійна політика щодо представників духовенства, віруючих. На території донецького регіону допускалося лише існування груп віруючих, яким надавалося право на відправлення культу, укладання договору з властями про оренду приміщення для богослужіння і запрошення священнослужителів для відправлення релігійних потреб.

*Ю.Є. Харьковченко, канд. філос. наук, Київ*

## **УНІВЕРСАЛЬНЕ ХРИСТІАНСТВО В. СОЛОВЙОВА В ПОДОЛАННІ КОНФЕСІЙНИХ РОЗБРАТІВ**

У межах "філософії всеєдності" В. Соловйов створив далеку від православних канонів концепцію історіософії. Головною причиною її створення було те, що "визнаючи себе єдиним християнським народом, – пише В. Соловйов, – а всіх інших вважаючи "поганими нехристиями", наші предки, самі не підозрюючи того, зрікалися самої сутності християнства" [*Соловьев В.С. Философская публицистика. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – С. 418*]. Саме тому воно набувало "звироднілих форм", оскільки "для свідомості російського народу закрилися всякі подальші цілі, вищі начала християнського універсалізму були забуті, й увесь практичний світогляд набрав грубого язичницького характеру" [Там же. – С. 420]. Поширення таких "звироднілих форм" християнства В. Соловйов намагався подолати через ідеї Всеєдності і Боголюдства, ідеї преображення тіла і духа та ідеї церкви як тіла Христового.

Універсальне тлумачення християнського віровчення веде, за В. Соловйовим, до створення ідеальної цивілізації, а саме – до вільної вселенської теократії. В ній моральна влада належить церкві, політична – царю, а право живого спілкування з Богом – пророкам. Зазначимо, що верховним представником вселенської християнської церкви В. Соловйов вбачав Римського папу. Він мотивував це тим, що вільна теократія і християнська культура мають бути створені на ґрунті органічного поєднання позитивних елементів у

духовній культурі як Сходу, так і Заходу. Східна церква, на думку В. Соловйова, має широкий досвід містичного споглядання, але Західна досягла у своєму розвитку наднаціональної духовної влади, що не залежить від держави. В. Соловйов вважав, що підґрунтям вселенської теократії має бути союз церкви і держави, який спирався б на моральну владу першої.

Тому російський мислитель дуже негативно ставився до цезарепапістського перевернення християнського суспільного ідеалу і месіанських міркувань на кшталт шовіністичного націоналізму. Православно-патріотичне тлумачення положення неправославного населення Російської імперії він називав "сфінксом із жіночим обличчям зі звіриними пазурами" [Соловьёв В.С. Собрание сочинений. – СПб., 1883-1887. – С. 450].

Розвиваючи своє християнське світорозуміння, В. Соловйов вважав за необхідне створення цілісної культури в душі первісного євангельського християнства. Виходячи з цього, він намагався стати вище за конфесійні розбрати і з позицій універсального християнства не вважав себе ні католиком, ні православним. "Я так само далекий від обмеженості латинської церкви, як і від обмеженості візантійської, або аугсбурської чи женецької. Релігія, яку я сповідаю – пише В. Соловйов, – ширша і разом з тим змістовніша за усі інші релігії" [Там же. – С. 387]. В ній моральний ідеал християнства є абсолютною, всеохоплюючою любов'ю, що породжує буття вільне від боротьби за існування і без будь-якого насильства.

Забезпечується цей ідеал абсолютною наповненістю духовного й тілесного буття. Тому В. Соловйов розвиває своє вчення про перетворення плоті, одухотворення матерії і воскресіння тіла. В ньому він ставить завдання у душі "філософії серця" свого вчителя П. Юркевича, а саме розвиток духовних основ земного буття людини. Тільки завдячуючи їм, за В. Соловйовим, можна стати на шлях перетворення на Боголюдину, а ширше – на Боголюдство, і отримати царство Боже.

Звичайно, така доктрина В. Соловйова була неправославною і не могла бути позитивно підтримана православним офіціозом. Більше того, неможливість її застосування до конкретних реалій тогочасної російської дійсності зрозумів і сам мислитель. Для останнього періоду його філософської діяльності є характерним посилення містичних переживань, есхатологічних мотивів у творчості, що наближає його до середньовічної містики Парацельса, Я. Бьоме, Г. Сузо. Есхатологічний аспект у творчості мислителя розглядає апокаліптичні образи, які стають символом закінчення земної, неповної історії людства.

Ворожість навколишнього середовища, нерозуміння сучасників спричинилися до поодинокого пошуку В. Соловйовим духовної істини. За свідченням сучасників, "своїм зовнішнім виглядом він нагадував створений на Русі тип прочанина, який шукає горнього Єрусалиму, а тому проводить життя у мандрах по всьому необмеженому простору землі, поважає й відвідує усі святині, не залишається надовго у жодній обителі" [Трубецкой Е. Мирозозревание В. Соловьёва. – СПб., 1912. – Т. 1. – С. 33].

Зазначимо, що традиція духовного усамітнення була притаманною київському розумінню духовного життя. Такий її аспект, – зазначає Д. Чижевський

кий, – "є, безумовно, імпульсом до визнання величезної етичної цінності за індивідуумом, визнання для кожної людини права на власний, індивідуальний етичний шлях, те, що ми могли б назвати "плюралістичною етикою" (Сковорода, Гоголь)" [*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен: Видавництво спілки Української Молоді, 1983. – С. 19]. Додамо, що до цієї традиції також належить і П. Юркевич, який, за словами того ж В. Соловйова, не бажав розкривати своє внутрішнє духовне життя і перетворювати його на публічну власність [*Соловьев В.С.* О философских трудах П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 552].

Сам же систематизатор "філософії всеєдності" відобразив насамперед у своїй творчості приналежність до цієї духовної традиції. Його Християнський універсалізм, філософсько-релігійні погляди були значно глибші й ширші не лише за ортодоксальне православне богослов'я, а й за світську радикально-філософську думку, що було доведено виникненням блискучої плеяди послідовників В. Соловйова у ХХ ст.

*І.В. Череднічок, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**  
*Bonita\_@ukr.net*

## **ІСЛАМ У ЖИТТІ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

На сьогоднішній день по досить приблизним даним Держкомітету по справах релігій України в країні налічується більше двох мільйонів практикуючих мусульман, об'єднаних в 467 громад. Громади обслуговує 433 зареєстрованих священнослужителя, крім того, в Україні офіційно діє сім духовних мусульманських шкіл. Мусульманські громади України об'єднані в кілька духовних центрів, які розрізняються не тільки особливостями віровчення, але й етнічним складом.

"Arraid" є найбільшою ісламською громадською організацією в країні. У 2008 р. офіційно розпочало свою діяльність нове Духовне управління мусульман України під назвою "Умма". Таким чином, в нашій країні створюються умови для нормальної життєдіяльності мусульман та дружнього співіснування представників різних релігій. В Україні немає явного конфлікту між мусульманами і немусульманами. Політичні сили країни також сприяють розвитку дружніх відносин між представниками різних релігій.

Унікальність зв'язків України з Ісламським світом складається у тому, що на її територію, у Крим, повернулися кримські татари, які у свій час сформувалися як етнос саме на території України й, отже, є корінним народом. Такої особливості практично не існує в жодній європейській країні зі значною питомою вагою мусульман у складі свого населення.

Стосовно Ісламу в Україні зараз складається не проста ситуація. З одного боку в Україні створені правові умови для розвитку різних релігій, у тому числі й Ісламу. З іншого, Ісламу доводиться зміцнювати свої позиції не у ва-

---

\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Лубський В.І.

куумі, а у християнському переважно суспільстві. Сьогодні ісламській релігії необхідно вписуватися у контекст національно-культурного життя України. Мусульманство в Україні повинне немов обростати елементами національної культури, поєднаної з ісламом. Шляхів тут багато, у тому числі випуск журналу українською мовою, переклад на цю мову Корану і Сунни, використання вікових зв'язків між культурами.

Наша взаємодія з країнами ісламського світу сьогодні здатна забезпечити площину для безконфліктного рішення багатьох міжнародних і регіональних проблем. Додавання наших фінансових, технологічних і кадрових ресурсів здатне стати реальним фактором світової політики, початком прориву на багатьох напрямках світової економіки. Зацікавленість мусульманського світу полягає в тому, щоб мати довгострокового, добре прогнозованого союзника у вигляді України. Важко не погодитись з думкою відомого вченого Кирюшко М.І. про те, що від діалогу з ісламським світом багато в чому залежить майбутнє відносин між народами. І цей діалог є можливим у формі інтелектуального спілкування між країнами, організаціями та послідовниками окремих релігій [Кирюшко М.І. Мусульмансько-християнський діалог – потреба часу і фактор стабільності // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні: Збірник матеріалів / За заг. ред. В. Бондаренка, А. Колодного, М. Новиченка, В. Любчика. – К., 2004. – С. 186].

Сьогодні, коли для одних іслам – єдина надія на майбутнє, то для інших – чи не найбільша загроза XXI століття, якщо говорити про тероризм, невігластво, зло, жорстокість. Так іслам стає для пересічних людей символом зла та жорстокості. Українська держава заявила, що іслам не можна поєднувати з екстремізмом або тероризмом і що вона має намір і у майбутньому розвивати відносини з ісламськими країнами й відігравати активну роль у пошуках миру на Близькому Сході.

Конкретним проявом цієї політики стали введення посади повноважного представника України на Близькому й Середньому Сході, успішний візит української делегації у країни Перської затоки, розширення дипломатичних і торгово-економічних відносин між Україною й країнами Близького й Середнього Сходу, пропозиції України про проведення на її території мирних переговорів між ізраїльською й палестинською сторонами й, нарешті, офіційні візити урядових делегацій України в Ліван, Сирію та Йорданію. Україна підтримує добрі, збалансовані відносини і з Ізраїлем, і з арабськими країнами, сприймається ними як рівний партнер, що щиро бажає допомогти. Все це створює сприятливе тло для значної ролі української держави в досягненні миру на Близькому Сході.

Проблема взаєморозуміння між представниками різних релігій є однією з найактуальніших у сьогоднішній. Присутні глибинні перешкоди, які лежать на шляху ісламо-християнського діалогу та порозуміння. Мова йде про принципові розбіжності не тільки на рівні догматів, а й на рівні носієологічних засад мислення християн та мусульман, їхніх підходів до інтерпретації релігії. Але ми бачимо прагнення порозуміння та дружнього співіснування представників різних релігій.

## ПОДІЛЬСЬКА ІКОНА

Ікона серед християнських культових речей займає головне місце. Ікона – це більше, ніж мистецтво, стверджують православні богослови, бо живописець повинен написати позамежний світ, використовуючи окремі символічні знаки, і цей твір ніяк не може бути копією нашої дійсності. Традиційна для іконопису зворотня перспектива сходиться не у віддаленій точці уявного простору, а в людині.

Український іконопис бере початок і з часів Київської Русі (X-XIII ст.), епохи, коли християнство стало панівною релігією могутньої держави. Вже тоді в свідомість віруючого увійшло уявлення, незнайоме язичницькому періоду, про досконале зображення – ікону (ейкон – гр. образ), в якій втілено образ божества. Від ікон чекали чуда, їм поклонялися, на них молилися. І чим вищою була майстерність художника, чим талановитішим і натхненнішим був його пензель, тим глибший естетичний вплив мали ікони. Цю незвичайну особливість іконопису проніс крізь віки. У свідомості віруючого сюжету "Страстей Христових" були не тільки оповіддю про драматичні епізоди життя Христа, але й учили довготерпінню, закликали до жертковності, примирення зі стражданнями. За уявою віруючих, такі ікони як: "Св.Миколай", "Св.Варвара", "Св. Параскева П'ятниця" допомагали людині жити, святі раділи, тужили, страждали разом із господарями хати. На Поділлі в XIX-XX ст. в церквах, соборах, хатах зберігалися ікони різних історичних епох та різних шкіл. Це ікони виконання художніх майстерень Афонського й Новоафонського монастирів, Києво-Печерської та Почаївської Лавр.

Українські ікони кінця XVII -початку XX ст. – настільки оригінальне, самобутнє явище, що їх важко сплутати з іконами інших народів візантійської сфери впливу. Це виявляється насамперед у підвищеній декоративності всієї структури твору завдяки розвинутим орнаментальним формам. Одна з найкращих ікон – "Спас" (XVII-XVIII ст). Площинно-орнаментальне вирішення цієї ікони характерне для іконопису цього часу. Ікона приваблює декоративною пишністю.

Ще одна група ікон – ікони старообрядницьких громад, написані в XIX – на початку XX ст. іконописцями-старообрядцями, які з кінця XVIII ст. жили на Поділлі окремими громадами. Особливістю їх є те, що вони виконані з дотриманням канонів іконографії давньоруських часів.

У старообрядницькій іконі минуле, сучасне, майбутнє зливаються в одне, наче застигають у вічності. Обрамляючи ікону, включають все життя святого від народження до канонізації після смерті, і ми бачимо у один і той же час усе разом: муки, радість, народження, смерть, перемогу над смертю, що дає змогу почати огляд не з моменту народження, а з будь-якої миті тимчасового життя, закритого у вічному колі. Ці ікони багатогігурні, багатопланові, бага-

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Сарапін О.В.



точасові, насичені різними біблейськими сюжетами, страстей, життями святих. Значні розміри композиції цих ікон вражають масштабністю охоплення тем. Велика кількість сцен, персонажів, мізансцен, поданих у динаміці, насичений колорит надають іконам феєричного звучання. Ці ікони виконані з дотриманням не тільки канонів давньоруського іконопису, але й техніки виконання. В них поєднуються аскетизм із живими фарбами, найвища радість і скорбота. Аскетичний момент має другорядне значення, а головне в іконі – радість вирішальної перемоги "Боголюдини".

Крім соборних та церковних ікон, на Поділлі побутували хатні ікони народних майстрів, писані як на полотні, так і на дереві.

На території західної України є дуже давня традиція – мати "святий образ" у домівці. Звідси походить і традиція народного іконописання, покликаною обслуговувати не церковне мистецтво, не іконостас, а домашні вівтарі. Перед образами висіли лампадки, а на образах білили довгі рушники, розкішно вишиті лапатими квітками та дрібними взірцями. Під самісінькою стелею висіли, один коло другого, великі образи, а під ними висів другий ряд трохи менших. Ікони в українській хаті були різні, мали свою систему розміщення. Найважливішою була ікона Спасителя, потім Богоматері і далі різних святих, серед яких св. Миколай займає особливе місце, образ святого Миколая-покровителя бідняків, рибалок, землеробів мандрівників.

Традиційні іконографічні образи Св. Миколая, Параскеви П'ятниці, Юрія, Варвари в народних іконах набувають фольклорного звучання. Святих зображали з селянським типом обличчя, у квітах. Силуети та пропорції фігур, риси обличчя, пластика образу помітно відрізняються від академічного живопису, постаті присадкуваті, з великими головами, широкими плечима. Мотиви та стилістика квіткових оздоб на іконах більше відзначаються не видовим, а релігійним характером. На Поділлі були поширені розлогі квіти – ружі, розписи відрізняються своєрідністю колориту (темно-червоний, зелений, білий, жовтий), технікою широкого живописного мазка. Своім колоритом народні ікони гармоніювали з барвистими килимами, веретами, керамікою, писанками, розписом стін. Ікони вносили в інтер'єр народного житла дзвінкий колірний акцент, збагачували декоративне оздоблення.

В XVII-XVIII ст. св. Параскева, як св. Миколай та св. Юрій входили до пантеону народних святих. Їх образи втрачають строгу трагічність, набувають фольклорного звучання. У народній уяві св. Параскева виступала в ролі доброї мудрої господині, яка приносить у хату достаток і щасливу долю. Композиція ікони-картини на полотні "Недріманне око" утвердилась в пізньовізантійські часи XIV ст. Ця традиція на Поділлі зберігалась до початку XIX ст. Основне місце в іконі займає постать дитини – Христа, що спить на хресті. Довкола розкидані знаряддя його майбутніх страждань: цвяхи, молоток, різки, терновий вінок. Ця символічна композиція втратила свій теологічно-церковний зміст містичної викупної жертви, а стала образом доброї сили, готової на страждання за людське благо. Поширення тем "Недріманне око", "Христос-виноградар", які розкривають християнський обряд євхаристії, зумовлене розвитком на Україні схоластичного богослов'я, полемікою з като-

лицезом, захоплення алегоричним й символічним засобами літературного і мистецького висловлення.

Пам'ятки іконопису Поділля переважно анонімні. Подільський народний іконопис – національне багатство. Вивчення його допомагає глибше збагнути духовне підґрунття, духовного відродження.

**С.Ш. Ширяєва, ЧНПУ ім. Т. Шевченка, Чернігіє**  
*djama@mail.ru*

## **ОСОБЛИВОСТІ ІСІХАСТСЬКОЇ МОЛИТВИ**

Ісіхазм, це практика безперестанної сердешної, "умної" молитви, яка прийшла на Русь разом з її християнізацією і монашеством, перш за все афонським. Основи цього вчення були сприйняті слов'янами разом з прийняттям православ'я [Шумило С.М. Исихастское учение в культуре Киевской Руси. Переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их воспитания. – С. 137]. На поширення ідей ісіхазму в Київській Русі впливали богословські праці, а особливо знайомство з живою аскетичною традицією тогочасних монарших осередків, насамперед константинопольських і афонських монастирів. Руські літературні тексти XI – XIII ст. відображають високий авторитет і поширення Ісусової молитви. На що вказують згадки про молитви у численних Життях киеворуських святих, Повчанні Володимира Мономаха [Січенко І., архієпископ. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007. – С. 43]. Таким чином, духовною основою ісіхазму є молитовна практика монаха, яка почала складатися ще за часів зародження монашества. Молитва – наймогутніший засіб для досягнення вищого духовного життя. Метою якої є набуття моральної духовної сили для спасіння душі.

Завдяки молитвам монах єднається з Богом, співаючи гімни, промовляючи до Нього. Плодами спілкування з Богом є внутрішнє освячення монаха духовною радістю, очищення від пристрастей та отримання духовної сили для боротьби з дияволом. Крім цього, спільна богослужбова молитва зміцнює єдність монашої спільноти і спонукає до старанності й ревності у фізичній праці та інших різноманітних заняттях, якими наповнене щоденне життя монаха. Монах отримує від Бога не тимчасові, минаючі блага, а блага духовні, що виходять від Бога й оживляють душу. Практика ісіхазму стала підґрунтям для православної молитви. Усе життя монашої спільноти було підпорядковане молитві. Молитовна практика відіграє надзвичайну роль і складає не від'ємну частину життя монаха [Мень А. Быть христианином. – М., 1994. – С. 17]. Під час умної молитви. Відбувається духовна боротьба монаха відбувається переважно на розумовому рівні. Згідно з навчанням східних Отців демони атакують монаха насамперед через "двері" розуму, підсуваючи йому лихі думки, і за їх посередництвом стараються схилити ченця до гріха. А оскільки людський розум не зносить порожнечі, то важливим запобіжним засобом, що його пропонує св. Теодор монахам, є свідоме плекання у своєму розумі добрих, "божественних думок" та практикування "натхнених і бо-

жественних роздумів". У такий спосіб постійні думки про Божу присутність та роздуми про "божественні речі" стають свого роду запобіжною молитвою, у яку монах має бути занурений упродовж цілого дня. Побожні думки, як, наприклад, про Божу любов, чистоту, побожність, а також про терпеливість, послух, покору, а особливо про смерть, залишення цього світу й зустріч з Богом, про звіт перед Ним за своє життя, на думку студійського богослова, властиві "справедливій душі" і супроводжують її в прямованні до Небесного Царства. З їх допомогою монах мусить протиставлятися лихим думкам, що спричиняють у його душі різні тривоги й хвилювання. Завдяки постійному "зануренню розуму" в роздуми над вічними правдами монах відвертається від земних думок і зберігає його "чистим і вільним". Свідомо керуючи своїми думками, чернець може успішно опиратися спокусам диявола та інтенсивніше внутрішньо поєднуватися з Богом. Завдяки постійним "духовним спогляданням", якими монах "живить" свою душу, він легко відривається від світських занять і скеровує свій розум до Бога, до надприродної дійсності і наповнює його "солідкістю та веселістю". Особливе місце в духовній доктрині займають роздуми про "останні речі": смерть, митарство, Страшний суд, небо і пекло. Монах, за прикладом своїх святих попередників, має любити про них згадувати, бо вони нагадують живим про те, що і в них попереду момент переходу з цього життя до вічності, тому треба приготуватися до цього переходу, щоб смерть не застала монаха зненацька. А найліпше приготуватися до смерті можна частим роздумуванням про неї. Тож монах мусить прагнути того, щоб його розум постійно був зайнятий добрими думками і, таким чином, щоб він міг з чистим серцем і непохитною надією вийти назустріч своїй смерті. Тоді вона стане для нього не болісним майбутнім, а спокійним Успінням, причиною і початком вічного умиротворення. Хто таким чином приготується до смерті, той не має підстави її боятися – такий буде радше тужити за нею і сприйматиме відхід з цього світу з тим більшою радістю, чим кращим було приготування його серця.

Роздуми про смерть неминуче провадять до переоцінки людського життя та пов'язаних із ним вартостей. Адже перед лицем скінченності земного життя сильно релятивізується цінність земних благ. Перед лицем вічності монах оцінює всю земну дійсність як "скороминущу тінь і сміття". Єдине, що переживає смерть, а тому варте, щоб його здобувати, це чеснота і її вчинки. Отож монах, роздумуючи про смерть, починає дбати про те, щоб його життя було побожнішим, наповненим вчинками духовної любові, намагатиметься здобути Христа, поєднання з яким є запорукою і джерелом вічного життя. Крім цього, згадки про смерть є ефективним засобом оборони від нападів спокус і пристрастей. Завдяки роздумам про смерть і про все, і про все, пов'язане з нею і з тим, що має настати після неї, монах здатен відкидати будь-яку обжерливість, будь-яке пригнічення духа, будь-яке недбальство в духовному житті та й взагалі всі вади. Роздуми над Страшним Судом мусять провадити монаха до стану покаяння й ревності у сповненні Божої волі. Живучи на землі, монах відчуває на собі багатство Божої доброти, терпеливості й великодушності. Пам'ятаючи про вічні муки, на які будуть приречені грішні люди, монах

легше опирається пристрастям і спокусам, провадить життя, позначене по-божністю і братньою любов'ю. Але не страх перед пеклом, а Божа любов та обітниця вічної нагороди мають бути для монаха найсильнішою спонукою до аскетичного подвигу та предметом щоденних роздумів. Бо смерть, хоч і пов'язана для кожного зі страхом і непевністю, являється побожній душі як довгоочікувана зустріч з Христом – Творцем, Спасителем і Нареченим, від якого вона сподівається нагороди за свою вірність та аскетичний подвиг. За словами св. Теодора, праведна людина у хвилину смерті "переселяється від поневір'я до істинного спокою, з темряви у світло, від бентежності до тиші". Тому природний страх перед розлученням з тілом перемагає духовна радість і надія на зустріч з Господом та остаточне поєднання з Ним у вічності [Рожко В.С. Православні монастирі Полісся. – Луцьк, 1996. – С. 112-116].

Завдяки роздумам про Христові страждання і смерть монахи не тільки співчуває йому, але, й, захоплений прикладом божественної любові, сам стає здатним на великі жертви з любові до Нього.

Отже, як можна побачити життя в обітелях не розривно пов'язане з молитвами, хоч вони різняться собою за характером їх читання і різні за змістом різними і їх читання. Головний молитовний акт монаха – прослава Бога, яка народжується з пізнанням Божої величчя та Його любові до людини. Крім цього, молитва прослави народжується з усвідомлення власної гідності як Божої дитини.

Практика сіхазму, знайома в Київській Русі з перших кроків в православ'ї, відобразилась в літературі, іконописі, музиці богослужінь, архітектурі, книжній мініатюрі, тощо.

***А.О. Ющук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

## **РЕЛІГІЇ ОРІЄНТАЛІСТСЬКОГО НАПРЯМУ В УКРАЇНІ**

В останні десятиліття в Україні все більш помітна стає тенденція появи нових релігійних організацій. Вони представлені як всесвітніми так і локальними релігійними напрямками. Широкого поширення набули релігії орієнталістського напрямку, які в Україні представлені насамперед течіями буддизму та неоіндуїзму.

Орієнталізм – тенденція яка проявляється в культурних традиціях, що спираються на ряд особливостей, які притаманні східному світогляду в тих чи інших його формах.

Неоіндуїзм виник в рамках індуїзму в першій половині XIX ст. як його сучасне тлумачення. Йому притаманні ідеї універсалізму, синкретизму, рівності всіх релігій, духовного базису в реконструкції суспільства; обов'язковим є наявність вчителя (гуру) як провідника вчення і проповідника духовних пошуків. В Україні представлені громадами і центрами руху "Харе Крішна", Саї Баби, Шрі Чінмой, Омо-центру та ін. Найпоширеніший напрям – Міжнародне товариство свідомості Крішни (МТСК), відоме також під назвою Рух "Харе Крішна". Характерним для необуддійської течії є акцент на одній або декількох рисах буддійського вчення. Кожна з цих течій претендує на ортодокса-

льне тлумачення вчення Будди, поєднуючи в своїх релігійних системах ідеї різних східних традицій, навіть християнства. Буддизм в Україні представлений громадами дзен-буддизму, нітірену, різних шкіл тибетського буддизму. В 2004 р. в Україні діяло 45 буддійських громад [Филипович Л. Нові релігійні течії та організації в Україні. – К., 1997].

Міжнародне Товариство Свідомості Крішни – модернізований варіант однієї із гілок вішнуїзму – релігії чайтанітів. Утворення його за межами Індії припадає на 60-ті роки ХХ ст. В 1990 р. офіційно було дано дозвіл на діяльність Товариства Свідомості Крішни в Україні. Лідери стверджують, що це універсальний релігійний і культурний рух, мета якого – пропаганда ведичного знання, поширення Свідомості Крішни та брахманічної культури, яка характеризується чесністю, контролем за почуттями, терпимістю. Основа релігійної догматики – віра в Крішну як Верховну Особу. Міжнародне Товариство Свідомості Крішни має Духовну академію, яка готує священнослужителів та надає загальну вайшнавську освіту. Проводять соціально-важливі благодійницькі акції: їжа для життя, боротьба з наркоманією, реабілітація ув'язнених. В 2004р. діяло 38 громад [Черній А.М. Релігієзнавство: Посібник. – К., 2003]. Також орієнталізм в Україні представлений бахаїзмом.

Всесвітня релігія Багаї виникла в Персії в середині ХІХ ст. на основі розвитку одного з модернізованих ісламських напрямків – бабізму. Основними заповідями релігії стали визнання рівних прав, можливостей і привілеїв чоловіків та жінок, необхідності обов'язкової освіти, знищення крайнощів бідності і багатства, заборона рабства, аскетизму, чернецтва, вживання алкоголю та наркотиків. Багаї дотримуються принципу одношлюбності й подружньої вірності, невтручання в політику, поваги до свого уряду, шанування всіх релігій світу. У багаїв відсутній інститут священників. Громадою керує місцева Рада Дев'яти (Духовні збори), на рівні країни – Національні духовні збори, у загальному масштабі – Всесвітній Дім справедливості. Головний догмат багаї – принцип світової єдності людства. В Україні офіційно діє 15 громад [Там само].

Послідники Саї Баби. У 1926 р. в Індії народився найвідоміший у світі гуру Шрі Сатї Саї Баба. Нині його послідовники вважають гуру чудотворцем, аватарою (втіленням) Бога, що здатен зцілювати людей і духовно, і фізично. Головною метою Саї є відродження, з одного боку, прагнення людини до духовності, а з другого – бажання людства жити в мирі й співпраці. Звідси, на його думку, й першочергове завдання – об'єднати всіх в одну-єдину сім'ю, яка б функціонувала на засадах істини, праведності, миру, любові і злагоди на планеті. Тому діяльність поширених по всьому світу центрів, що охоплюють прихильників Саї Баби, спрямована на розвиток духовної сфери (участь у бхаджанах – піснеспівах, що славлять Бога і всі релігії, медитації), поширення освіти (безкоштовні школи, різноманітні освітні гуртки і об'єднання тощо) та служіння нужденним, хворим, людям похилого віку, розумово відсталим, іншим соціально вразливим і незахищеним людям. Кодекс поведінки і десять принципів життя послідовників Саї Баби мають загальнолюдський зміст і схожі на етичні кодекси інших релігій.

Індійське коріння мають і Громади Шрі Чинмоя, члени яких поділяють погляди індійського поета, філософа, громадського діяча Шрі Чинмоя (народ, у 1932 р.). У своїх творах "Внутрішня незалежність" (1974), "Медитація" (1978), "Світло Сходу для західного розуму" (1989), "Душа-подорож мого життя" (1991) та ін. мудрець викладає своє бачення духовного прогресу. Воно полягає у всебічній діяльності на принципах любові, відданості і самозречення. На його думку, тільки сформульована ним філософія любові виражає найглибший, найінтимніший зв'язок людини і Бога, які є двома аспектами тієї самої єдиної свідомості. У складній драмі життя, переконує Шрі Чинмой, людина сповнює себе у Всевишньому, усвідомлюючи, що Бог є найвищою власною сутністю людини. Всевишній розкриває себе через людину, яка постає як його особливий інструмент для перевтілення і вдосконалення світу. Головна мета вчення – всебічне духовне і фізичне вдосконалення особи через пізнання своєї суті, пошук і відкриття духовних істин. Шляхами досягнення цієї мети є практичні дії: цикли лекцій, концерти, спортивні змагання, екскурсії та інші культурні заходи.

Отже, у першій половині 1990-х років в Україні склався надзвичайно сприятливий клімат для поширення новітніх релігійних рухів. Серед головних причин цього процесу слід назвати всевітні глобалізаційні процеси; соціально-економічну і політичну нестабільність; значну відірваність людей від церковних традицій; ослабленість історичних церков та їхніх місіонерських структур; потужний фінансовий тиск закордонних релігійних місій; брак високих ідеалів. Окрім того, нові релігійні рухи, зокрема і орієнталіські, постають на хвилі протесту проти традиційних цінностей і пов'язані з молодіжною субкультурою. Привабливою рисою орієнталіських рухів для деяких богошукачів є їхня екзотичність. Ідея поєднання Сходу і Заходу упала в Україні на добрий ґрунт, оскільки її розташування на межі різних цивілізацій спричинило формування у світоглядного плюралізму, терпимого ставлення до інакомислення.

Орієнталістські громади в Україні нечисленні й поширені, як правило, серед національних меншин, традиційно буддійських за віросповіданням. Характерним для них є акцентування на одній, рідше декількох рисах певного вчення, поєднання ідей східних і західної традицій, зокрема християнства. Звідси й претензії на ортодоксальність тлумачення вчення.

*М.М. Ярмолицька, студ. КНУ ім. Т. Шевченка, Київ\**

## **ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ ІТАЛІЙСЬКОГО ВІЛЬНОДУМСТВА ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ**

Сучасне вільнодумство як ідейне направлення представлено багатьма вченнями. Представниками сучасного вільнодумства є Б. Рассел, З. Фрейд, Е. Фромм, С. Московічі. Завдяки їхньому вільнодумству розуміння релігії набуває нового значення. Згідно Б. Расселу, релігія має три компоненти: по-

---

\* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Серєда Г.В.

клоніння, смирення, любов. І він намагається створити релігію без догм. На думку Фрейда, релігія є витвором психіки людини; одним із джерел виникнення її є випадковість, тобто певні події які з нами трапляються нав'язані нам якоюсь зовнішньою силою. Е. Фромм шукав саме природу релігії, чи здатна вона подальшому розвитку людини, реалізації властивих її людських здатностей або ж перешкоджає їх розвитку. Відомим стало вільнодумство саме завдяки новому розумінню релігії, певному переосмисленню релігійних догматів. Сучасні філософи брали ідеї для своїх вчень з різних епох, тільки вже розуміли по своєму. Саме тому є потреба розглянути епоху Відродження, бо вона є багатшою і найцікавішою на нові вчення.

Вільнодумство це – рух думки, який заперечує релігійні заборони на раціональне усвідомлення догматів віри і відстоювання свободи розуму в пошуках істини. Історично вільнодумство проявлялось в різних формах критики релігії.

Епоху Відродження можна охарактеризувати як добу революційного руху, який був спрямований проти феодалізму. Саме гостра боротьба за зміни застарілої соціально-економічної формації відрізняли Відродження від інших епох. Стрімкий розвиток та нові відкриття в галузі техніки, науки призводять до культурної революції яка відбулась в Італії. Такий перебіг подій благотворно вплинув і на інші країни Європи – Францію, Німеччину, Іспанію, Англію. Саме в цей період (XVI ст.) в Італії з'являються такі видатні постаті як Леонардо да Вінчі, Мікеланджело і Гвіччардіні, які активно борються за нову культуру і мистецтво, за сміливі відкриття. Ці революційні досягнення призводять до того, що людина по новому починає сприймати навколишній світ, і насамперед – релігію.

Яскравим виразником ідей Ренесансу був Данте Аліг'єрі (1265-1321 рр.). В своєму відомому творі "Божественна комедія", автор розкриває гріховність людини, а разом з ним і весь людський рід. На думку Данте людству необхідно пройти через пекло і чистилище, щоб досягнути раю при повному торжестві християнської церкви. Розглядаючи проблему співвідношення двох начал – божественного і природного, Данте обирає свій особистий шлях, при цьому не відкидаючи християнських догматів. Насамперед, визнаючи акт творіння, він використовує античну ідею неоплатоніків про поступове сходження божественного світла, який пронизує весь світ, що призводить до виправдання природного начала, до відмови від протиставлення божественного і природного начала.

Слід зазначити, що Данте вже по-новому розглядає реальність світу, живу людину, її почуття і дії. Звертаючись до людини, мислитель прагнув звільнити особистість від старих, феодальних правил, і при цьому наполягаючи на самостійності людських поклонінь, справедливо прагнучи до досконалості, піднесення природного до божественного.

Представником раннього Відродження був Франческо Петрарка (1304-1374 рр.) – видатний поет, філософ і політичний діяч. У його творчості найголовнішим було возвеличування людини. Петрарка вважав, що найбільшої уваги заслуговує людська душа, тому що з її величчю ніщо не може порівнятися. Саме ця думка мислителя отримала нове направлення: від Бога – до людини, від середньовічної схоластики і аскетизму – до життєрадісного вільнодумства

Відродження. Разом з тим у творчості Петрарка можна знайти й висміювання ним теологів-схоластів. Він пояснював, що Бог не може бути предметом науки і філософії, тому що він знаходиться за межами, які доступні людському розуму. На думку Петрарки об'єктом філософії може бути тільки людина, а її методом – внутрішній досвід особистості й досвід зовнішній, який виходить із того, що людина доторкнулась до природи, суспільства та історії.

Тому період раннього Відродження характеризується тим, що найбільше уваги приділяється людині, вона стає на перше місце, а потім Бог.

Отже, як підсумок можна зазначити, що ідеї вільнодумства, які виникли в епоху Відродження, були спричинені тими подіями, які відбулися на той час у суспільстві. Корінні перевороти в країні, революції, нові технічні впровадження, це все мало значний вплив на людей. Вона розуміли свою могутність, здатність зробити щось нове, тому то і не потребували в цьому допомоги Бога, не возвеличували його. Саме це було причиною того, що Бог відійшов на друге місце і йому була відведена роль тільки як творця світу.

*Н.В. Яртим, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

#### **ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКІ ВІДНОСИНИ ТА СХІДНА ПОЛІТИКА ВАТИКАНУ**

Увесь спектр російсько-ватиканських і радянсько-ватиканських відносин безпосередньо впливав на національну політику царського і радянського урядів щодо України. З'ясування деяких аспектів ватиканської програми православно-католицьких відносин дає змогу відповісти на питання, яке місце посідала і яку роль відігравала Греко-Католицька Церква (ГКЦ) у Східній політиці Ватикану та в системі російсько-ватиканських і радянсько-ватиканських відносин, а також прогнозувати характер їх подальшого розвитку в сучасних умовах.

Окремим завданням для української історичної і релігієзнавчої науки є пошук додаткових важелів, спроможних ініціювати поглиблення відносин України з Ватиканом з метою підтримки європейського вибору країни та вирішення наявних складних проблем православно-католицького та українсько-католицького діалогу.

Таким чином, наукове осмислення православно-католицьких відносин як напряму Східної політики Ватикану в контексті дипломатичних контактів між Росією і Ватиканом, їх впливу на українсько-російські й українсько-ватиканські відносини є актуальним завданням; української історичної науки, зокрема українського релігієзнавства, вхідна політика Ватикану спрямовувалася передусім на Росію, яка згідно з концепцією "третього Риму", претендувала на роль православного світового центру. Особливість цієї політики зумовлювалася державним характером Російської Православної Церкви, з якого Святий Престол не міг вступити у прямих відносини, а тому головна увага Ватикану зосереджувалася на встановленні дипломатичних відносин з Російською імперією, а пізніше – з СРСР. Ці відносини завжди набували геополітичного значення, безпосередньо або опосередковано були пов'язані з



політичними змінами на європейському континенті напередодні і після як Першої, так і Другої світових воєн:

✓ через глибоку недовіру царського уряду до політики Ватикану, яка впродовж століть формувалася у процесі перебігів, православно-католицького конфлікту, він не міг об'єктивно оцінювати політичний курс Ватикану під час понтифікату Лева XIII (1878–1903 рр.), а тому до перспектив і можливостей розвитку повноцінних дипломатичних відносин зі Святим Престолом ставився під кутом зору своєї політики у Царстві Польському і Прибалтиці, обстоюючи інтереси Російської Православної Церкви, які були визначені відомою тріадою "православ'я, самодержавство, народність";

✓ конфліктний характер російсько-ватиканських відносин під час Першої світової війни значно ускладнив роботу дипломатичного корпусу Росії у розподілі територій між воюючими державами, оскільки всі її геополітичні проекти викликали супротив Ватикану. Дистанціюючись від воюючих ворожих угруповань – держав Антанти і Троїстого союзу – заявою про нейтралітет, Святий Престол як суб'єкт міжнародного права зміцнив свій авторитет проведенням різноманітних миротворчих акцій з метою вирішення територіальних питань малих націй за рахунок Росії;

✓ складні геополітичні перетворення після Першої світової війни, пов'язані зі зникненням з політичної карти Європи трьох імперій, у тому числі й Російської, та появою нових державних утворень, формували таку геополітичну ситуацію, в якій конфесійні відносини посідали важливе місце. Принципи свободи совісті, задекларовані у декретах уряду більшовиків, спонукали Апостольський Престол до продовження роботи над уніоністичними проектами. Польське католицьке духовенство в радянській Росії дотримувалося попередніх принципів місіонерської діяльності, що передбачали відвертий прозелітизм серед вірних значно ослабленої репресіями, фактично доведеної до кризового стану, Православної Церкви. Переведення православних у католицтво латинського обряду викликало рішуче заперечення російських католиків східного обряду на чолі з екзархом Л. Федоровим, котрий ставив питання перед Святим Престолом про виняткове право католиків східного обряду вести діалог з православними.

*Я.О. Яценко, студ. ДУІШІ, Донецьк\**

## **РОЛЬ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У КОНСОЛІДАЦІЇ ТА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНЦІВ ЗА КОРДОНОМ**

Українці, що проживають у різних країнах світу, становлять значну частину української спільноти – за різними оцінками від 12 до 20 млн. осіб. Мешкаючи в іноетнічному, іномовному та інокультурному середовищі, вони завжди прагнули зберегти свої традиції, звичаї, мову, культуру та релігійну самобутність.

Релігійний фактор – це особлива ознака діаспори. Історія діаспор показує, що релігія стала цементуючим фактором у консолідації представників

\* Рецензент – канд. іст. наук, доц. Фесенко А.М.

одновірів і українська діаспора є яскравим прикладом такого явища. Саме тому розгляд питання про релігійний чинник у житті української діаспори набув особливої актуальності саме у наш час, бо завдяки такому міцному союзові між церквою та народом, релігією і нацією в діаспорі визріла політична, духовна, економічна сила, яка сприяла отриманню української незалежності й відновленню церковного життя в Україні.

Для української людини, яка вперше емігрувала, всі цінності були освячені вірою в Бога й уособлені в якійсь із українських церков, тому постала проблема організації церковного життя. Потрібно зазначити, що серед українських емігрантів існував конфесійний поділ.

Історія українського православ'я в діаспорі більш широко розгортається у XX столітті. І хоча XIX століття, протягом якого фактично й почалась еміграція українців за кордон, насамперед у північну Америку, вже доносить до нас деякі факти стосовно організації церковного життя в українській діаспорі, ці факти є малозначущими і ніякої загальної картини нам не дають. Необхідно визначити чим було українське православ'я на початку XX століття. В цей час воно було складовою частиною Російської Православної Церкви, котра переживала останні роки синодального устрою.

Православ'я у діаспорі викристалізувалося в самостійну структуру, яка фактично зберегла й сформувала українську ідентичність не тільки на чужині, а й у самій Україні. Це спричинено природою національної церкви, в якій мова, культура, духовність, етнічна вдача народу закладені як рятівний код. Посталі національні церкви в діаспорі не були справою якоїсь місіонерської політики, вони ніким не планувались, не реалізовували нічий геополітичні інтереси, вони розвивались під тиском відчужань наростаючих потреб у царині української етнічної істоти, глибинних вольових процесів. Сьогоднішні досягнення української еміграції, зокрема досягнення церкви в різних країнах поселення – це наслідок кропіткої праці й жертвовності кількох поколінь, в т. ч. поколінь духовенства, церкви, жертвних парафіян, які своєю вірою рятували себе і свою церкву.

Можна сказати, що загалом церква виконала основну свою історичну місію порятунку української людини (душі) за кордоном через віднайдену унікальну форму зв'язку світу духовного і світу національного. У тісній співпраці з церквою та завдяки її благословенням українська діаспора плекала свою віру, духовність, обряд, мову, ідеал незалежності України. Церкви-храми, школи, різні організації, видавництва тощо – всі вони пропагували у вільному світі ідею самостійної України і такої ж української церкви в ній. Український народ в діаспорі реально зберіг християнський світогляд, побудувавши на ньому своє особисте, родинне й суспільне життя. Особливістю української людини завжди була її релігійність, насамперед християнська.

Сучасна небезпека втратити церквою свого об'єднувачого релігійного і національного покликання щодо українців у діаспорі, розділених політичними орієнтаціями, різними міграційними хвилями, соціальною неоднорідністю, формулює нові завдання перед нею. Зміна статусу церкви в Україні, відродження авторитету її інституцій в очах сучасних українців може і має вплинути на вирішення проблем емігрантських українських церков.

---

---

**Круглий стіл**  
**"АТЕЇЗМ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА**  
**У СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ РЕЛІГІЇ"**

---

---

*А.Б. Ярцев, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия\**  
*tilindir@gmail.com*

**АТЕИСТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА  
СОВРЕМЕННОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА В РОССИИ**

Современное неоязычество является оригинальным течением, сформированным на стыке ряда традиционных верований и новых религиозных движений. Широкие масштабы распространения, которые получило неоязычество во всем мире, заставляет обратить на себя значительное внимание научное сообщество и требует религиозоведческого анализа.

Важным элементом теоретических построений неоязычников являются представления о человеке, о его месте и роли как в собственно неоязыческих концепциях, так и во взаимоотношении с другими мировыми религиями. Антропология, социология, расология, мифология, биополитика и национальный вопрос – все эти темы требуют освещения в различных специализированных изданиях неоязычников (журнал "Атеней" А. Иванова и В. Авдеева, газеты "Русская правда" А. Аратова и "За русское дело" Р. Перина и О. Гусева) [<http://www.ateney.ru>, <http://www.ruspravda.org>, <http://www.zrd.spb.ru>].

К примеру, существует также прикладное применение антропологического теоретизирования в среде неоязычества – социальные концепции – о чем написано не очень много. Популярна концепция эксклюзивизма – уникальности и избранности, традиционная для неоязычества во всем мире. При всей сумбурности и противоречивости, социально-религиозная концепция, ориентированная на избранность и исключительность человека по праву рождения и крови, так популярна на протяжении всей человеческой истории, и в современном "исполнении" звучит для многих людей чрезвычайно убедительно. В частности, апеллируя к "корням" и "народному духу", выделяя русских среди всех остальных, известный неоязычник А.А. Добровольский (Доброслав) формирует и своеобразный тип "нового человека", антропологический образец – сильного и молодого человека, отринувшего достижения прогресса и обратившегося к "истинным народным ценностям" [Природные корни русского национального социализма // Русская правда, спецвыпуск № 1 (4), 1996. – С. 12-15; <http://dobroslav.onestop.net/index.html>]. Эта антропологическая концепция весьма широко используется в большинстве неоязыческих общин и организаций.

---

*\* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Никонов К.И.*

Парадокс заключается в том, что данное явление распространяется отнюдь не по классическому канону любой религии (начальный этап, впоследствии сакрализируемый; создание "символа веры" и основных теоретических выкладок; популяризация таковых в массах; распространение и, наконец, формирование церкви со всеми атрибутами). Наоборот, можно говорить о том, как массовая популярность идей мифологического характера обусловила, в итоге, потребность в создании некоего подобия религиозного сознания и культа (во всяком случае, в России). Впрочем, если учитывать, насколько кризисное общество породило эту форму религии, то в полном соответствии с положением К. Маркса, "это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков" [*Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Соч. – М., 1980. – Т. 1. – С. 415*]. Но неоязычество, таким образом, не только выражает превратность этого общества, но и закрепляет его существование, морально санкционирует его, являясь оправданием для утешения людей – "опиумом народа".

Что вовлекает людей в подобные сообщества? В экономически благополучных странах (например, в Норвегии, Дании, Швеции), вероятно, решающими факторами мотивации оказывается, помимо скуки и пресыщенности, стремление к обретению власти, здоровья, богатства, успеха – но не посредством длительной напряженной работы или многотрудного развития талантов, а путем быстрого и легкого применения приобретенных мистических знаний, путем достижения сопричастности к действиям надчеловеческих сил.

В России же ситуация диаметрально противоположна. После разрушения главенствующей коммунистической идеологии никакой новой, даже хотя бы капиталистической или постиндустриальной, создано не было. И основным мотивом для людей в нашей стране выступает возможность заместить место отсутствующей идеологии новым религиозным течением, течением молодым, бурно развивающимся и потому притягательным. Националистические идеи, обработанные в неоязыческом духе, как можно увидеть в трудах, к примеру, В.Б. Авдеева [*Авдеев В.Б. Метафизическая антропология. – М.: Белые альвы, 2002*], также являются весьма мощным пропагандистским мотивом для вступления в ряды неоязыческих общин. Ничуть не утратили актуальности слова В.И. Ленина: "Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям <..> – вот в чем самый глубокий современный корень религии" [*Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Пол. собр. соч. – М., 1976. – Т. 17. – С. 419*].

Не секрет, что во многом теоретические выкладки русских неоязычников если не прямо базируются на заимствовании, то, во всяком случае, сформировались под большим влиянием разного рода зарубежных теоретиков. В трудах В.Б. Авдеева преломляются как ницшеанские идеи, так и концепции Ж-А. Гобино и А. Розенберга [*Авдеев В.П. Преодоление христианства: опыт адогматической проповеди. – М.: Капь, 1994*]. Идеологи неоязыческой организации "Церковь Нави" многое позаимствовали у М. Серрано [*Лазаре-*

ва Е. Церковь Священной Белой Расы на пути к богочеловечеству // Русский журнал. – 16.03.2000; <http://www.navi.inc.ru>]. Превознесение торжества "нового человека", безупречного с точки зрения крови и расы характерно для многих концепций неоязычников. Призывы к революционному переустройству общества под знаменем "спасения Родины" и возвращению к "почве и корням" также свойственны неоязыческим организациям самого разного толка. Но относиться к ним, как хотелось бы показать в данном докладе, следует критически и весьма осторожно. Нередко под самыми благими идеями о любви к Родине и своему народу могут скрываться корыстные интересы, жажда власти, ксенофобия и алчность. Некоторые лидеры неоязыческих организаций за риторикой скрывают радикальные и шовинистические взгляды, направленные на реализацию честолюбивых планов. Методы атеистического осмысления религии как никогда могут быть полезны при осуществлении анализа современного неоязычества.

## **ЗМІСТ**

### **Секція "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"**

#### **Підсекція "ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

<b>Бик Г.Б.</b> Проблема мучеництва в християнському анахоретстві .....	3
<b>Богдановський І.В.</b> Феноменологічно-герменевтичний підхід до побудови типологізації нетрадиційних релігійних організацій .....	4
<b>Виговський Л.А., Виговська Т.В.</b> Християнська церква як чинник формування громадянського суспільства в Україні .....	6
<b>Волошин І.В.</b> Релігійні засади франкового євреезнавства (на матеріалах праці "Семітизм і антисемітизм у Галичині") .....	8
<b>Денисенко А.В.</b> Природа біблійної міфології на підставі критики проекту "деміфологізації" Рудольфа Бультмана .....	10
<b>Йовка Г.В.</b> Концепт релігії в контексті психоаналізу.....	12
<b>Калач Д.М.</b> Проблема людини у філософській спадщині Г.С. Сковороди .....	14
<b>Калмыкова Е.О.</b> Реализм и анти-реализм в современной науке и религии.....	16
<b>Кітов М.Г.</b> В.С. Соловйов про побудову всесвітньої християнської теократії .....	17
<b>Кравченко І.О.</b> Толерантність як життєвий принцип Бенедикта Спінози.....	19
<b>Кривень Е.А.</b> Соотношение веры и знания в философии С.Л. Франка .....	21
<b>Марич Р.В.</b> Концепт живого у світогляді П. Могили.....	23
<b>Миколаєнко І.М.</b> Про релігійні корені толерантності в православ'ї.....	25
<b>Мірошниченко А.К.</b> Кінь та змія як символи рудиментарних ритуалів у "Пісні про віщого Олега" .....	28

<b>Місінкевич О.Ю.</b> Людська гідність та права людини: правовий та релігійний аспект.....	30
<b>Морозов В.Н.</b> Философская герметика Хайнриха Ромбаха и герметическая традиция.....	32
<b>Никоряк В.М.</b> Релігієзнавство у пошуках нової методології.....	34
<b>Павлюц К.Н.</b> Пренатальные основы космогонических мифов: пространственный аспект (на основе текстов "Ригведы").....	36
<b>Папаяні І.В.</b> Літургія як практика відтворення релігійної ідентичності в християнстві .....	38
<b>Пілецький С.А.</b> Філософська спадщина І. Канта та сучасний стан розвитку теологічного агностицизму .....	40
<b>Рождественская І.С.</b> Основания философии религии К. Ранера .....	41
<b>Садов'як О.Д.</b> Епістемологія як основа для дослідження Корану.....	43
<b>Скрипнікова С.В.</b> Освітньо-виховний аспект соціальної діяльності Католицької Церкви в українському суспільстві: історія та сучасність .....	44
<b>Смульський Є.В.</b> Сакральне і ніщо: попереднє окреслення площини перекривання категорій .....	46
<b>Стадник М.М.</b> Наука в православній доктрині.....	48
<b>Стасюк Л.О.</b> Візія кальвінізму у теоріях М. Вебера .....	51
<b>Степанюк О.В.</b> Релігійна детермінанта світоглядних орієнтирів сучасного бізнесмена.....	53
<b>Осташук І.Б.</b> Поняття тексту в релігійній комунікації .....	55
<b>Ткаченко С.В.</b> Модернізація креаціонізму й еволюціонізму: сучасні тенденції .....	57
<b>Череднічок В.В.</b> Проблема співвідношення мистецтва та релігії.....	59
<b>Швед З.В.</b> Філософська настанова в інтерпретації феномену свободи в релігії.....	61
<b>Ягіяєв І.І.</b> Релігійні витоки розуміння поняття смислу в логотерапії В. Франкла.....	63

## Підсекція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

<b>Баранова О.М.</b> Церковно-державні відносини: православне бачення.....	64
<b>Вітер Д.В.</b> Атеїзм і теїзм як форми теологічної рефлексії соціального.....	67
<b>Заболотна Н.А.</b> Політичне поживлення Ісламу.....	69
<b>Задоянчук О.О.</b> Проблема сім'ї в соціальній доктрині Католицької Церкви .....	70
<b>Заруцька О.А.</b> Види ісламської економічної моделі .....	72
<b>Коваленко В.І.</b> Праця та її результати в світлі православної етики господарювання .....	74
<b>Корнійчук Ю.Ю.</b> Місце соціальної проблематики в розвитку екуменізму .....	76
<b>Костриця Д.А.</b> Особливості становлення соціології релігії як наукової дисципліни.....	77
<b>Кохановська М.Г.</b> Соціальна місія Католицької Церкви після II Ватиканського собору в оцінці папи Івана Павла II .....	79
<b>Кузьмин Н.С.</b> Релігія в контексте процессов культурной глобализации.....	81
<b>Ліпич Л.М.</b> Секуляризація як соціальний процес.....	83
<b>Овчаренко К.Ф.</b> Християнська етика в процесі християнського виховання .....	85
<b>Пашковський О.С.</b> Нові релігійні рухи в контексті релігійної свободи та віровизнання .....	86
<b>Середа Г.В.</b> Проблема майбутнього релігії в контексті соціології релігії .....	88
<b>Стужна Н.В.</b> Соціально-економічні корені вчення ісламу про нерівність чоловіка і жінки.....	90
<b>Тищук О.І.</b> Дослідження православної інтернет-аудиторії: методи та результати .....	92
<b>Фенно І.М.</b> Еколого-просвітницькі ініціативи християнських церков .....	94
<b>Хоменко Ю.О.</b> Деякі особливості прояву іудаїзму в основних групах єврейської діаспори ..	96
<b>Цимбалій В.В.</b> Динаміка розвитку РКЦ в Україні у XXI столітті.....	98
<b>Юровських А.Ю.</b> Жіноче питання в католицизмі .....	100



**Підсекція  
"ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

<b>Александровський С.О.</b> Два розуміння духовності .....	101
<b>Анофриев И.С.</b> Поняття "релігія" в когнитивном релігієведєнні .....	104
<b>Гвоздев А.А.</b> Геральдика Града Божьего .....	105
<b>Доманская А.И.</b> Проблема рациональности религиозного действия .....	106
<b>Злобина И.В.</b> Психология религии: этапы развития и перспективы дальнейших исследований .....	108
<b>Кобилкін Д.С.</b> Метафоричність восьмого дня .....	109
<b>Козік Ю.О.</b> Основи побудови взаємин вчитель-учень у тибетський Ваджраяні .....	112
<b>Кондратьєва В.І.</b> Психологічний аспект релігійного досвіду .....	114
<b>Левицкая М.Г.</b> Становление и развитие "метафизики пола" в европейской христианской традиции .....	116
<b>Майданевич Л.О.</b> Сутність містичного та психоделічного досвіду .....	117
<b>Малевич Т.В.</b> Психологические аспекты невыразимости мистического опыта .....	120
<b>Олексенко А.В.</b> Секти і нетрадиційні релігійні рухи в сучасному суспільстві: соціально-психологічний аспект .....	121
<b>Предко Д.Є.</b> Особливості молитви: релігієзнавчий аспект .....	123
<b>Хілько Є.В.</b> Гіпотеза виникнення тотемістичних вірувань і розвитку релігії в праці "Тотем і табу" З. Фрейда .....	125
<b>Хілько Є.В.</b> Релігія як колективний невроз в працях З. Фрейда .....	126
<b>Шкапа С.М.</b> Релігійний фанатизм як ідеологічна основа екстремізму та тероризму .....	128
<b>Яригіна О.В.</b> Психологічний вплив на особистість як основа діяльності новітніх церков .....	129

## Підсекція "ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

<b>Баранько Я.С.</b> Структурні елементи системи канонічного права .....	131
<b>Басаури Зюзіна А.М.</b> Ставлення прихильників ортодоксального іудаїзму до світської освіти.....	132
<b>Берестова А.С.</b> Вплив релігії на пізнавальний процес людини.....	134
<b>Вальчук А.М.</b> Практичний імпортизм в давньоукраїнській думці XI століття на прикладі життя Феодосія Печерського.....	136
<b>Влас К.І.</b> Місце феноменології релігії в структурі релігієзнавства за В.Б. Крістенсенем.....	138
<b>Возняк О.Т.</b> Критичний потенціал християнської свідомості .....	139
<b>Гавдяк О.В.</b> Розвиток релігієзнавчої думки в Університеті Святого Володимира.....	141
<b>Годованець Н.І.</b> Вплив Корану на формування ісламських релігійно-правових шкіл.....	142
<b>Гуменюк С.М.</b> Вплив творчості Іова Желіза (Почаївського) на формування морально-релігійного образу вітчизняної ренесансної культури.....	144
<b>Дубровіна К.О.</b> Філософія зороастризму в історичній перспективі.....	145
<b>Ігнат'єва О.С.</b> Догматика англіканства: між католицизмом та протестантизмом .....	147
<b>Качан К.Є.</b> Сутність ісламського радикалізму.....	149
<b>Кондратьєва І.В.</b> Мар Апрем (Ефрем Сирін) святий вчитель Церкви Сходу.....	151
<b>Лещенко І.Л.</b> Прояви містичного компоненту в мистецтві .....	153
<b>Ломачинська І.М.</b> Ідеал чернечого релігійного лідерства у творчості Василя Великого.....	155
<b>Лубська М.В.</b> Періодизація історії мусульманського права .....	157
<b>Мельник Л.М.</b> Значення релігії у державотворенні в теоретичній спадщині В. Липинського .....	158
<b>Мэтура Е.Р.</b> Критика теософського учення о перевоплощении християнськими мыслителями.....	160

<b>М'яловська А.В.</b>	
Езотеричний характер християнства .....	161
<b>Олексійчук Л.В.</b>	
Основні джерела церковного права в християнстві .....	162
<b>Стрелкова Ю.О.</b>	
Релігійна проблематика в творчості слов'янофілів .....	164
<b>Трегуб Г.А.</b>	
Геноциди на релігійному ґрунті як форма оприявлення ідеологічної конфронтації в надрах християнства та ісламу (за подіями Варфоломійської ночі у Франції 1572 року та в Афганістані у 1993-2001 рік).....	165
<b>Удуд М.М.</b>	
Особливості обрядовості передвесільного періоду на Самбірщині (за матеріалами, зібраними в с. Берестяни Самбірського району Львівської області) .....	167
<b>Фесенко А.М.</b>	
Радянська політика щодо реєстрації релігійних громад у 1920-х рр. в Донбасі .....	169
<b>Харьковщенко Ю.Є.</b>	
Універсальне християнство В. Соловйова в подоланні конфесійних розбратів .....	172
<b>Череднічок І.В.</b>	
Іслам у житті сучасного українського суспільства.....	174
<b>Чубенко О.В.</b>	
Подільська ікона.....	176
<b>Ширяєва С.Ш.</b>	
Особливості іхсіхастської молитви .....	178
<b>Ющук А.О.</b>	
Релігії орієнталістського напрямку в Україні .....	180
<b>Ярмоліцька М.М.</b>	
Особливості становлення італійського вільнодумства епохи Відродження ...	182
<b>Яртим Н.В.</b>	
Православно-католицькі відносини та східна політика Ватикану .....	184
<b>Яценко Я.О.</b>	
Роль українського православ'я у консолідації та самоідентифікації українців за кордоном .....	185

## Круглий стіл "АТЕЇЗМ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА У СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ РЕЛІГІЇ"

<b>Ярцев А.Б.</b>	
Атеистическая методология критического анализа современного неоязычества в России.....	187

Наукове видання

# ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VII

*Друкуються за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
*Виконавець Д. Ананьївський*



Підписано до друку 13.04.10. Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Вид. № 197-7. Гарнітура Arial. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Наклад 160. Ум. друк. арк. 11,39. Обл.-вид. арк. 16,33. Зам. № 210-5198.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,  
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.  
E-mail: vydav\_polygraph@univ.kiev.ua  
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.