

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

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

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

Пасічник Олександр Сергійович, канд. філос. наук, асист.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
25.06.14 (протокол № 9)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

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

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Хенрік, проф.,
Польща, м. Краків
Мирошнікова Олена Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Тула
Шахнович Маріанна Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург

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.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Богдановський І. В. Сучасні синтетичні релігії як різновид релігійного нетрадиціоналізму.....	5
Мокрицький Р. В. Віхи історії та сьогодення української православної діаспори Канади	8
Пасічник О. С. Релігійна символіка в кінематографі (на прикладі фільму "Тепло наших тіл").....	10
Предко Д. Є. Осмилення релігійних почуттів у контексті природничо-наукових досліджень.....	13
Предко О. І. Ідеї психології релігії в Університеті св. Володимира	17
Сарапін О. В. Конфесіоніми у повчаннях Серапіона Володимирського: проба семантичного аналізу	21
Соломаха І. Г. Релігійна віра в контексті психоаналітичного осмилення	24
Стадник М. М. Соціальне в біблійній традиції ірраціонального.....	28
Чаркіна М. В. Історія дослідження текстів П'ятикнижжя (Тори): критичний аспект	32
Ямчук П. М. Духовно-філософська візія В.С. Соловйовим феномену Святого Володимира в контексті вітчизняного христоцентричного світобачення	35
Яроцький П. Л. Православно-католицькі відносини в Україні та проблеми їх толерантизації.....	39

ФІЛОСОФІЯ

Ємельяненко Г. Д. Особливості культурологічного синтезу філософії класичного екзистенціалізму з теологією у XX столітті.....	46
Кононенко Т. П. Типологія історіографії українознавчих досліджень (XIX – початок XX ст.).....	49
Зеленчук І. М., Зеленчук Я. І. Василь Грималюк і Василь Мартишук – видатні народні митці Гуцульщини: українознавчо-культурологічні студії	52
Туренко В. Е. Філософія любові у спадщині римських стоїків: антропологічний контекст	56

ПОЛІТОЛОГІЯ

Мельник Л. М. "Руській мір" – основні концептуальні положення	60
Ткач А. О. Криза зовнішньої політики урядів Дж. Буша та Б. Обама в країнах Латинської Америки	63
Ткач О. І. Консолідувальний потенціал політичної мови Франції.....	67

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Богдановский И. В. Современные синтетические религии как разновидность религиозного нетрадиционализма	5
Мокрицкий Р. В. Вехи истории и современное положение украинской православной диаспоры Канады	8
Пасечник А. С. Религиозная символика в кинематографе (на примере фильма "Тепло наших тел")	10
Предко Д. Е. Осмысление религиозных чувств в контексте естественно-научных исследований	13
Предко Е. И. Идеи психологии религии в Университете св.Владимира	17
Сарапин А. В. Конфессионалы в Поучениях Серапиона Владимирского: опыт семантического анализа	21
Соломаха И. Г. Религиозная вера в контексте психоаналитического осмысления	24
Стадник Н. Н. Социальное в библейной традиции иррационального	28
Чаркина М. В. История исследования Пятикнижия (Торы): критический аспект	32
Ямчук П. Н. Духовно-философское видение В.С. Соловьевым феномена Святого Владимира в контексте отечественного христоцентрического мировоззрения	35
Яроцкий П. Л. Православно-католические отношения в Украине и проблемы их толерантизации	39

ФИЛОСОФИЯ

Емельяненко А. Д. Особенности культурологического синтеза философии классического экзистенциализма с теологией в XX веке	46
Зеленчук И. М., Зеленчук Я. И. Василий Грималюк и Василий Мартишук – выдающиеся народные мастера Гуцульщины: украиноведчески-культурологические студии	49
Кононенко Т. П. Типология историографии украиноведческих исследований (XIX – начало XX ст.)	52
Туренко В. Э. Философия любви в творчестве римских стоиков: антропологический контекст	56

ПОЛИТОЛОГИЯ

Мельник Л. М. Русский мир – основные концептуальные положения	60
Ткач А. О. Кризис внешней политики США в период функционирования правительств Дж. Буша и Б.Обамы	63
Ткач О. И. Консолидирующий потенциал политического языка Франции	67

RELIGIOUS STUDIES

Bogdanovskiy I. V.
Modern syntetyc religions as a kind of non-traditional religions 5

Mokritskiy R. V.
Pages of the history and modern position of the Ukrainian Orthodox diaspora in Canada 8

Pasichnik A. S.
Religious Symbolism in kynematohrafe (on the example of the movie "The heat of our bodies")..... 10

Predko D. Ye.
Comprehension of religious feeling in the context of natural science research 13

Predko O. I.
The ideas of psychology of religion at Saint Vladimir University 17

Sarapin O. V.
Konfessionyms in sermons of Serapion Vladimirskij: experience of semantic analysis 21

Solomaha I. G.
Religious faith in the context of psychoanalytic comprehension 24

Stadnyk N.N.
Social in biblical tradition of irrational 28

Charkina M. V.
The history of Pentateuch (Torah) research: critical aspect..... 32

Yamchuk P. M.
Spiritual and philosophical vision of Vladimir Solovyov of the phenomenon of St. Vladimir
in the context of domestic Christian outlook 35

Iarotskyi P. L.
Orthodox-catholic relations in Ukraine and problems of their tolerance 39

PHILOSOPHY

Emelianenko A. D.
Featuresof cultural synthesis of classical philosophy of existentialism and theology in the twentieth century..... 46

Zelenchuk I. M., Zelenchuk J. I.
Basil Grimalyuk and Basil Martischuk – outstanding craftsmen of Hutsulshchyna: Ukrainian-cultural studio..... 49

Kononenko T. P.
Typology historiography ukraynovedcheskyh of research (XIX – beginning of XX century) 52

Turenko V. E.
Philosophy of love in works of Roman stoics: anthropological context..... 56

POLITOLOGY

Melnyk L. M.
"Russkiy Mir" – the fundamental concepts 60

Tkach A. O.
Crisis of foreign policy of J. Bush and B. Obama in Latin America..... 63

Tkach O. I.
Consolidating potential of political language of France..... 67

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 298.9 (045.2)

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

СУЧАСНІ СИНТЕТИЧНІ РЕЛІГІЇ ЯК РІЗНОВИД РЕЛІГІЙНОГО НЕТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

В статті співставлені дві найбільш поширені в світі сучасні синтетичні релігії: бахаїзм та мунізм. Це дозволило виділити відмінні та спільні риси, специфічні для віровчення, організаційної структури та культової практики цього різновиду нетрадиційних релігій. Лідери-засновники цих релігій оголошували себе новими пророками і месіями. Відповідно, хоча синтетичні релігії й утворюються на основі різноманітних елементів, узятих з різних релігійних традицій, найвищим авторитетом користуються ті частини віровчення, які засновуються на власному містичному досвіді цих харизматичних лідерів. Найбільш впливові нетрадиційні синтетичні релігії створили десятки міжнародних організацій, які діють в сотнях центрів по всьому світу.

Ключові слова: нетрадиційна релігія, церква, віровчення, культ.

Протягом останніх десятиліть в Україні, крім традиційних релігій, активно поширюються нові і нетрадиційні релігійні напрямки та культури, які історично не успадковані нашим народом від попередніх поколінь, не притаманні нашій культурі й ментально не укорінені. Вітчизняні релігієзнавці зазначають, що "нетрадиційні... містичні рухи стали невід'ємним атрибутом українського сьогодення. Ми можемо спостерігати як зростання їх кількості, так і впливу на різноманітні процеси в нашій державі" [1, с. 5]. Відповідно, виникла потреба у дослідженні феномену нетрадиційних релігій. В країнах Заходу цей феномен вивчався Е.Баркер, Дж.Гарднером, Ф.Зімбардо, М.Д.Лангоуні, Т.Лейном, М.Ляйппе, М.Т. Сінгер, Д.Стюартом, М.Уолтером, С.Хассеном, Ф. Чалдіні та ін. відомими фахівцями в галузях релігії, соціальної психології і т. д. Віровчення, культова практика неорелігій, а також соціально-психологічні наслідки перебування людей у відповідних релігійних громадах досліджувались в працях Є.Г.Балагушкіна, А.А.Беліка, Ю.Л. Василевського, В.В.Гринька, П.С.Гуревича, В.Є. Єленського, В.І.Ібрагімова, А.М.Колодного, В.І.Лубського, М.П. Мчедлова, Д.М.Угриновича, Л.О.Филипович, І.О.Чеснокової та інших учених. У той же час розгляду специфіки синтетичних релігій достатньої уваги не приділялось. До синтетичних релігій більшість учених відносять: "Церкву Об'єднання" (далі в статті ЦО, мунізм), "Всесвітню Віру бахаї" (далі в статті ВБ, бахаїзм), "Велике Біле Братство ЮСМАЛОС", "Аум Синрікьо" та інші релігійні рухи, у віровченнях і культовій практиці яких поєднуються кілька духовно-релігійних традицій. Ретельний огляд усіх синтетичних релігій значно перевершив би обсяг журнальної статті. Тому для виявлення специфічних рис цього різновиду релігійного нетрадиціоналізму мив цій статті обмежились співставленням двох найбільш поширених в світі синтетичних релігій: бахаїзму та мунізму.

Бахаїзм є синтетичною релігією, що увібрала в себе різноманітні елементи ісламу (в його бабитській версії), християнства, індуїзму і т. д. Засновником ВБ був виходець з купецької персидської сім'ї Мірза Хусейн Алі-і-Нурі, більш відомий під іменем Баха-Улла (це ім'я можна перекласти як "Слава Господа"). Його послідовники – бахаї вірять, що він прийшов, щоб встановити обіцяне Царство Боже на Землі, в якому всі народи житимуть за законами справедливості. Баха-Улла учив, що Бог єдиний, а Божественне Одкровення, що дається через пророків, є головною рушійною силою прогресивного розвитку цивілізації. Як головних пророків Бога в бахаїзмі почитають Крішну, Авраама, Заратустру, Мойсея, Будду, Ісуса, Мухаммада, Баба (засновника бабізму) і Баха-Улла. Коли Одкровення чергового пророка проявляє себе у повну силу, формуються нові кодекси моралі і права, відповідно, виникає нова цивілізація. Ті аспекти минулих культур, що не зможуть органічно влитися в цю цивілізацію, відмирають. Коли попередній з

цих Божественних імпульсів повністю реалізує себе, тоді настає пришествя нового пророка, який несе ще більшу частку Божого натхнення для нової стадії пробудження й розвитку людства. В контексті цілісної історії метою усіх пророків є підготовка суспільної свідомості до об'єднання людства в єдину цивілізацію. Баха-Улла розіслав правителям головних держав світу листи, де закликав відмовитись від воєнного насильства і сприяти примиренню всіх верств суспільства: "17. О, правителі землі! Примиріться один з одним, щоб не було потрібно вам більше озброєнь, крім того, що... слід мати для захисту земель і володінь ваших... 18. Якщо один з вас підніме зброю проти іншого, повставайте всі проти нього, бо лише це є явною справедливістю. 19. Єдиний істинний Бог, звеличена нехай буде слава Його, вважає серця людей Своїм... виключним володінням. Все інше... Бог передав царям та правителям землі... Ми плакаємо надію, що один з царів землі, в ім'я Боже, підніметься заради торжества... пригнобленого народу. Такого царя будуть вічно вихвалити і славити. Бог накаже його народу... служити його інтересам і виявляти йому свою постійну вірність" [2].

Бахаї вірять, що Царство Боже на землі наступить завдяки активній участі віруючих в процесі радикального перетворення кожної окремої особи і всього людського роду. Зокрема, вони переконані, що в результаті поступової еволюції різних форм міжнародної співпраці виникне "Новий світовий порядок". Передбачається можливість оптимального вирішення глобальних проблем людства (припинення військових конфліктів, подолання розриву в рівнях соціально-економічного розвитку різних країн, запобігання екологічній катастрофі і т. ін.). Щоб досягти практичного об'єднання людства, на переконання бахаїв, слід встановити світову Федерацію держав, яку буде засновано на принципах загальної безпеки і міжнародної справедливості. На користь цієї Федерації всі країни світу добровільно відмовляться від права вести війни і триматимуть лише ті власні збройні сили, які необхідні для підтримки внутрішнього порядку. Згодом всі народи світу приймуть одну загальну мову. У якості моделі для створення Нового світового порядку бахаї пропонують використовувати досвід своєї общини, називаючи її співтовариством вільних особистостей, які належать до багатьох народів і культур. Саме існування ВБ, на їх переконання, є доказом як практичної здійсненності об'єднання світу, так і того, що людство здатне жити як усесвітнє співтовариство.

Адепти ВБ прагнуть об'єднати всі релігії світу. Але вони усвідомлюють, що зробити це украй важко. Коли бахаї говорять, що всі релігії складають одне ціле, то не мають на увазі, що ці різні релігійні вчення подібні між собою. Вони наголошують, що більшість релігій мають спільне джерело (Єдиного Бога) й закликають відмовитися від усіх видів упередженості та нерівності (расової,

національної, релігійної, класової, гендерної та ін.). Бахаї віряють, що споконвічною сутністю кожної людини є її душа, а фізичне тіло є формою існування людей на Землі. Після того, як тіло вмирає, душа продовжує жити. Вона вирушає в дорогу до Бога через безліч світів ("площин існування"). Успішна духовна подорож до Бога в традиційних релігіях описується як життя в раю. У разі неуспіху душа залишається віддаленою від Бога, а її існування стає пекельним. У пеклі йде процес перевиховання грішників. Коли душі морально переродяться в кращий бік, вони знову зможуть наблизитися до Бога. За земного життя (в людському тілі) душа здатна духовно зростати за допомогою участі в певному культі: молитов, медитацій, вивчення одкровення пророків, моральної самодисципліни і служіння людству в тій сфері, де кожна особистість може якнайкраще реалізувати свої здібності.

Бахаї не мають спеціальних служителів культу. Храми, що називаються "Домами Поклоніння", відкриті для всіх народів. Вони мають дев'ять входів-виходів і центральний купол, що разом символізують єдність і розмаїття людського роду. Бахаїстська культова практика містить молитви, медитації й читання уривків зі Священних Писань як самих бахаїв (особливо книги Баха-Улли "Кітаб агдас", що у перекладі з арабської означає "Найсвятіша книга"), так й інших світових релігій (Біблії, Корану, Бга'вад-Гіти та ін.). Бахаї повністю відмовляються від алкоголю й наркотиків, проголошують святість шлюбу. Раз на рік, з 2-го по 20-те березня, вони дотримуються посту, утримуючись від їжі й пиття від сходу до заходу сонця.

Усі бахаїстські громади, що існують у світі, об'єднані в єдину організацію, що називається Міжнародним Співтовариством Бахаї. Керівним органом ВБ є Всесвітній Дім Справедливості, члени якого переобираються на міжнародних з'їздах кожні п'ять років. У наш час діють близько 166 національних духовних зборів і кілька тисяч місцевих невеликих релігійних груп. У кожній країні, де існує досить велика громада ВБ, раз на рік (21 квітня) таємним голосуванням усіх дорослих членів громади обирається національна рада з дев'яти членів, що називається Національними Духовними Зборами. Раз на дев'ятнадцять днів уся громада збирається для богослужіння, а також для проведення нарад. У 1948 р. ВБ була визнана ООН, а в ЮНЕСКО та Міжнародному Дитячому Фонді ООН вона має дорадчі голоси. Разом з ООН, бахаї беруть участь у здійсненні багатьох міжнародних проектів в галузі охорони здоров'я, освіти, екології тощо. Наприкінці ХХ ст. у всьому світі нараховувалось понад 6 млн. послідовників бахаїзму. Зазначимо, що на відміну від багатьох інших нетрадиційних релігій, які демонструють позитивну динаміку зростання чисельності своїх адептів в Україні, кількість прихильників ВБ в нашій державі останніми роками майже не зростає.

Іншою поширеною в світі синтетичною нетрадиційною релігією є мунизм. У віровченні і культовій практиці адептів ЦО поєднуються елементи кількох релігійних систем (християнства, конфуціанства, даосизму, буддизму та ін.), але найбільший авторитет мають "одкровення" харизматичного засновника цієї релігії, – "нового месії" ("помазаника") Сон Мйон Муна, яке нібито той отримав від Ісуса Христа. Це одкровення записане в "додатку" до Біблії, який називається "Божественний Принцип".

ЦО формально не відкидає жодну релігію (буддизм, іудаїзм, християнство, іслам та ін.), вважаючи кожну з них певним етапом приготування до приходу "істинних батьків людства" (тобто С.М.Муна і його дружини). Мунити віряють в існування єдиного Бога (Творця світу та Отця всіх народів). Вони вважають, що, посилаючи на землю свого Сина – Ісуса Христа, Бог хотів, щоб Той

створив ідеальну сім'ю, але люди розіп'яли Ісуса і, тим самим, зірвали спробу реалізації Божого Замислу. Бог вирішив зробити ще одну спробу реалізувати Свій план. Відповідно, сім'я С.М.Муна сприймаються адептами ЦО як основа для остаточної реалізації Божого плану щодо людства. Послідовники С.М.Муна переконані, що людська історія складається з трьох основних періодів: "віку Старого Завіту" (сутність якого була фіксована в іудаїзмі), "віку Нового Завіту" (епоха панування християнства) і "віку Завершеного Завіту". Третя епоха настала в середині ХХ ст., коли С.М.Мун розпочав свою діяльність, спрямовану на звільнення людства від сатани. Кінець світу, про який написано в Біблії, згідно віровченню ЦО, є лише кінцем історії зла і початком становлення суспільства, заснованого на ідеалах добра. Мунити переконані, що саме їхня церква має допомогти приготувати людство до Другого пришествя Христа. Ось що написано в "Божественному Принципі", щодо "останніх часів": "На завершальному етапі епохи Нового завіту Христос прийде знову... Через Нього нам буде виявлена нова істина, на основі якої відбудеться формування нової епохи [Об. св. Івана 21:1-7]. Подібно до того, як іудеї переслідували й осміювали Ісуса в дні Його першого пришествя, вважаючи, що Він діє за допомогою Вельзевула, князя демонів [Матв. 12:24], Він буде відкинутий і гнаний з боку християн і під час Другого пришествя... Ті віруючі, які сприйнятливіші до Божественного Духу, зможуть відчути через молитву, в чому полягає провидіння нової епохи. І хоча... це приведе їх до... конфлікту з доктринами старої епохи, вони зможуть піти до того, до чого їх спонукає Божественний Дух, і відповісти на поклик нового провидіння" [3].

В ЦО існують власні ритуали, що пронизують і визначають собою повсякденне життя її прихильників. Сюди відносяться магічні дії, запозичені з корейського різновиду даосизму і конфуціанства. Прикладом такого ритуалу є "очищення від сатани". Цей ритуал супроводжується постами і молитвами. Він "проводиться за допомогою особливих дій і жертв, а також через очищення свічок, посипання священною сіллю та обдуванням, завдяки чому предмети... вилучаються зі сфери впливу сатани, який вже не може на них претендувати" [4]. Мунити відзначають свята і проводяться релігійні церемонії в рамках власного святкового річного циклу. Зокрема, вони відзначають 1 січня "День Бога", 3 січня "День перемоги любові", 6 січня "День народження батьків" і т. д. Центральне місце в релігійній практиці мунитів посідає обряд "благословення", який містить у собі дві складові: "церемонію святого вина" і "священне одруження". За допомогою цих церемоній нібито відбувається народження людини в нове життя через очищення від первородного гріха й одночасного вступу у "благословенний шлюб". Зазначимо, що необхідною передумовою для мунитського благословення є спокутування як власних гріхів, так і гріхів усього роду людського аж до Адама й Єви. Такою "спокутою", зокрема, вважається робота членів ЦО із збору грошей і поширення свідчень про "Божественний Принцип".

Згідно оцінкам антикультуїстів, мунизм є однією з найнебезпечніших неорелігій, оскільки лідери ЦО застосовують методи, які дозволяють ставити під контроль свідомість рядових адептів. Специфіку цих методів описав С.Хассен, який сам тривалий час був мунитом. Він пише: "Культовий контроль є соціально організованим процесом, який заохочує залежність і підпорядкування... Новачок занурюється в середовище, де не залишається місця для вільного вибору. Інтерес викликає лише догма, що визнається групою... Це робиться шляхом суворого контролю й управління фізичним,

інтелектуальним, емоційним і духовним життям адепта" [5, с. 81]. На думку багатьох фахівців в сфері соціальної психології (Ф.Зімбардо, К.Джимбалво, Р.Чалдіні та ін.), в ЦО дійсно застосовуються методи маніпулятивної взаємодії. Зокрема, керівники мунитів маніпулюють поведінкою своїх адептів, використовуючи системи соціальних винагород ("бомбардування любов'ю") і покарань (групою неприйняття, критики, осміяння, припинення спілкування і т. ін.).

Життя мунитів (особливо в Південній Кореї) є доволі суворим. Багато з них мешкають у казарменого типу гуртожитках, де дотримуються суворих правил. Ось вони: молитви, колективні співи і читання релігійних текстів протягом багатьох годин (іноді аж до 14-16 годин на добу); малокалорійне харчування; постійне недосипання; нагляд за кожним адептом; військова суворість у зовнішньому вигляді й у поведінці. Люди, які потрапили до ЦО, повинні обмежити контакти зі своїми батьками і друзями, якщо ті не співчують ідеям мунизму. Зауважимо, що після численних судових конфліктів, мунити послабили ці правила (особливо в західних країнах).

ЦО функціонує у всьому світі як "ідеальна сім'я". Її організаційна структура побудована на засадах ієрархії, яку, після смерті "месії" С.М.Муна в 2012 р., очолив один з його молодших синів – Мун Хьон Джин (він є Міжнародним президентом цієї церкви). Координує місіонерську політику в ЦО "Всесвітній Місіонерський Центр", штаб-квартира якого розташована в Нью-Йорку. Цей центр керує діяльністю сотень релігійних, суспільно-політичних, культурних, спортивних, економічних та ін. організацій і союзів мунитів. Серед них найбільшими є чотири: "Вузівська організація для вивчення принципу", "Міжнародний фонд освіти", "Федерація за всезагальний мир" (ця організація є колективним членом ООН) і "Міжнародна жіноча асоціація". ЦО спонсорує кілька установ, пов'язаних із ЗМІ. Наприклад, мунити фінансують "Всесвітню асоціацію працівників ЗМІ", видають щомісячний журнал "Світ і я", спонсорують агентство друку "Free Press International", видають газету "Washington Times" та ін. Мунитам належать десятки дочірніх мистецьких установ (дитячо-юнацька школа корейського танцю "Маленькі ангели" та ін.), фондів, спортивних федерацій (наприклад, "Федерація об'єднаних бойових мистецтв", яка координує роботу всесвітньої мережі секції волхва-до і тонгіль мо-до, та ін.).

На фінансування діяльності мунитської імперії йдуть "добровільні" пожертви від віруючих, а також доходи від контрольованих ЦО бізнес-корпорацій в харчовій промисловості, рибальстві, виробництві комп'ютерів, медичної техніки тощо. Мунити, які працюють на цих підприємствах, отримують нижчу заробітну плату, ніж в середньому по країні за відповідну роботу. Лідери ЦО пояснюють це тим, що висока прибутковість підприємств потрібна для підвищення престижу церкви і покращення моралі віруючих, які повинні своєю працею заслужити "нове народження" в майбутньому Царстві Божому на Землі.

В статтях, оприлюднених на офіційних сайтах ЦО (<http://unification.org.ua>; <http://unification.ru> та ін.), зазначено, що на початок XXI ст. кількість адептів мунизму в світі складає більш, ніж 7 млн. осіб. Проте реальну кількість мунитів досить важко оцінити, оскільки, як зазначалося, сотні різноманітних асоційованих з ЦО організацій часто не афішують зв'язки з материнською церк-

вою. Масова місіонерська діяльність мунитів на вітчизняних теренах почалася після зустрічі в Москві Президента СРСР М.С.Горбачова із С.М.Муном, що відбулася у 1990 році. До середини 90-тих рр. ЦО майже без перешкод діяла в країнах СНД. Однак, після того як у Росії в спеціальній Постанові Державної Думи у 1996 р. ЦО була названа деструктивною релігійною організацією, масштаби її діяльності в більшості пострадянських країн суттєво зменшились. В Україні діяльність ЦО також обмежена, відповідно, мунити працюють переважно через свою розгалужену систему культурних, спортивних та інших організацій.

Співставлення двох синтетичних релігій: бахаїзму та мунизму дозволяє відстежити специфіку цього різновиду релігійного нетрадиціоналізму. Обидва лідери-засновники цих релігій оголошували їх універсальними шляхами до Бога, які підходять для всіх людей. Віровчення, обрядова система і релігійна організація цих релігій були утворені на основі різноманітних елементів, узятих з різних релігійних традицій. Проте найвищим авторитетом у цих релігіях проголошується та частина віровчення, яка була отримана у власному містичному досвіді їхніх харизматичних засновників. Лідери синтетичних релігій оголошували себе новими пророками, месіями і т. п. Відповідно, ці релігії зазвичай виникають у формі харизматичних культів, де вшановуються особи їх засновників, а потім ці первинні організаційні вияви знаходять визначеність і строгість, формуються нові релігійні організації, які можуть називати себе по-різному: "церквами", "сім'ями" і т. п. Найбільш впливові нові релігійні рухи створюють десятки міжнародних організацій, які проводять роботу з різними контингентами населення в сотнях центрів по всьому світу. Суто релігійні організації слід відрізнити від соціальних об'єднань нерелігійного призначення (наприклад, промислових корпорацій, якими володіє ЦО). Щодо фактів використання різноманітних методів психологічно-маніпулятивного впливу на свідомість вірян, то в багатьох неокультрах вони дійсно мають місце. Але тут варто підходити до кожної окремої релігійної групи диференційовано й уникати непотрібних узагальнень. Зокрема, бахав значно рідше звинувачують у використанні маніпулятивних технік, ніж мунити. Диференційований підхід виправдовує себе також і при аналізі соціальної активності прихильників неорелігій. Так, якщо лідери мунитів орієнтують своїх адептів на "духовну" боротьбу із "силами зла", то бахаї прагнуть якомога активніше співпрацювати з державними та міжнародними установами з ціллю надання практичної допомоги тим людям, які її потребують (біженцям і т. п.).

Список використаних джерел:

1. Нетрадиційні та містичні об'єднання України / Петрик В. М., Лихтенштейн Є. В., Гринько В. В., Левченко С. М. – Біла Церква: "Мустанг", 2000. – 216 с.
2. Бахаулла Воззвание царям и лидерам мира [Електронний ресурс] / Бахаулла (Мирза Хусейн Али-и-Нури). – Режим доступа к тексту: <http://lib.ru/BAHAUL/wozzwanie.txt>.
3. Мун С. М. Божественный принцип [Електронний ресурс] / Сон Мён Мун. – Режим доступа к тексту: <http://truesite.ru/bp/dp.htm>.
4. Гандоу Т. Империя "преподобного" Муна [Електронний ресурс] / Томас Гандоу. – Режим доступа к тексту: [http://iriney.ru/knigi/tomas-gandou.imperiya-"prepodobnogo"-muna/vi.-pervoe-blagoslovenie-istinnyye-roditeli.html](http://iriney.ru/knigi/tomas-gandou.imperiya-).
5. Хассен С. Освобождение от психологического насилия / Стивен Хассен. – СПб.: Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003. – 401 с.

Надійшла до редколегії 25.05.2015

Богдановский И.В.

СОВРЕМЕННЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО НЕТРАДИЦИОНАЛИЗМА

В статье сопоставлены две наиболее распространенные в мире современные синтетические религии: бахаизм и мунизм. Это позволило выделить отличительные и общие черты специфические для вероучения, организационной структуры и культовой практики этой разновидности нетрадиционных религий. Лидеры-основатели этих религий объявляли себя новыми пророками и мессиями. Соответственно, хотя синтетические религии и образуются на основе элементов, взятых из различных религиозных традиций,

высшим авторитетом пользуются те части вероучения, которые основываются на собственном мистическом опыте этих харизматичных лидеров. Наиболее влиятельные нетрадиционные синтетические религии создали десятки международных организаций, действующих в сотнях центров по всему миру.

Ключевые слова: нетрадиционная религия, церковь, вероучение, культ.

Bogdanovsky I. V.

MODERN SYNTHETIC RELIGIONS AS A KIND OF NON-TRADITIONAL RELIGIONS

The article compares two of the most common modern synthetic religions all over the world: Bahaism and munism. It helps to highlight distinctive and general features which are specific beliefs, organizational structure and religious practices of this species of non-traditional religions. Leaders and founders of these religions declared themselves like new prophets and messiahs. Despite on that, synthetic religions are formed by elements taken from different religious traditions, the most popular are those parts of the creed, which are based on its own mystical experience of charismatic leaders. The most influential non-traditional synthetic religions created in hundreds of operating worldwide centers.

Keywords: non-traditional religion, church, creed, cult.

УДК 279:262.3.

Р. В. Мокрицький, асп.

ВІХИ ІСТОРІЇ ТА СЬОГОДЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ДІАСПОРИ КАНАДИ

У статті описано історію та сучасний стан української православної діаспори в Канаді. Розглянуто історичний хід еміграційних процесів українців до Канади, церковне життя українських поселенців, формування церковних спільнот та становище православної діаспори українців в Канаді на сучасному етапі. Вказано основні напрямки та перспективи розвитку української православної діаспори в Канаді на майбутнє.

Ключові слова: діаспора, еміграція, українці, православ'я, Канада, юрисдикція, Церква.

Актуальність дослідження даної теми полягає в тому, що у зв'язку з глобалізаційними процесами у світі наразі досить нагальним є питання стосовно місця та канонічного статусу приходів і єпархій тієї чи іншої помісної Православної церкви поза межами її канонічного простору. Тому не випадково одним з перших пунктів майбутнього Всеправославного собору 2016 р. є розгляд феномену православної діаспори та визначення юрисдикції православних об'єднань за межами національних кордонів. Це питання стосується і української православної діаспори Канади.

Наукові доробки вчених як богословів, істориків, так і релігієзнавців А. Єфімова, В. Євтуха, П. Кравчука, В. Макара, Т. Міненка, К. Скурата, Л. Филипович, С. Ярмуса стали теоретичною основою дослідження представленої статті. Однак, ми не можемо в них віднайти цілісного та комплексного дослідження історичного розвитку та сучасного становища української православної діаспори Канади. Отже, мета нашої статті – цілісно та комплексно проаналізувати етапи становлення та сучасне положення української православної діаспори у Канаді.

Поставлена мета передбачає вирішення наступних завдань:

1) висвітлити причини появи української православної діаспори Канади;

2) з'ясувати основні аспекти сучасного положення українських православних діаспорців у Канаді.

Канада – третя країна у світі з найбільшим числом етнічних українців – після самої України і Російської Федерації. Згідно з переписом 2001 року в країні зареєстровано 1 071 060 осіб українського походження, що становить 3,6% всього населення і робить українську етнічну спільноту однією з найбільших етнічних меншин Канади. Найбільше українців сьогодні проживає в провінції Альберта і Манітоба [4, с. 219]. Значне число української діаспори осіло також в провінціях Онтаріо, Британська Колумбія, Саскачеван, Квебек і Нова Шотландія. За чисельністю українці посідають п'яте місце серед етнічних спільнот Канади, поступаючись тільки британцям, французам, німцям та італійцям [10, с. 72].

Українці стали першими офіційно зареєстрованими на канадській землі переселенцями. Їхні позитивні відгуки, а також рекламні заходи канадського уряду, який наприкінці XIX ст. заохочував широкомасштабну еміграцію з Європи для сільськогосподарського освоєння своїх величезних і майже безлюдних західних терито-

рій, привели до масового переселення малоземельних українських селян за океан [10, с. 73-74].

Українські громади Канади і сьогодні поважно зберігають в пам'яті імена перших своїх співвітчизників, які першими ступили на землю своєю майбутньої другої батьківщини. Сьогодні на історичній батьківщині першопрохідців в їх честь встановлено пам'ятник. Іван Пилипів навіть заснував в провінції Альберта перше українське селище Една-Стар. Саме сюди і потягнулися з далекої батьківщини перші українські родини. Вже наступного 1892 року у Канаду прибуло кілька українських сімей.

При цьому "українські іммігранти прагнули селитися на нових місцях компактно і заснували цілий ряд етнічно-однорідних поселень [10, с. 74-75]. В рамках створених етнічних поселень переселенці з України зберегли свою національну своєрідність, культурні та побутові особливості, свою віру, тобто те, що пов'язувало їх з рідною землею. Таке прагнення позначилося, перш за все, в назві місць масового проживання українців. На сьогоднішній день "в Канаді існує близько 180 поселень, поштових відділень, залізничних станцій, які мають українські назви. Їх можна розділити на географічні – Україна (в Канаді є три такі поселення), Київ, Коломия, Карпати, Дніпро, Дністер, Збруч, Прут і т. д.; історичні (більшість з них взяті з часів Запорізької Січі і Гайдамаччини) – Січ, Козак..." [3, с. 141-142].

Під час другої хвилі в Канаду переселилися більш як 60 тис. осіб, а до середини 1950-х років (за третьою хвилі) в країну прибуло ще 35-40 тис. українців. Основна їх частина оселилася в міських індустріальних центрах провінцій Онтаріо і Квебек. Власне, ця маса людей, яку в канадській літературі по праву вважають "недобровільною імміграцією", в основному завершила формування української етнічної групи [2, с. 47]. Перш за все, більша частина цієї імміграції активно поповнила українські церкви й школи та включилась у політичне, релігійне і суспільне життя діаспори. Нові поселенці змогли встановити тісніші зв'язки українців Канади з українцями у Польщі. З огляду на те, що більшість нових іммігрантів володіла українською мовою, це також сприяло зусиллям українців Канади у її збереженні.

Найнеобхіднішою, діючою, першою і найбільш простою формою організованого життя українців на американському континенті була церква. Саме навколо храму будувалося життя українців в Канаді. Тому відносини з церквою були важливою складовою зв'язків українських

поселенців з Україною. Православне життя в Канаді до початку ХХ століття було не організоване і парафіями опікувалися священники з США.

Одним з перших православних священників на Канадській землі був українець, присланий Руською Православною Місією зі США отець Петро Самець. "Віруючі дуже його полюбили. Він так добре і щиро трудився для української православної громади, що навіть католики ставилися до нього з повагою" [14, с. 473]. На початку вересня 1919 р. зі Сполучених Штатів Америки в Канаду прибув український православний священник о. Лев Кушнір. "Звістка про приїзд нового священника розійшлася скоро. На його перше Богослужіння прийшло багато людей. Воно пройшло дуже урочисто. Після прочитання Євангелія о. Кушнір виголосив гарну проповідь" [14, с. 473] – пишуть дослідники православного життя українців в Канаді.

Піклуючись про православну паству, у 1900 р рішенням єпископа Алеутського і Північно-Американського Тихона Белавіна на території провінції Альберта в Канаді була відкрита Канадська місія. На чолі місії владику поставив священника Якова Корчинського [1, с. 63]. Завдяки старанним місіонерським трудам священника Корчинського в Едмонтоні з'явився один із перших побудованих православними храмів Канади – Свято-Варваринський.

До 1916 року в Канаді налічувалося близько 60 православних храмів, близько 20 священників, був також відкритий монастир. З другою хвилею еміграції з України православні парафії в Канаді поповнилися і вихідцями з Наддніпрянської України.

У липні 1918 року в місті Саскатун, провінції Саскачеван, була утворена церковна громада і братство під назвою Українська Греко-Православна Церква Канади, до якої увійшли також і колишні українці-уніати. 28 грудня 1918 р. відкрився Перший Собор УГПЦК, підсумком якого було відкриття семінарії в Саскатуні. Свої духовні центри, єпархіальні та парафіяльні структури Українська Православна Церква почала утворювати в діаспорі дещо пізніше, в 20-30-і роки, з вихідців із традиційно православних регіонів Західної України – Волині, Холмщини, Буковини, Закарпаття. Помітну роль в об'єднанні православних громад в Канаді зіграв Інститут імені Петра Могилы, заснований в місті Саскатуні в 1916 році [12, с. 20]. Спроби врегулювати канонічний статус церкви увінчалися успіхом 1 квітня 1990 р., коли Українська Греко-Православна Церква Канади була прийнята в юрисдикцію Константинопольського Патріархату із зміною назви на Українська Православна Церква Канади (далі – УПЦК) [11].

Православ'я в Канаді сьогодні представлено декількома церковними юрисдикціями. При цьому серед православного населення країни домінують саме українці.

Українська православна діаспора найбільше представлена в Українській Православній Церкві Канади, що знаходиться в юрисдикції Константинопольського Патріархату. Ця церковна православна громада заснована з'їздом мирян (переважно греко-католиків) в липні 1918 року як незалежна Соборноправна організація українців Канади, вищим органом якої є Собор, що збирається кожні п'ять років. Першим первоієрархом УПЦК був митрополит Германос – екзарх Антіохійського Патріархату в Америці. У 1924 р він передав свої архіпастирські обов'язки архієпископу Івану Теодоровичу, який очолював цю Церкву до 1947 року [14, 477-478]. 8 серпня 1951 р. на Надзвичайному Соборі у Вінніпезі предстоятелем Української Греко-Православної Церкви в Канаді і митрополитом Вінніпега було обрано митрополита Івана Огієнка [6, с. 468].

Першого квітня 1990 р. Українська Греко-Православна Церква Канади була прийнята в юрисдикцію Вселенського Патріархату як самокерована, з тією особливістю, що на відміну від УПЦ США всі її єпископи титулюються своїми єпархіями в Канаді [14, с. 478]. Сьогодні УПЦК очолює митрополит Юрій Каліщук. Складається УПЦК з трьох єпархій: Східної (Онтаріо), Центральної (Манітоба та Саскачеван) і Західної (Альберта і Британська Колумбія), в яких здійснюють пастирське служіння 89 православних священників. Церква має семінарію у Вінніпезі при Коледжі святого апостола Андрія [10, с. 94]. УПЦК, крім того, має три навчальні інститути – Святителя Петра Могилы в Саскатуні, Святого Іоана в Едмонтоні і Святого Володимира в Торонто [13, с. 89]. При великих громадах УПЦК працюють недільні і українські школи [14, с. 478].

За переписом населення 2001 р. 479 600 людей у Канаді подало своє віросповідання як православне, половина яких проживала в Онтаріо. У порівнянні з 1991 р. – це ріст на 24 відсотки (1,6% усіх мешканців Канади). У цьому самому часі число вірних українського православ'я у Канаді зменшилось на п'ять відсотків до 32 700. Середній вік серед українських православних – 46 років.

У Канаді також представлені парафії Православної Церкви в Америці, об'єднані в Канадську архієпископію. Основу цих парафій також складають українські емігранти: колишні галицькі та закарпатські уніати, православні переселенці-білоемігранти. Церква створена 10 квітня 1970 р. [9, с. 374] як автокефальна. Автокефалія Церкви визнає тільки кілька помісних церков. Богослужіння в єпархії відбуваються частіше англійською мовою, в окремих храмах раз на місяць церковнослов'янською.

Ядро Канадської єпархії Руської Православної Церкви Закордоном також складають українці – переселенці другої хвилі, представники так званої білої еміграції, які через Європу перебралися на Американський континент [5, с. 48]. Це, головним чином переселенці з Волині, Полісся, Криму і Наддніпрянщини [7].

Парафії Московського Патріархату в Канаді, в складі Каширської єпархії, це два міських храми: кафедральний собор святої Варвари в Едмонтоні і Покровський прихід в Оттаві, столиці Канади; дві парафіяльні округи, що мають 22 фермерські храми, де служби звершуються раз у місяць-два. Основу пастви цих парафій складають також українці. На користь переважання української пастви в парафіях Московського патріархату в Канаді говорить і те, що з 1958 року з десяти архієреїв Московського Патріархату в Канаді семеро були родом з України. Сьогодні єпархію очолює єпископ Іов родом також з України. Богослужіння в храмах відбуваються церковнослов'янською та англійською мовами, проповідь – англійською, а короткі повчання після відпусту – російською або українською мовами [8, с. 14].

Отже, як ми бачимо, православна українська громада Канади є зразком збереження своєї історії, традицій і віри. Українська Православна Церква Канади є найбільшою юрисдикцією серед православних церков країни. До того ж українці є зачинателями і складають переважно більшість Канадської архієпископії Православної Церкви в Америці, Канадської єпархії Руської Православної Церкви Закордоном і Каширської єпархії Московського Патріархату. При цьому українська православна діаспора в Канаді є однією з найстаріших і однією з найбільш організованих українських громад у світі. На сьогодні українці Канади, вірні різних юрисдикцій, головною своєю метою бачать єднання навколо спільної євхаристичної Чаші, цим дорожать і цінують.

Список використаних джерел:

1. Ефимов А., Ласаева О. Становление православия в Канаде на рубеже XIX-XX вв. / А. Ефимов, О. Ласаева // Вестник ПСТГУ. – 2001 – Вып. 4 (41). – С. 60-75. 2. Євтух В. Українські канадці: проблеми соціально-демографічної інтеграції / В. Євтух, О. Ковальчук // Український історичний журнал – 1991 – № 8. – С. 42-50. 3. Кравчук П. Українці в Канаді / П. Кравчук – К: Дніпро, 1981. – 232 с. 4. Макар В. Соціально-політична інтеграція українців у полі етнічне суспільство Канади / В. Макар. – Чернівці: Прут, 2006. – 284 с. 5. Митрополит Восточно-Американский и Нью-Йоркский Иларион: Единая Церковь неодолима // Журнал Московской Патриархии – 2010 – № С. 48-68. 6. Міненко Т. Українська Православна Церква діаспори в її інституційному багатоманітні / Т. Міненко // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Т. 9. – К.: Український видавничий консорціум та УАР, 2003. – С. 453-471. 7. Приходи Канадской епархии Русской Православной Церкви Заграницей // Православная вера – 2011. – № 53. – С. 15 – 17. 8. Приходи Московской патриархии Русской Православной Церкви // Православная вера – 2011 – № 53. – С. 14-15.

9. Скурат К. История Поместных Православных Церквей / К. Скурат. – К.: КДА, 2012. – 484 с. 10. Трошинський В., Шевченко А. Українці в світі / В. Трошинський, А. Шевченко. – К.: Альтернативи, 1999. – 352 с. 11. Украинская православная церковь в Канаде. Офіційний сайт / Електронний ресурс / Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Украинская_православная_церковь_в_Канаде Дата звернення: 05.08.2014. 12. Филипович Л. Українські Церкви як чинник само ідентифікації українців у діаспорі / Л. Филипович // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Т. 9. – К.: Український видавничий консорціум та УАР, 2003. – С. 17-24. 13. Фігус-Ралько А. Українська Канада: збірка наукових праць / А. Фігус-Ралько. – К.-Вінніпер: Наша культура і наука, 2003. – 184 с. 14. Ярмусь С. Формування феномену Українського Православ'я в Америці / С. Ярмусь // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Т. 9. К.: Український видавничий консорціум та УАР, 2003. – С. 471-493.

Надійшла до редколегії 09.06.2015

Мокрицкий Р.В.

ВЕХИ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДИАСПОРЫ КАНАДЫ.

В статье описана история и современное состояние украинской православной диаспоры в Канаде. Рассмотрены исторический ход эмиграционных процессов украинцев в Канаду, церковная жизнь украинских поселенцев, формирование церковных общин и положение православной диаспоры украинцев в Канаде на современном этапе. Указаны основные направления и перспективы развития украинской православной диаспоры в Канаде.

Ключевые слова: диаспора, эмиграция, украинцы, православие, Канада, юрисдикция, Церковь.

Mokritskiy R.V.

PAGES OF THE HISTORY AND MODERN POSITION OF THE UKRAINIAN ORTHODOX DIASPORA IN CANADA

The article describes the history and modern position of the Ukrainian Orthodox diaspora in Canada. Considered the historical course of emigration processes of Ukrainians in Canada, Ukrainian settlers church life, formation of church communities and the position of the Orthodox diaspora Ukrainians in Canada at the present stage. Indicate the main directions and prospects of development of the Ukrainian Orthodox diaspora in Canada.

Keywords: Diaspora, emigration, Ukrainian, Orthodox, Canada, the jurisdiction, Church.

УДК 2+28+77

О. С. Пасічник, канд. філос. наук

РЕЛІГІЙНА СИМВОЛІКА В КІНЕМАТОГРАФІ (НА ПРИКЛАДІ ФІЛЬМУ "ТЕПЛО НАШИХ ТІЛ")

В статті проаналізовано кінофільм "Тепло наших тіл" на предмет наявності в ньому релігійної символіки. В результаті можна говорити про явну виражені гностичні та християнські символи в цьому фільмі. Це, насамперед, поділ людей на три види (згідно з гностичною антропологією), а також християнські ідеї воскресіння з мертвих за допомогою любові та хрещення водою. Можна констатувати наявність в сучасному кінематографі релігійної символіки в завуальованому вигляді.

Ключові слова: "тепло наших тіл", релігія, зомбі, християнство, гностицизм.

Останнім часом масовий кінематограф все частіше звертається до релігійної тематики, при цьому слід зауважити, що, як правило, вона присутня у витворах кінематографічного мистецтва в завуальованому, неявному вигляді (звісно, за виключенням кінострічок, які прямо присвячені релігійній темі – наприклад, "Страсті Христові" Мела Гібсона, "Син Божий" Крістофера Спенсера, "Іуда" Андрія Богатирьова, "Варрава" Річарда Флейшера, "Острів" Павла Лунгіна, "Ісус" Джона Хеймана, "Остання спокуса Христа" Мартіна Скорцезе, "Ной" Даррена Аронофскі та інші). В той же час ґрунтовних релігієзнавчих досліджень, здійснених в цьому напрямі майже немає – в цьому контексті можна згадати лише роботу російського православного місіонера та публіциста, диякона А.Кураєва "Кіно: перезавантаження богослов'ям", де він аналізує такі фільми як "Титанік", "Матриця", "Термінатор" та інші. Тож безперечно актуально видається потреба дослідження сучасних витворів кінематографу саме з релігієзнавчого ракурсу. З практичної точки зору, робота в цьому напрямі дала б розуміння взаємовпливу сучасної масової культури з одного боку, та релігійних ідей та символів – з іншого (адже не секрет, що популярне мистецтво широко використовує релігійну символіку).

В цій статті досліджено релігійні аспекти американського кінофільму режисера Джонатана Лівайна "Тепло наших тіл" ("WarmBodies", 2013) [1], який було знято за мотивами роману Айзека Маріона з такою самою на-

звою. Фільм мав касовий успіх (при бюджеті в 35 млн. доларів заробив у світовому прокаті майже 117 млн. доларів) і був в основному схвально прийнятий кінокритиками [1]. На перший погляд це – чергова кінострічка на популярну нині зомбі-тематику (втім, не лише нині – своїм корінням в кінематографі цей жанр сягає аж 40-х років ХХ ст., збільшуючи кількість кінофільмів до тепер). Проте в цьому фільмі наявні певні особливості, що дозволяють говорити про наявність у ньому яскраво вираженого релігійного підтексту.

Коротко про сюжет фільму "Тепло наших тіл". В постакаліптичному світі, враженому невідомим вірусом що перетворює людей на зомбі (підкреслюється, що природа його невідома), вцілілі люди живуть за високим муром. Проте вони змушені час від часу вирушати за його межі в місто, повне зомбі за необхідними в житті речами (наприклад, їжа, ліки. Слід зауважити, що за дужки вноситься проблема термінів зберігання цих необхідних для життя речей – адже описаний стан після початку епідемії триває вже 8 років, проте, самої суті історії це не стосується). Самі інфіковані поділяються на два види. Перший вид – це власне звичайні зомбі (в цілому – канонічний образ зомбі з кінематографу), вони загальмовані, майже не можуть говорити, але можуть бути сповненими думками (на цьому робиться особливий акцент на початку кінострічки, що допомагає розібратись у світоустрої постакаліптичного світу глядачам). Ними стають в результаті укусів вже інфікованих

людей, першоджерело інфекції, як вже зазначалось – невідоме. Інший вид – це так звані "скелети", ними можуть стати за певних обставин звичайні зомбі (якщо довго не вживатимуть їжі). Харчуються як зомбі, так і "скелети" звичайними людьми, які, як вже зазначалось, іноді залишають своє захищене місто, причому якщо "правильно" з'їсти мозок, то можна урізноманітнити своє внутрішнє життя, "переглянувши" спогади жертви (якщо з'їсти мозок, то жертва вже не перетворюється на зомбі, а просто помирає), сам процес "перегляду" нагадує щось середнє між сном та наркотичним маренням. Втім, в нудному існуванні зомбі це – неабияка розвага. Головний герой – зомбі, який не пам'ятає свого імені, лише першу літеру "Р" (роль виконує актор Ніколас Холт) – з'ївши чергову жертву, замість того щоб похарчуватись і його дівчиною на ім'я Джулія (роль виконує Тереза Палмер), закохується в неї. Він починає говорити, рятує її від інших зомбі, потрапляє до міста і врешті-решт, після низки пригод та випробувань стає людиною. В житті постапокаліптичного суспільства стаються пов'язані з цим зміни – по-перше, звичні зомбі та люди об'єднуються в боротьбі проти "скелетів" і здобувають перемогу, по-друге – перетворення на людей стає масовим явищем, за допомогою, як це можна охарактеризувати, "коханнотерапії" – людського відношення до зомбі.

Здавалося б, простий сюжет, але не все так просто, і як ми переконаємось незабаром, цей фільм сповнений релігійної символіки. В основному це – гностичні образи змішані з образами християнськими. Гностицизм – це поєднання, змішування язичницьких вірувань та концепцій з християнським віровченням, спроба доповнити християнську релігію східними релігійними віруваннями та грецькою філософією. Загальними ознаками гностицизму є дуалізм, деміургізм, трихотомія та докетизм, причому основним тут можна назвати дуалізм, адже решта наведених вище ознак логічно випливають з нього. Деміург потрібен як істота, яка несе відповідальність за все те зло, яке існує в світі, таким чином позбавляючи від цієї відповідальності Бога, який є благим (тут ми маємо яскраво виражений дуалізм – добрий Бог і лихий деміург). Докетизм є наслідком уявлення про матерію як про зло (відповідно, дух – добро), і вчить про примаїрність тіла та тілесного життя (особливо це стосується земного життя Ісуса Христа). Слід зазначити, що докетизм був наявним у деяких християнських середньовічних ересях. Трихотомія в гностицизмі проявляється в поділі людей на три види, про нього – трохи згодом. Як вже зазначалось, гностицизм є явищем синкретичним, в ньому змішуються елементи східного світогляду з західним. Головна мета гностицизму – "звільнення людської душі від страждань та оточуючого зла" [2, с. LIV]. В змішуванні гностичної символіки з символами християнськими немає нічого дивного, адже, не зважаючи на те, що гностицизм з'явився раніше за християнство, він сприйняв багато християнських ідей. Як зазначає відомий дослідник гностицизму М.Поснов, "зустрівшись з християнством на сході, вперше в Самарії, гностицизм повинен був визнати в ньому абсолютну релігію, що переслідувала одну й ту саму мету з ним – спасіння людської душі. Він хотів залучити християнство як союзника, звівши насправді до службової ролі помічника. Християнство в очах гностиків являло собою дорогоцінний камінь, що потребував шліфування та оздоблення: і те і інше міг дати гностицизм" [2, с. LIV].

Наступні два моменти – воскресіння з мертвих та любов – є ключовими в кінострічці "Тепло наших тіл". В той же час вони відіграють значну роль і в християнській релігії. Загалом, для християнства характерним є позитивне відношення до такого явища як воскресіння з

мертвих. Центральний момент християнського віровчення – воскресіння з мертвих Ісуса Христа (що відображається і в Символі Віри, там же говориться і про майбутнє воскресіння мертвих). Сам Ісус Христос неодноразово воскресив людей. Зокрема, в Біблії зафіксовані здійснені ним чудеса, внаслідок яких до життя повернулись: донька Іаїра (Мт. 9:18; Мр. 5:22; Лк. 8:44); син вдови біля воріт міста Наїн (Лк. 7:11-16); нарешті Лазар (Ів. 11:43), який перед тим, як Ісус Христос воскресив його, був похований вже протягом чотирьох днів. Повертали померлих до життя також і апостоли: Петро воскресив Тавифу (Ді. 9:40) а Павло – Євтиха (Ді. 20:9). При воскресінні Ісуса Христа відбулося також воскресіння праведників: "і відкривались гроби, і повстало багато тіл спочилих святих, а з гробів повиходивши, по Його воскресінні, до міста святого ввійшли, і багатьом із'явилися" (Мт. 27:52-53). Апостол Павло прямо вказує на необхідність віри в майбутнє воскресіння людей: "Бо як мертві не воскресають, то й Христос не воскрес!" (1 Кор. 15:16) і "Бо що зроблять ті, хто христяться ради мертвих? Коли мертві не воскресають зовсім, то нащо вони ради мертвих і христяться?" (1 Кор. 15:29). Таким чином, очевидно, що тема воскресіння з мертвих природно вписується в християнський світогляд. Слід зауважити, що дана проблематика є притаманною також і іудейській релігії, що відображається в Старому Завіті. Зокрема, старозавітний пророк Іллія воскресив сина вдови: "І витягся він тричі над дитиною, і кликав до Господа та казав: Господи, Боже мій, нехай вернеться душа цієї дитини в неї! І вислухав Господь голоса Іллі, і вернулася душа дитини в неї, і вона ожила..." (1 Цар. 17:21-22), його учень, пророк Єлісей теж воскресив дитину: "І він знову ходив по дому раз сюди, а раз туди. І ввійшов він, і знову схилився над ним, і чхнув той хлопець аж до семи раз. І розплющив той хлопець очі свої" (2 Цар. 4:35). Отже, ще раз підкреслимо, що ідея воскресіння з мертвих притаманна іудео-християнському світогляду.

Інший важливий аспект, поряд з вже розглянутим воскресінням з мертвих, – любов у контексті християнства. Це почуття посідає важливе місце в системі християнського віровчення. Саме любов є однією з необхідних ознак справжнього християнина: "По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як будете мати любов між собою" (Ів. 13:35). Любов це те, що, згідно зі словами Ісуса Христа, пов'язує Отця, Сина і віруючих християн: "Я ж Ім'я Твоє їм об'явив і об'являтиму, щоб любов, що Ти нею Мене полюбив, була в них, а Я в них!..." (Ів. 17:26). Саме любов дає Бог людям заради їх спасіння: "Подивіться, яку любов дав нам Отець, щоб ми були дітьми Божими, і ними ми є. Світ нас не знає тому, що Його не пізнав" (1 Ів. 3:1) і "Улюблені, любім один одного, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога!" (1 Ів. 4:7). Загальновідомим є так званий "гімн любові", що розміщений в тринадцятій главі першого послання апостола Павла до Коринфян: "Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любови не маю, то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий! І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любови не маю, то я ніщо! І коли я роздам усі маєтки свої, і коли я віддам своє тіло на спалення, та любови не маю, то пожитку не матиму жадного!" (1 Кор. 13:1-4). Нарешті, в першому посланні апостола Іоана прямо говориться про те, що Бог є любов: "Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!" (1 Ів. 4:8), і саме любов – єдино можливий спосіб пізнання Бога: "Бога не бачив ніколи ніхто. Коли один одного любимо, то Бог в нас живе, а любов Його в нас удосконалилась" (1 Ів. 4:12). Отже, констатуємо, що в контексті християнського віровчення однією з найважливіших умов спасіння є любов.

Тепер перейдемо до більш детального розгляду кінострічки "Тепло наших тіл" на предмет наявності в ній релігійної символіки. Перше, на що майже автоматично звертається увага при перегляді фільму – це поділ всіх людей на три види. Такий самий поділ ми зустрічаємо у давніх гностиків: "...вони поділяли людей на три класи – пневматиків, в яких мав перевагу божественний дух із ідеального світу, психиків – у яких мало місце змішування духовного начала життя з матерією, та соматиків або гіліків, в яких панувало матеріальне начало" [2, с. 544]. Очевидно, в антропологічній системі світу кінострічки "Тепло наших тіл" пневматикам (духовним) відповідають люди, психікам (душевним) – зомбі, соматикам або гілікам (тілесним) – скелети. Слід зазначити, що етичні вимоги в гностицизмі стосуються лише психиків, оскільки саме вони знаходяться в нібито проміжному становищі між вже спасеними (пневматики) та приреченими на вірну загибель (соматики). Лише психіки можуть змінити своє становище як на краще так і на гірше. Забігаючи наперед зазначимо, що сказане є справедливим і відносно фінальної розв'язки кінострічки "Тепло наших тіл", саме зомбі змінять своє становище, на відміну від людей та скелетів.

Цікавий момент – головний герой фільму, зомбі на ім'я "Р", оселяється в аеропорті – тобто, в тому місці, звідки здійснюється зв'язок з небом. Таким чином за допомогою художніх засобів нібито показується можливість зростання головного героя, в духовному, звичайно, значенні.

Розмірковування головного героя про власне існування та існування йому подібних як про щось неповне, несправжнє, перекикається зі словами першого послання апостола Павла до Коринфян: "Тепер ми бачимо ніби кризь тьмяне скло, приблизно" (1 Кор. 13:12). З іншого боку цей епізод нагадує міф Платона про печеру: "Уяви собі, що люди ніби перебувають у підземному, подібному до печери помешканні, до якого на всю ширину печери веде відкритий для світла вхід. Люди сидять тут ще з дитинства, мають скуті кайданами ноги й шию, тож рушитися з місця вони не можуть і дивляться лише просто себе, бо повернути голову їм не дозволяють кайдани. Згори і здалеку падає на них світло вогню, до якого вони обернені плечима, а між вогнем і кайданиками проходить вгорі дорога, паралельно до якої, уяви собі, вибудований невисокий мур, що нагадує перегородку, яку штукарі встановлюють перед глядачами і над якою показують своє мистецтво" [3, с. 210]. Порівняння буде ще більш доречним, якщо згадати що зомбі в фільмі "Тепло наших тіл" пересуваються дещо скуто. На початку фільма закадровий голос озвучує думки головного героя (адже він ще не може говорити) про те, що всі вони тут – загублені, наче у пастці. Це – показовий момент, адже слід зазначити, що для гностичного світосприйняття характерним є ув'язнення про світ як про в'язницю для душі, пастку, з якої треба намагатись якомога швидше вийти. Мета ж людського існування – вирватися з цієї пастки, створеної лихим деміургом, повернутися до плероми.

Сюжетна зав'язка фільму "Тепло наших тіл" – момент, коли головний герой "Р" закохується в дівчину на ім'я Джулія, з'ївши мозок хлопця, який її любив. Не зважаючи на певну парадоксальність наступного порівняння, можна провести паралель між описаним такими художніми засобами входженням в людину любові і причастям в християнстві: "Як вони ж споживали, Ісус узяв хліб, і поблагословив, поламав, і давав Своїм учням, і сказав: Приймайте, споживайте, це тіло Моє. А взявши чашу, і подяку вчинивши, Він подав їм і сказав: Пийте з неї всі, бо це кров Моя Нового Заповіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів!" (Мт. 26:26-28) і "Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!" (1 Ів. 4:8). Поступово головний герой починає говорити, це – важливий момент, адже мовлення

– суто людська ознака. Очевидно, це дається йому важко, з зусиллями. Певною мірою це перекикається з новозавітною тезою "Від днів же Івана Хрестителя й досі Царство Небесне здобувається силою, і ті, хто вживає зусилля, хапають його" (Мт. 11:12). Головний герой намагається врятувати Джулію від інших зомбі, він опікується нею, приносить їй їжу. Коли дівчина повертається до міста, головний герой йде за нею. Він намагається порозумітись з її батьком (можна констатувати певну алюзію на образ Отця в християнстві), який досить неприязно ставиться до зомбі. Все це супроводжується поступовим перетворенням "Р" на людину, він рухається все більш упевнено, мовлення також покращується. Нарешті, Джулія разом з подругою за допомогою косметики перетворюють його майже на людину, принаймні ззовні. Проте, це ще не є справжнім перетворенням.

Кульмінаційний момент фільму "Тепло наших тіл" – остаточне перетворення головного героя на людину – відбувається наступним чином. Слід зауважити, цей епізод сповнений релігійної символіки, тож варто його розібрати детально. "Р" разом з Джулією, рятуючись від скелетів в будівлі аеропорту, вистрибує з великої висоти в неглибокий басейн, наповнений водою. При цьому дівчині він говорить "я тебе врятую" і стрибає саме таким чином, щоб прийняти удар при падінні на себе (адже висота надто значна, а глибина – надто мала для того, щоб вода врятувала від зіткнення з дном). Тобто, можемо констатувати наявність мотиву самопожертви (теж важливий елемент у християнстві). І ось, занурившись у воду після падіння "Р" стає людиною. Цей епізод нагадує місце з євангелія від Іоана, коли Ісус Христос розмовляє з Никодимом: "Ісус відповів і до нього сказав: По правді, по правді кажу Я тобі: Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого Царства. Никодим Йому каже: Як може людина родитися, будши старою? Хіба може вона ввійти до утроби своїй матері знову й родитись? Ісус відповів: По правді, по правді кажу Я тобі: Коли хто не родиться з води й Духа, той не може ввійти в Царство Боже" (Ів. 3:3-5). Слід зазначити, що євангеліє від Іоана вважається найбільш містичним і наближенням до гностиків, в чому часто протиставляється євангеліям синоптичним. В даному епізоді кінострічки "Тепло наших тіл" є присутнім "народження згори" (падіння з великої висоти), "народження від духа" (повітря) та "народження від води" (аналог – водне хрещення). І лише коли це все відбувається, головний герой остаточно перетворюється на людину (тобто, повертає собі свою людську сутність), нібито народившись ще раз (про що йшлося в наведеній вище цитаті з євангелія від Іоана).

Після цього на місце події прибуває батько Джулії, який влучає в "Р" кулею, вважаючи його зомбі, і кров, яка з'являється з рани є підтвердженням остаточного перетворення на людину. "З одного боку, коли тобі вистрелять в груди – це боляче. З іншого – це так приємно, відчувати кров, відчувати біль, відчувати любов", говорить після цього головний герой. Страждання – необхідна умова цього світу, неминучий його атрибут, згідно з християнським світосприйняттям. Апостол Петро говорить в своїх посланнях: "Але через те, що береде ви участь у Христових стражданнях, то тіштеся, щоб і в з'явленні слави Його раділи ви й звеселялись" (1 Пт. 4:13) і "Противтесь йому, тверді в вірі, знаючи, що ті самі муки трапляються й вашому братству по світі" (1 Пт. 5:9). Проте підкреслюється, що ці страждання носять тимчасовий характер: "Бо я думаю, що страждання теперішнього часу нічого не варті супроти тієї слави, що має з'явитися в нас" (Рим. 8:18), як зазначає апостол Павел в посланні до Римлян. В даному контексті можна згадати ще й буддистську настанову про те, що "життя є страждання", але варто підкреслити, що релігійна символіка в кінострічці "Тепло наших тіл" в основному виразно християнська.

яньско-гностична, і певні буддистські елементи якщо і є, то це, скоріше за все, просто співпадіння.

В самому кінці фільму – кадри, на яких підривають стіну, що оточувала місто людей, відокремлюючи його від решти світу. Слід зазначити, що скелетів перед цим було винищено, коли люди об'єдналися з зомбі. При цьому зомбі масово стали перетворюватись на людей, за допомогою останніх. Таким чином більш яскраво проступають гностичні елементи – теза про приреченість соматиків, про яку вже йшлося вище. Цей момент протирічить християнському віровченню, згідно з яким, необхідна умова спасіння – віра, і повірити можна навіть перед самою смертю, і немає гріхів, які не простилися б людям, окрім хули на Духа Святого: "Тому то кажу вам: усякий гріх, навіть богозневага, проститься людям, але богозневага на Духа не проститься!" (Мт. 12:31). Про це нам говорить і євангельський епізод з розбійником, якого було страчено разом з Ісусом Христом: "І сказав до Ісуса: Спогадай мене, Господи, коли прийдеш у Царство Своє! І промовив до нього Ісус: Поправді кажу тобі: ти будеш зо Мною сьогодні в раю!" (Лк. 23:42-43).

Таким чином, можна констатувати, що релігійна символіка в фільмі "Тепло наших тіл" розподіляється у приблизно рівній пропорції між християнським та гностичним віровченням. Насамперед це – поділ всіх людей на три види (згідно з гностичним світобаченням), причому один з цих видів (скелети) приречений на знищення. Також в кінострічці наявні християнські символи, такі Пасечник А. С.

як ідея спасіння через любов (Бог як любов) та воскресіння з мертвих. Можна констатувати і оригінально втілені за допомогою художніх засобів аллюзії на певні християнські образи, зокрема – на обряд хрещення. Втім, ця символіка присутня в завуальованому вигляді, непомітному для непередбаченого глядача. Можливо, саме це і стало причиною популярності кінострічки, адже певні архетипічні образи, які лежать в основі успіху християнської релігії, покладені в основу художнього витвору, так само можуть сприяти його популярності серед глядачів/читачів.

Щодо подальших перспектив релігієзнавчого дослідження витворів сучасного кінематографа, то вони видаються оптимістичними. Більше того, розуміння релігійних символів, покладених в основу комерційно успішних, популярних кінострічок, може стати в пригоді при створенні кінофільмів в майбутньому.

Список використаних джерел:

1. Тепло наших тел. [Електронний ресурс].- Режим доступу: <http://www.kinopoisk.ru/film/497077/>. – Назва з екрана. 2. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним [Текст] / М. Э. Поснов. – Репр. воспроизведение изд. 1917 г. – Bruxelles : Жизнь с богом, 1991. – 825 с. 3. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. – К.: Основи, 2000. – 355 с. – ISBN 966-500-022-5. 4. Біблія, або книги Святого писання Старого й Нового Заповіту : із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / Пер. проф. І.Огієнка. – Київ : Українське Біблійне Товариство, 2003. – 1166с. – ISBN 966-7136-29-9.

Надійшла до редколегії 24.05.2015

РЕЛИГИОЗНАЯ СИМВОЛИКА В КИНЕМАТОГРАФЕ НА ПРИМЕРЕ ФИЛЬМА "ТЕПЛО НАШИХ ТЕЛ"

В статье анализируется кинофильм "Тепло наших тел" на предмет наявности в нем религиозной символики. В результате можно говорить о явно выраженных гностических и христианских символах в этом фильме. В первую очередь это разделение людей на три вида (согласно гностической антропологии), а также христианские идеи воскресения из мертвых при помощи любви и крещение водой. Можно констатировать наличие в современном кинематографе религиозной символики в завуальированном виде.

Ключевые слова: "тепло наших тел", религия, зомби, христианство, гностицизм, кино.

Pasichnik A. S.

RELIGIOUS SYMBOLS IN CINEMATOGRAPHY: "WARM BODIES"

Movie "Warm Bodies" has been analyzed for the presence of religious symbols. Gnostic and Christian symbols are in this film. Primarily, it is separation into three kinds of people (Gnostic idea), and Christian ideas of resurrection and baptism. It has been examined the impact of Gnostic and Christian ideas on cinema of modernity.

Key words: "Warm Bodies", religion, zombie, Christianity, gnosticism, cinema.

УДК 291.12

Д. Є. Предко, асп.

ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПОЧУТТІВ У КОНТЕКСТІ ПРИРОДНИЧО-НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Розглянуто різноманітні стратегії осмислення релігійних почуттів у контексті природничо-наукових досліджень. Останні розкривають їх новий інтерпретаційний зріз. Зазначено, що саме новітні досягнення в сфері нейропсихології, нейробиології тощо уможливають побудову інтегративної моделі релігійних почуттів. Підкреслюється, що природничо-наукова методологія вирізняється різноманітними стратегіями їх осмислення. Однак, маючи значний евристичний потенціал, вона часто не враховує специфіку релігійних почуттів як в контексті релігійних традицій, так і соціокультурних реалій.

Ключові слова: нейронаука, релігійні почуття, трансперсональні переживання, трансцендентальне передчуття, установка, домінанта.

Сьогодні світ стрімко змінюється. Трансформуються базові цінності традиційних культур. Змінюються, розширюються уявлення про усталені філософські та релігієзнавчі категорії. Людство стоїть на порозі формування нової картини світу. Досягнення в галузі науки і техніки настільки кардинально змінюють нашу повсякденну реальність, що проблематичним представляється хоча б відстежити всі ці метаморфози у всій повноті та взаємозв'язку. В цьому вируючому подіями та інформаційними потоками світі залишається проблемним поле, пов'язане з осмисленням такого надзвичайно складного феномена, як релігія. Сьогодні у зв'язку з бурхливим розвитком природничих і точних наук виникають нові теорії тлумачення релігійних феноменів, зокрема пояснення механізму виникнення релігійних почуттів. На

сучасному етапі виникають різноманітні проекти, що займаються дослідженням проблеми зв'язку функціонування мозку та розуміння релігії і Бога.

До проблеми осмислення релігійних феноменів у контексті природничо-наукового дискурсу зверталися Н. Азарі, Ю. д'Акілі, П. Берснев, Дж. Ешбрук, К. Олбрайт, М. Персінгер та ін. Однак майже відсутні роботи, в яких би досліджувалися релігійні почуття з врахуванням досягнень у природничо-науковій царині. Відтак метою статті є з'ясування сутності релігійних почуттів у контексті природничо-наукових досліджень.

Серед наукового та богословського загалу існують різні точки зору з приводу проблеми виникнення релігійних почуттів. Переважна більшість теологів вважають, що релігійне почуття є вродженою особливістю людини.

При цьому свою точку зору вони підтверджують науковими даними. Так, кілька років тому директор американського Національного інституту генних структур Дін Хаммер, після вивчення більш ніж 2000 зразків ДНК, прийшов до висновку: релігійність людини пов'язана з хімічним складом її мозку. Для того, щоб визначити ставлення до Бога, він попросив групу тестованих відповісти на анкету з 226 питань. У результаті цього дослідження вчений прийшов до висновку, що люди, які глибоко вірують у Бога, мають у організмі ген, який він визначив як VMAT2[10]. Даний ген вчений ідентифікує як ген бога, який відповідає за схильність людини до духовних, містичних та релігійних переживань.

Як працює наш мозок? Як виникають релігійні та містичні переживання? Які дивовижні механізми "запускають" в людині релігійні почуття? Ось далеко не повний перелік питань, які намагається розв'язати сучасна нейробіологія. Вчені намагаються з'ясувати, що відбувається з мозком людини, коли вона знаходиться в стані релігійного екстазу. Чому існує віра в Бога? Яка природа релігійних почуттів? На пошуки цих відповідей фахівці Центру антропології і свідомості Оксфордського університету отримали значний грант. Кілька вчених-конкурентів відразу висунули свої версії.

У Центрі духовності і свідомості при університеті американського штату Пенсільванія (США) на чолі з доктором Е. Ньюбергом провели експеримент, щоб зрозуміти, як пов'язані мозок і віра, мозок і релігійні почуття [3]. До участі в одному з експериментів вчені запросили вісім ченців Тибету. Їм запропонували медитувати, уявляючи якусь божественну істоту. Причому розраховували зафіксувати момент, коли відчуття людиною власного "Я" почне розчинятися в цьому неземному образі. У стані медитації учасники експерименту починали відчувати злиття зі світом – це відбувалося приблизно через годину після початку експерименту, – і в цей час їм у вену вводили спеціальну речовину. Упродовж декількох хвилин мічені атоми досягали мозку і розподілялися в різних ділянках, збираючись в більшій кількості там, де потік крові був найбільш сильним, тобто там, де активність мозку найвища. Вимірюючи після цього їх концентрацію в різних ділянках мозку, дослідники одержували моментальний знімок мозкової активності в процесі медитації. Після завершення експерименту цей розподіл активності порівнювали з її розподілом в стані спокою. Виявилось, що під час медитації дуже високу активність виявляють лобові ділянки, що відповідають за абстрактне мислення. Зазвичай вони завжди починають працювати інтенсивніше за умови, що увага зосереджена на конкретному символі. У той же час тім'яна ділянка, що відповідає за орієнтацію в просторі, завмирає.

Вчені припустили, що у медитуючого індивідуума відчуття злиття із зовнішнім світом виникає внаслідок блокування ділянки мозку, пов'язаної з відчуттям свого місця в часі та просторі. Спостереження за людьми під час медитації засвідчило, що вони дійсно відключають власне сприйняття зовнішнього світу. Їх більше не турбували зовнішні образи і звуки. Тому, можливо, їх тім'яна ділянка не отримувала ніяких вхідних сигналів. Позбавлена нормального "живлення" вона перестала нормально функціонувати, що проявляється у зниженні її активності. В даному випадку людина відчуває, що межа між нею і рештою світу починає стиратися. Зникають просторовий і часовий контекст – людину охоплює відчуття нескінченного простору і вічності. В результаті експерименту вчені висували: глибока медитація стирає межі між особистістю і зовнішнім світом. Насправді люди дійсно від нього відключаються. Їх тім'яні долі не

отримують ззовні ніяких образів і звуків. Позбавлена свого нормального "живлення" ця ділянка мозку перестає нормально функціонувати – людину охоплює відчуття вічності. Аналогічний результат одержали під час молитви францисканських черниць. Причому нейронна активність як під час медитації, так і під час молитви була практично однаковою. Однак мозкова активність вирізнялася покращенням мозкового кровообігу в лобних долях. Отже, в даному випадку, з одного боку, почуття зливаються з відчуттями, а з іншого – інтенсифікується мозкова активність. На основі цих експериментів Е. Ньюберг зробив висновок: "У будові мозку закладена здатність "спілкування" з Богом". Навряд чи можна погодитися з цим висновком. Тим паче, дана теорія не була підтримана неврологами й піддалася критиці. Виникає ряд питань: "Як даний досвід пов'язаний з релігійною традицією? Як змінюються релігійні почуття?" Хоча А. Ньюберг та М. Уайлдмен стверджують, що "духовні практики, навіть якщо вони позбавлені релігійних вірувань, стимулюють нейрофункціонування мозку, покращуючи фізичне та емоційне здоров'я" [12, с.6-7], однак залишається відкритим питання про духовний потенціал релігійного досвіду, про сенсожиттєву спрямованість релігійних почуттів.

Проте дослідження в даній царині продовжилися. Якщо релігійне почуття, як стверджує Е. Ньюберг, має матеріальну основу, то чи не можна викликати його в мозку штучно? – задався питанням нейролог М. Персінгер. Кілька років він відправляв добровольців на "зустріч з Богом", стимулюючи слабкими магнітними полями їх скроневі ділянки. І з'ясувалося: у середньому четверо з п'яти людей починають відчувати, що поруч з ними в кімнаті хтось знаходиться. Простіше кажучи: якщо стимулювати праву півкулю мозку (місцезнаходження емоцій) у зоні, яка, як передбачається, відповідає за самосвідомість, а потім ліву півкулю (місцезнаходження мови), то мозок згенерує так звану "відчуваючу присутність". На питання "Чи існує Бог?", М. Персінгер відповідає наступним чином: "...Якщо ми визнаємо Бога як результат процесу, що перевершує досягнення себе у просторі та часі, тоді Бог існує. Адже весь релігійний досвід впливає з нашої мозкової активності і функціональних можливостей мозку. Якщо наш мозок запрограмований на таку опцію, можливо, якась сила все ж існує і наш мозок містить інформацію про це на рівні підсвідомості... Хоча під час дослідів встановлено: ефект спілкування з Богом або ж Божої присутності можна стимулювати різними способами, впливаючи на певні ділянки мозку через подразники. Але в мене, як у вченого, виникає одне серйозне питання: якщо ми можемо викликати відчуття присутності Бога, то чи немає де-небудь в Галактиці стимулів, які могли б відкрити й самого Бога?" [3]. Більшість релігійних людей вважають, що в даному випадку зустрічаються з Богом. Однак швидше за все, це видіння – всього лише галюцинація. Але хто знає, наскільки насправді світ ілюзій далекий від реального? На жаль, на це питання вчений не дає відповіді.

Найважливіший внесок у проблему переоцінки ролі мозку в процесі психічної діяльності людини, особливо в таких найважливіших аспектах як релігійні переживання, почуття, внесла трансперсональна психологія. Досить згадати знамениту працю С. Грофа "За межами мозку", в якій доволі переконливо спростовується статус мозку в якості єдиного творця свідомості. У ряді численних сесій LSD-терапії С. Гроф з'ясував, що пам'ять людини вміщує не тільки "біографічний" досвід (який починається в ранньому дитинстві), але також пренатальний (допологовий) і перинатальний (пологовий) досвід.

За С. Грофом, трансперсональні переживання різних типів є основою як релігійного досвіду, так і, власне, релігії. Адже в будь-якій розвиненій релігійній системі, окрім трансперсональна переживань і релігійного досвіду, існує релігійна доктрина (догматика), теологія, культ, церква тощо. Однак стрижнем релігійної віри та релігійного життя є саме трансперсональний досвід. С. Гроф виокремив чотири типи переживань: абстрактні і естетичні переживання, що пояснюються мовою фізіології та анатомії органів чуття; психодинамічні (або біографічні) переживання, які можна тлумачити в рамках фрейдистської методології; перинатальні переживання, що ґрунтуються на тому, що людське несвідоме містить сховища або матриці, активізація яких веде до повторного переживання болісного процесу народження процесу смерті і нового народження; власне трансперсональні переживання. Про останній спектр переживань С. Гроф зазначає: "Общим знаменателем этой богатой и разветвленной группы необычных переживаний является ощущение индивида, что его сознание расширилось за пределы Эго и трансцендировало границы времени и пространства"[1, с.58]. Зазвичай трансперсональні переживання "містичного" ґатунку доволі різноманітні. Це, зокрема: єднання з життям і всім творінням як на макро (універсум), так і на мікро (світ атомів і елементарних частинок) рівні; наділеність різними парапсихічними (екстрасенсорними) здібностями, що описуються пацієнтами як перебування в загробному світі, зустрічі з різними архетипними і божественними персонажами; інтуїтивне розуміння універсальних символів; аналогічне описам переживань адептів індійських психотехнічних методів (активізація чакр, енергія кундаліні тощо), ототожнення зі світовою свідомістю або космічною порожнечою тощо.

Відомий американський психолог, професор В. Джемс у книзі "Різноманіття релігійного досвіду" зібрав численні висловлювання людей різного зв'язання і статусу, які свідчать про пережиті ними стани безпосереднього відчуття Бога. В. Джемс писав про те, що спільним для всіх релігій виступає релігійне почуття, найвищим проявом якого є переживання спілкування, діалогу між людиною та Богом. Мислитель визначає релігію як "совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством" [2, с.40]. При цьому релігійні переживання визначаються В. Джемсом як величні, смиренні, значні, зворушуючі, сумні, які формують не стан відчаю, а радше очищаючий, урочистий настрій. В. Джемс підкреслює: "Смешно поэтому настаивать на органической обусловленности религиозных переживаний, как на чем-то подрывающем их высокую духовную ценность, — или уж надо заручиться такой психофизической теорией, которая связывала бы известную духовную ценность с определенными физиологическими процессами; иначе не остается ни одной мысли, ни одного ощущения, ни одной научной доктрины, ни одного сомнения, какое сохранило бы цену раскрытия истины" [2, с.28]. За В. Джемсом, значимість релігійних переживань, почуттів визначається відповідно до трьох критеріїв: безпосередньої упевненості, філософської розумності і моральної плідності. Причому, оцінювати значення релігійних почуттів необхідно за їх результативним впливом.

Містичне переживання розкриває нові виміри певних смислів. В. Джемс вказував на позитивний потенціал містичних станів, які розширюють межі пізнання, відкривають істину. У стані екстазу людина іноді дізнається набагато більше, аніж за все своє життя. Цей стан настільки захоплює людину, що у неї завмирають і по-

чуття, і розум. Містичний екстаз активізує енергію людини, мобілізує її в досягненні мети. Містичний стан В. Джемс порівнює з благодаттю, яка оновлює життя людини, надає йому надчуттєвого значення. В. Джемс зазначає: "Самым простым из мистических переживаний является склонность усматривать в какой-нибудь обыкновенной формуле житейского обихода особенно глубокий смысл. "Я слышал об этом всю мою жизнь, восклицает человек, но до сих пор не постигал всего значения этого". "Когда один монах, говорит Лютер, произнес при мне слова: "я верую в прощение грехов", Св. Писание озарилось для меня совершенно новым светом, и я почувствовал себя как бы вновь родившимся. Мне показалось, что двери рая широко распахнулись передо мною" [2, с.305]. Маючи надчуттєвий характер, містичний досвід є свідченням "позаємного", власне, він є іманентним досвідом трансцендентної реальності.

В даному контексті доволі цікаві роздуми М. Карпичького про феномен "трансцендентального передчуття", який вказує на первинний пережитий досвід, що передуює виникненню у свідомості будь-якої визначеності. Ця первинна невизначена змістовність розкривається як джерело як мислення, так і смислової визначеності, емоційного буття, уяви та трансперсонального досвіду. "Аналіз трансцендентального передчуття виявляє його первинний трансперсональний характер, втілений в інтуїції присутності. У передчутті завжди є щось таке, що само по собі невизначене, його прояснення призводить до виникнення смислової, емоційної, феноменально-подієвої та інших сфер. Невизначеність інтуїції присутності полягає в її несамототожній невичерпності — постійній можливості все більшого поглиблення в її змістовність. У міру поглиблення ця змістовність все більше виявляє свій трансперсональний характер і дозволяє зробити висновок, що споконвічно трансцендентальне передчуття є спільним джерелом всіх феноменальних світів" [4].

Передчуття є підґрунтям чуттєвого світу людини. Пережиті стани залишають стійкі "почуттєві сліди" у довготривалій пам'яті, визначають вибірковість наступної поведінки по відношенню до ситуацій, які раніше викликали дане переживання. Комплекс таких слідів (почуттєвий досвід) впливає на розвиток і функціонування психіки особистості, її поведінку. Повторення ситуацій, що викликають той чи інший почуттєвий стан, призводить до акумуляції чуттєвого досвіду.

В цьому контексті на особливу увагу заслуговує концепція грузинського психолога і філософа Д. Узнадзе (1886–1950), який розробив загальнопсихологічну теорію установки. Причому установка виступає як результат певної організації попереднього досвіду, який стає фактором поведінки, оскільки сам, в свою чергу, створює диференційоване ставлення, вибірково готовність до майбутніх сприйняття і дій. Саме завдяки своїй варіабельності установка є чинником доцільно-приспосовувальної діяльності, тобто діяльності відповідно з реальною ситуацією (потребою і умовами її задоволення). "...В результаті попередніх дослідів у випробуваному створюється деякий специфічний стан, який не піддається характеристиці як яке-небудь з явищ свідомості. Особливістю цього стану є та обставина, що воно випереджає появу певних фактів свідомості або передуює їм. Ми могли б сказати, що цей стан, не будучи свідомим, все ж являє своєрідну тенденцію до певних змістів свідомості. Найправильніше було б назвати цей стан установкою суб'єкта, і це тому, що, по-перше, це не частковий зміст свідомості, не ізольований психічний зміст, який протиставляється іншим змістам свідомості і вступає з ними у взаємини, а деякий цілісний стан суб'єкта; по-друге, це не просто якийсь із змістів його психічного життя, а момент його динамічної визначеності. І нарешті, це не який-небудь певний, частковий зміст

свідомості суб'єкта, а цілісна спрямованість його в певний бік на певну активність. Словом, це скоріше установка суб'єкта як цілого, ніж яке-небудь з його окремих переживань, – його основна, його початкова реакція на вплив ситуації, в якій йому доводиться ставити і вирішувати завдання" [8, с.25]. Отже, установка – це схильність людини до певної форми відповідної реакції, яка формується в результаті життєвого досвіду особистості. Установка зумовлює напрямок діяльності індивіда, виконуючи орієнтувальну функцію.

У суб'єкта перед кожним актом його поведінки виникає своєрідний динамічний стан – установка, яка, залишаючись несвідомою, доцільно, відповідно зі структурою, і з предметним змістом даній ситуації, спрямовує розгортання процесів свідомості та актів практичної поведінки. Після своєї реалізації в поведінці і задоволення потреби дана установка перестає існувати, поступаючись місцем іншій. В цьому контексті можна висувати, що релігійні почуття ґрунтуються на передчутті, як певній установці, завдяки якій вони розгортаються й конструюють почуттєвий досвід.

Установку, як певну передзаданість, використовував у своїх дослідженнях Т.Лірі (1920 – 1996) – американський письменник, психолог, учасник кампанії з дослідження психоделічних препаратів. На основі експерименту він прийшов до висновку, що природа досвіду цілком залежить від налаштування і установок людини [11]. В даному випадку під налаштуванням розуміється підготовленість людини, включаючи структуру особистості і її настрій в даний момент. Під установками маються на увазі фізичні (погода, атмосфера приміщення тощо), соціальні (почуття учасників, що сидять навпроти один одного) і культурні параметри (переважно погляди на те, що вважається реальністю). Експериментальні дослідження Т. Лірі продемонстрували, що при ретельній підготовці досвіду розширення свідомості, коли очікування, установка і оточення суб'єкта духовно орієнтовані, від сорока до дев'яноста відсотків піддослідників переживають інтенсивний містичний і навіть апокаліптичний досвід.

Релігійний досвід Т. Лірі визначав як екстатичне, суб'єктивне отримання внутрішніх відповідей на сім основних духовних питань: питання про Вищу силу (Яка основна енергія, що діє у всесвіті? тощо); питання про еволюцію життя (Що таке життя? Де і як воно виникло? тощо); питання про людину (Що таке людина?); питання про свідомість (Як людина відчуває, мислить, усвідомлює?); питання про его (Хто я?); питання про емоції (Як і чому я відчуваю?); питання про смерть (Як я помру, то що буде далі?) [5, 12]. Отже, за Т. Лірі, релігійний досвід включає й почуття як складову релігійного досвіду.

Найефективнішим засобом отримання внутрішнього одкровення (відповідей на 7 духовних питань) Т. Лірі вважав прийом психоделіків, і, в першу чергу, психоактивного препарату ЛСД. Істини психоделічного досвіду екзистенційно переживаються і, на думку Т. Лірі, піддаються детальному науковому опису через термінологію психології, нейрології, фізіології тощо. Він зазначав, що стан розширеної свідомості, досвід благоговіння, трепету і одкровення, спричинені прийомом психоделіків, є релігійно-містичним досвідом. Але як дані прояви релігійних почуттів, викликані наркотичними засобами, алкоголем впливають на людину, її фізичне, психічне та духовне здоров'я? В психоделічному проекті Т.Лірі немає відповіді на це питання.

На питання, чому наркотичні та галюциногенні речовини або алкоголь використовувалися практично в усіх древніх культурах, намагався відповісти ще В. Джеймс, піонер в галузі досліджень релігійних почуттів. Він зазначав: "Власть алкоголю над людьми, без сомнения, об'ясняється його здатністю возбуждать к деятельности мистические свойства человеческой природы, обычно-

венно подавляемые холодом и сухостью повседневной рассудочной жизни. Трезвый рассудок суживает, анализирует, говорит "нет!"; опьянение расширяет, синтезирует, говорит "да!". Оно, поистине, великий возбудитель чувств, говорящих "да"... Одну из трагических тайн жизни представляет то обстоятельство, что проблески высшей жизни, вызванные таким образом, оплачиваются столь низменными проявлениями, неизбежно связанными с состоянием опьянения. Тем не менее, последнее представляет собою часть мистического сознания и его нельзя упускать из виду, если мы хотим составить ясное представление о целом" [2, с.308-309].

Варто зазначити, що сучасні нейропсихологічні проекти осмислення релігійного досвіду, почуттів не враховують такого важливого чинника, як домінанта, який увів у науковий обіг відомий російський фізіолог О. Ухтомський (1875-1942). Початково призначений для опису і пояснення роботи нервової системи цей феномен виявився не тільки придатний, але й дуже корисний не лише для розуміння феноменів пізнання та соціального життя людини, але й релігійної поведінки, чуттєвого світу вірян.

В працях О. Ухтомського домінанта постає як "фокус збудження" в нервовій системі, який підпорядковує собі роботу всіх інших нервових центрів і визначає спрямованість поведінки людини або тварини в даний момент часу. Якщо звернутися до визначення самого О. Ухтомського, то це "більш-менш стійкий осередок підвищеної збудливості центрів, чим би вони не були викликані, причому вони знов приходять в центри збудження, служать посиленню (підтвердженню) збудження в осередку, тоді як в іншій центральній нервовій системі широко розлиті процеси гальмування" [9, с. 39].

Встановлено, що за релігійні почуття відповідають скроневі, лобові і тім'яні частини головного мозку, які формують релігійні переживання, як короточасні, так і тривалі. Релігійні переживання також є результатом еволюції і розвинулися в якості захисного механізму від можливої небезпеки або загрози життю. Ще видатний французький психолог, педагог, член Французької академії Т. Рібо (1839-1916) звертав увагу на процес генези релігійного почуття, зазначаючи, що релігійні вірування включають дві складові: з одного боку, інтелектуальний, як елемент пізнання, а з іншого – афективний, чуттєвий. Тому й вивчення релігійного почуття повинно включати: "1) період конкретного восприяття и воображения, в котором преобладает страх и практические, утилитарные стремления; 2) период средней степени отвлечения и обобщения, характеризующийся происхождением нравственных элементов; 3) период высших концептов, где эффективный элемент все более и более исчезает и религиозное чувство стремится слиться с так называемыми интеллектуальными чувствами" [7, с.329]. Відтак, за Т. Рібо, релігійне почуття під час еволюції, по-перше, безпосередньо пов'язується з страхом, з практичними прагненнями; по-друге, переплітається з моральнісними та інтелектуальними почуттями. Однак емоція страху, породжуючись злими та страшними духами, згодом трансформується в потяг до того, хто сильніший – відстежується намагання пом'якшити ситуацію, умилювати грізну силу. Отже, об'єкт страху, окрім уникнення небезпеки, вміщує й іншу складову – потяг, симпатію до нього. В даному випадку релігійне почуття набуває амбівалентного характеру. Т. Рібо підкреслює, що релігійне почуття вирізняється практичним, утилітарним характером, так як воно уможливорює самозбереження людини та групи, "это орудие в борьбе за существование, так как для человека далеко не безразлично иметь ли тех, кто обладает высшей силой, за себя или против себя" [7, с.334]. Саме тут криються як витоки жертвоприношень, так і магії та чаклунства. Людина намагається задобрити, зама-

нити божество. Таким чином, відбувається зміна "владних повноважень" – людина немовби виривається з підпорядкування божества й прагне завдяки різним засобам вплинути на нього, підпорядкувати його. "...Начиная с этой эпохи религиозное чувство принимает характер социальный или вернее религиозные и социальные стремления сливаются воедино. Оно служит поддержкой принципу власти, часто в пользу еще очень слабых альтруистических наклонностей" [7, с.334]. Отже, в даній історії генези релігійних почуттів відстежується доволі складний процес їх формування, в результаті якого формуються такі їх сутнісні характеристики як амбівалентність, зв'язок із моральнісними, інтелектуальними, соціальними чинниками.

Таким чином, природничо-наукові дослідження збагачують теорію релігії, її складову-релігійні почуття новим зрізом осмислення, оскільки включають даний феномен в новий контекст. Однак оскільки релігійні почуття доволі різноманітні та неоднорідні, остільки й пошук їх нейробіологічного субстрату навряд чи може увінчатися успіхом. На нашу думку, методологія дослідження релігійних почуттів, враховуючи трансдисциплінарний підхід, повинна ґрунтуватися, по-перше, на їх включенні в релігійну традицію; по-друге, врахуванні їх когнітивного та соціокультурного виміру; по-третє, врахуванні методологічного плюралізму; по-четверте, на їх особистісному вимірі, який відрізняється як смисловою, так і почуттєвою розмаїтістю проявів. Безперечно, по-Предко Д. Е.

требує подальшого дослідження проблема генези релігійних почуттів у контексті нейропсихологічних та нейробіологічних розвідок, що сприятиме їх цілісному, системному аналізу та відкриватиме нові, варіативні стратегії їх осмислення.

Список використаних джерел:

1. Гроф С. За пределами мозга / С. Гроф.– М.: Институт Трансперсональной Психологии. Издательство Института Психотерапии. – 2000. – 504 с. 2. Джемс В. Многообразия религиозного опыта / В Джемс. – Санкт-Петербург. "Андреев и сыновья", 1993. – 418 с. 3. Дроздовский Д. Мозг, религия и Бог [Электронный ресурс]/Д. Дроздовский. – Режим доступа: <http://tonos.ru/articles/3324>. 4. Карпицкий Н. Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности: автореф. дис. на соискание ученой степени д. филос. наук: спец. 09.00.13 "Религиоведение, философская антропология, и философия культуры" / Н. Н. Карпицкий. – Томск, 2004. – 38 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.disscat.com/content/transsendentalnoe-predchuvstvie-kak-fenomen-chelovecheskoj-subektivnosti#ixzz3eFKiHJf>. 5. Лири Т. Семь языков бога / Тимоти Лири. – К.: "Янус", – М.: "Пересвет", 2001. – 224 с. 6. Почему люди верят в Бога [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kr.ua/daily/270508/42913/>. 7. Рибо Т. Психология чувств / Т. Рибо; [перев. с французского М. Гольдсмит]. – СПб., 1898. – 480 с. 8. Узнадзе Д. Н. Психология установки / Д. Н. Узнадзе. – СПб.: Издательский дом "Питер", 2001. – 416 с. 9. Ухтомский А. А. Доминанта / А. А. Ухтомский. – СПб.: Издательский дом "Питер", 2002. – 448 с. 10. Ученые открыли ген веры и религиозности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nedelya-ua.com/uchenye-otkryli-gen-very-i-religioznosti>. 11. Leary Timothy. The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead / Timothy Leary, Ralph Metzner. – N. Y.: University Books, – 1964. – 280 p. 12. Newberg A. B. How God Changes Your Brain. / A. B. Newberg, M/ R/ Waldman. – New York: Ballantine Books, 2009. – 248 p.

Надійшла до редколегії 05.05.2015

ОСМЫСЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЧУВСТВ В КОНТЕКСТЕ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Рассмотрены различные стратегии осмысления религиозных чувств в контексте естественно-научных исследований. Последние раскрывают их новый интерпретационный срез. Отмечено, что именно новейшие достижения в сфере нейропсихологии, нейробиологии и т.д. делают построение интегративной модели религиозных чувств. Подчеркивается, что естественнонаучная методология отличается разнообразными стратегиями их осмысления. Однако, имея значительный эвристический потенциал, она часто не учитывает специфику религиозных чувств как в контексте религиозных традиций, так и социокультурных реалий.

Ключевые слова: нейронаука, религиозные чувства, трансперсональные переживания, трансцендентальное предчувствие, установка, доминанта.

Predko D. Ye.

COMPREHENSION OF RELIGIOUS FEELING IN THE CONTEXT OF NATURAL SCIENCE RESEARCH

The article discusses various strategies of comprehension of religious feelings in the context of natural science research. The last reveals new interpretation cut. It is noted that the latest achievements in the field of neuropsychology, neuroscience, etc allow to build an integrative model of religious feelings. It is emphasized that natural-scientific methodology notes a variety of comprehension strategies. However, it has a considerable heuristic potential, but it often does not take into account the specificity of religious feelings in the context of religious traditions and cultural realities.

Keywords: neuroscience, religious feelings, transpersonal experiences, transcendental premonition, attitude, dominant.

УДК 371.135

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

ІДЕЇ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ В УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА

Стаття присвячена розгляду започаткування ідей психології релігії в Університеті св. Володимира, які були представлені в XIX-поч. XX століть науковою й педагогічною діяльністю професорів філософії, богослов'я, психіатрії. На прикладі праць П.Авсєнєва, О.Новицького, І.Сікорського, М.Боголюбова реконструюються ідеї психологічного осмислення релігії, які проявилися в прагненні її дослідників поєднати філософську, релігійну і психологічну традиції, використати природничо-наукові досягнення. Такі аспекти вивчення релігії сприяли формуванню та утвердженню психології релігії на вітчизняних теренах.

Ключові слова: П. Авсєнєв, внутрішнє "Я", релігійне почуття, О.Новицький, М.Боголюбов, мальованщина.

Глибинні зміни в суспільстві спонукають людину переглянути свої уявлення про сенс життя, про своє місце в ньому, про значення епохальних зрушень для душевної рівноваги людини, для взаємної довіри та терпимості. Причому в цьому вируючому подіями та інформаційними потоками світі залишається стабільним проблемне поле, пов'язане з одвічною тягою людини до самопізнання, яке реалізується в рамках певних культурних парадигм, продиктованих не тільки велінням часу, але й специфікою національного світосприйняття. Духовні детермінанти направляють культурні процеси людства, продукують нові смисли, формують суб'єктивну реальність індивіда. Значні зміни у вітчизняному релігієзнавстві загалом та в психології релігії зокрема, пов'язані як з реаліями нашого національного буття, так

і зі світовими глобалізаційними процесами, які, актуалізуючи екзистенційну напруженість людини, з одного боку, прагнуть надати їй всезагального, універсального статусу, а з іншого, – посилюють її бажання зберегти національну самобутність та унікальну самоідентичність. У цьому контексті актуалізується проблема психологічного осмислення релігії в науковій та педагогічній діяльності професорів та богословів Університету св. Володимира (сьогодні – Київський національний університет імені Тараса Шевченка), які звертають увагу на особливості її інкорпорування в сферу внутрішнього життя людини, на рівень її переживань, що, безперечно, сприяє розвитку психології релігії як одного із релігієзнавчих дисциплінарних утворень. До речі, Я.Бельзен в статті "Майбутнє психології релігії" [1,

© Предко О. І., 2015

с. 9], подаючи різні варіативні проекти розвитку психології релігії, акцентує увагу на їх множинності, комплексності, різноголосі тощо.

Проблема психологічного осягнення релігії мислителями Університету св.Володимира розглядалася переважно в контексті релігійно-філософських та богословських студій (І.Огородник, Г.Панков, Д.Предко, Н.Стоюхіна та ін.). Однак роботи, в яких би самостійно розглядалася дана проблема, практично відсутні. Тому й метою статті є з'ясування особливостей формування ідей психології релігії в Університеті св. Володимира, їх "вплетення" в канву філософської, богословської, природничої думки.

Одним із яскравих представників психологічної думки був П.С. Авсенев (1810-1852). Відомий філософ Шпет зазначав, що "Авсенев, мислитель розуму живого, може бути навіть екзальтованого, але непідробного релігійного почуття і щирих переконань..." [9, с. 414]. П.Авсенев в Університеті св. Володимира читав логіку, історію новітньої філософії, моральну філософію в поєднанні з природним правом, філософію історії, психологію (історію душі). До речі, до 30-х років XIX ст. психологія майже зовсім не викладалась навіть в Київській духовній академії, що негативно впливало на філософську освіту студентів. І лише згодом П. Авсенев намагався компенсувати цей недолік, "збудивши в студентів Академії живий інтерес до науки про душу людську і заслужив багаторічною і плідотною педагогічною діяльністю своєю добру і визнану пам'ять Академії як засновник психології в Київській Академії" [5, с. III]. Саме П. Авсенев більше любив мислити серцем, ніж головою, більше почуттям і уявою, ніж розсудком. Із стародавніх психологічних теорій його цікавили, передусім, етико-релігійні ідеї Платона, містико-релігійні споглядання Плотіна; з благоговінням він відносився до творів Макарія Єгипетського, Ісаака Сіріна. Їхні ідеї знайшли свій вияв в його праці "Із записок по психології". П. Авсенев зазначав, що людина рано чи пізно прагне вивчити саму себе. Зустрічаючись у середині себе із собою, людина неминуче ставить запитання: "Що являє собою "Я"? Тому наука, яка прагне пояснити нам облаштування і життя душі, щоб привести людину до істинного самопізнання, і є психологією [5, с. 2]. Душа ж має здатність не тільки до чутливості і розмислів, але й діяльно прагне через всі перешкоди до свого найвищого і безкінечного добра – Бога. П.Авсенев намагався пояснити "надприродне" в його найближчому зіткненні з життям людини, тобто у виняткових проявах психіки (сомнамбулізм, ясновидіння тощо).

Розглядаючи основні складники людини, П. Авсенев звертав увагу на тіло, наше "Я" як внутрішнє начало нашого життя і діяльності. "Це наше "Я" є те, що ми називаємо в поєднанні з тілом душею, а в чистій і власній його природі – духом" [5, с. 39]. І в самій глибині нашої душі, у почутті істини, краси і добра ми розрізняємо зовнішнє навіювання і сприймаючий орган – серце. Зовнішнє навіювання свідчить про буття беззначальної причини світу, про буття верховного блага, що називається Божественним. Ми відчуваємо Його духовно – почасти внутрішнім, почасти зовнішнім почуттям. Людину ж П. Авсенев розглядає "як живий союз тварі з Творцем", як висхідний її потяг до творця і нисхідну любов Творця до неї. При цьому П.Авсенев сердечну любов до Бога вважав вищою формою почуттєвого світу. Він зазначав: "Серце, перейняте любов'ю до Бога і осяяне внутрішнім світлом, у сновидіннях надає речам нерідко зовсім іншого значення, аніж те, що знаходить у них допитливий розум або чуттєвість. Тому останні охоплюють тільки зовнішній бік природи. Для того, хто любить Бога, серце має ключ до природознавства вну-

трішнього, яке бачить у природі одкровенне слово Божої премудрості" [5, с.166].

Ідеї психології релігії можна відстежити й у працях О.Новицького (1806-1884), який, очоливши в 1837 р. кафедру філософії Університету Св. Володимира, читав логіку, експериментальну психологію, моральну філософію, історію філософських систем. Після закриття філософських кафедр в університеті упродовж 20-ти років служив у цензурному відомстві. На філософсько-релігійні студії О.Новицького вплинули, з одного боку, німецький філософ В. Круг, швейцарський філософ і логік Ф. Фішер, (також у викладі історії філософії мислитель враховував досвід В. Кузена, Г. Ріттера, К. Віндшмана, Ф. Крейцера), а з іншого – німецька класична філософія (Фіхте, Шеллінг, Гегель). Що ж стосується безпосередньо ідей психології релігії, то, безперечно, тут відчувається вплив "філософії почуття і віри" Ф. Якобі. Розкриваючи специфіку філософії та релігії О.Новицький підкреслював, що істини, які мають загальнолюдську природу, "перш за все виявляються і відчуються у формі безпосередності або внутрішнього відчуття, засвоюються духом у вигляді безпосередніх сердечних переконань і вірувань, і уявлень, у формі символів, міфів, алегорій містерій" [6, с. 243]. Навіть філософія, як глибинна потреба нашого власного духу, спрямована до вічного, ґрунтується на розумі, результатом якого є ідеї, які виникають від зіткнення духу з надприродним світом. Причому ідеї, як надбання розуму, розкриваючись на різних стадіях – серця, фантазії, розуму, потім, "об'єктивуючись" в науку, закон і мистецтво, реалізуються в житті індивіда і в розвитку цивілізації. О. Новицький в праці "Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком поганських вірувань" зазначає: "...Релігія переважно живе у переконаннях серця, а філософія в поняттях розуму. Щоправда, найбільш внутрішнє відчуття в нас надчуттєвого, в якому зосереджується релігія, може сягати найчистішого, глибокого й ясного розуміння, та це розуміння ніколи не відокремлюється від релігійного почуття, наче від свого кореня, і усвідомлює свій зміст як дану і при цьому божественну в нас істину" [6, с. 243-244].

О. Новицький зробив спробу проаналізувати писані джерела духоборів, висвітлюючи окремі аспекти їхнього віровчення. Варто зазначити, що формування світогляду духоборництва, як релігійно-суспільного течії другої половини XVIII – початку XX ст., являло собою тривалий історичний процес. Специфічною рисою світосприйняття представників даної течії стало поєднання, з одного боку, християнської релігійності, а з іншого – негативного ставлення до Російської православної церкви. Одним із чинників виникнення духоборництва став пошук нових моральних орієнтирів представниками селянського суспільства XVII-XIX ст.

Перше видання твору О.Новицького "Про духоборів" вийшло в світ в 1832 році. Через півстоліття ним було здійснене друге видання цього твору, переглянуте і доповнене. Мислитель зазначав, що "саме Божество, що перебуває в кожному духоборі, заміною для нього всі зовнішні закони, всі громадські установи та постанови; отже це свого роду ультра-теократія, де все не тільки у внутрішньому житті християнина, а й у зовнішньому житті громадянина має відбуватися по безпосередньому навіюванню Божества" [7, с. 279].

Також до проблем нових релігійно-духовних впливів звертається І.О. Сікорський (1842-1919) – психіатр, публіцист, професор Київського університету Святого Володимира, почесний член Київської духовної академії. Іван Олексійович за своє життя зібрав величезну бібліотеку наукової, художньої, довідкової та іншої літе-

ратури, яка за заповітом була передана в дар Київському університету. За життя ним був опублікований каталог цієї бібліотеки, що складалася переважно з іноземної літератури, для полегшеного доступу до неї студентами. До речі, І. Сікорський послужив живою моделлю для образу святого Іоанна Златоуста при розписі В.Васнецовим вітаря у Володимирському соборі. Його неодноразово запрошували на керівні посади в саратовську, тамбовську психіатричні лікарні, а в 1884 році надійшла пропозиція зайняти московську кафедру. Але І. Сікорський, дізнавшись що в Університеті св. Володимира вирішено організувати кафедру з душевних і нервових хвороб, прийняв рішення повернутися в альма-матер, і в 1885 році отримав призначення професора в університет, де пропрацював упродовж 26 років. Він, власне, заклав основи психології релігії в університеті Святого Володимира, написавши працю "Психопатична епідемія 1892 в Київській губернії", присвячену поширенню релігійної епідемії – мальованщини – серед жителів Києва, Київської губернії. "Самою суттєвою рисою описаної епідемії є схильність, скоріше навіть – нестримна потреба у хворого населення збиратися масами і віддаватися поривам психічного збудження, яке супроводжується судом, галюцинаціями і екстазом та поширюється поступово на всіх учасників зборів" [8, с. 2], – підкреслював І.Сікорський. До речі, релігійна епідемія – це швидке поширення релігійності як своєрідного психічного стану, що підсилюється, по-перше, авторитетом вчителя, проповідника, його неординарністю; по-друге, емоційним зарядженням – процесом передавання емоційних станів від однієї людини (групи) до іншої людини (групи), що перебувають у безпосередньому візуальному і (або) вербальному контакті; по-третє, навіюванням, самонавіюванням, взаємонавіюванням, які закріплюють необхідні ідеї та бажаний емоційно-чуттєвий стан.

Свою назву релігійна спільнота отримала від імені засновника – міщанина м. Таращі Київської губернії Кіндрата Мальованого. Спершу він належав до штундистів (штундизм; від нім. слова Stunde – година для читання і тлумачення Біблії – християнський рух протестантської спрямованості, який набув поширення в Росії в XIX столітті в середовищі німецьких колоністів, а також частини населення південноруських губерній), але потім проголосив сам себе Ісусом Христом, Спасителем світу і почав пророкувати кінець світу.

У молодості Кіндрат, як і багато місцевих міщани, сильно пив, але потім зійшовся зі штундистами, забув про горілку і перейняв у них уміння входити в екстаз. Під час молитви він часто чув якийсь особливий запах, не порівнянний ні з якими ароматами на землі, і в 1890 році нарешті здогадався, що це був запах Святого Духа, який вселився в нього. Разом з тим прийшло і нове відчуття радості і незвичайної легкості, розлитої у всьому тілі. Йому стало здаватися, що в момент екстазу він відокремлюється від землі. К. Мальований навколо себе зібрав громаду, що оселилася в його будинку на засадах комуні. У ній практикувалися "молитви" з тремтінням і впаданням в транс. У сектантів траплялися слухові і зорові галюцинації, виникало почуття повітряної легкості тіла тощо. Зазвичай, зібрання починалися з співу (ні читання Біблії, ні проповіді не було) потім починалися зітхання, схлипування, і сльози, які згодом переходили в істеричні припадки. Серед загального шуму, крику і безладу одні несподівано падали навзніч, інші кричали, плакали, стрибали, плескали в долоні, били себе по обличчю, рвали на собі волосся, дупотіли ногами, танцювали і т. д. Практикувалася і глоссолалія – така ж, як у п'ятидесятників.

За описом проф. І. Сікорського, ця епідемія проявилася в ненормальному настрої духу, що виражалося в надзвичайній благодущності, який нерідко переходив у екзальтований радісний стан, не обумовлений якимись зовнішніми мотивами, життєрадісним настроєм і особливою чутливістю. Мальованці жили в постійному очікуванні кінця світу, який вони представляли як зміну умов існування людини на цій землі, настання ідеального порядку, загальної рівності і братерства, миру, правди і загального блаженства. Для очищення тіла від гріхів тисячі послідовників К.Мальованого залишали будинки і всі домашні турботи, йшли в засніжені поля, милися в ополонках. Людям здавалося, що небесні аромати і неземна радість наповнюють їх тіла, роблять їх повітряно легкими, і до моменту Страшного суду всі вони покинуть Землю і переселяться на хмари, де зустрінуть нового Месію, який втілюється в їхньому вчителі Кіндратові Мальованому. Пророцтва новоявленого "месії" К. Мальованого, який віщував кінець світу, посилюючись не лише на біблійні прикмети їх наближення, а й на власні панічні передчуття, провокували деструктивні вияви есхатологічної екзальтації серед мальованців. Чим сильніше К. Мальований пророкував можливу катастрофу вселенського чи індивідуального масштабу, страх перед можливим "кінцем світу", тим інтенсивніше вкорінював у свідомість послідовників віру в особливу свою месіанську призначеність.

У деяких мальованців траплялися галюцинації слуху та зору (слухання повелінь Бога, шепіт Св. Духа, бачення отвору неба тощо). У більшості мальованців галюцинації були епізодичними – один-два рази, а потім зникали, а у деяких галюцинації поновлювалися від часу до часу; у небагатьох галюцинації залишалися у вигляді постійного симптому. "Таким чином довго працюючи в релігійному напрямку думка, під час підйому душевної діяльності, обумовленого релігійним екстазом, вилилася у формі, відповідній релігійному почуттю, галюцинації, яка таким чином є зобов'язаною самонавіюванню, зумовленого пануванням у свідомості релігійних ідей" [2, с. 266].

Під час молитви мальованці впадали в транс, відчували неймовірну радість, блаженство, розчулення, які створювали благодатне підґрунтя для галюцинацій, марень. Вони любили свої радіння, як зазначав І. Сікорський, навіть їх можливість викликала в них неймовірну радість, шаленство. Наявність судом, як вважали мальованці, є свідченням входження в них святого Духа. Спостерігаючи за мальованцями, І. Сікорський дійшов висновку, що вони впадають в істерію. Водночас у них спостерігається "своєрідний стан духу, який можна було б назвати глибоким шуканням покою, що настає немовби після втоми, коли людина відмовляється від всіх рішень і шукає миру, відпочинку, заспокоєння" [8, с. 23]. Цей стан суголосний стану адептам квітизму, коли людина намагається позбутися від будь-яких бажань, почуттів та пристрастей. Така різка зміна настроїв, з одного боку, підривала психічне здоров'я мальованців, а з іншого – створювала благодатне підґрунтя для емоційного зарядження, спонукала до все більш інтенсивних переживань, оскільки шлях для них уже був проторений.

І. Сікорський вирізняє причини, які відіграли важливу роль у поширенні мальованщини. По-перше, незадоволення традиційною релігією спонукало до сумнівів, а також малограмотність населення, внаслідок чого "вся допитливість народного ума сконцентрувалася на релігії" [8, с. 36]. По-друге, відсутність керівництва народним життям з боку культурних прошарків суспільства.

Населення, виснажене душевно та фізично Кримською війною 1853-1856 років, зловживаючи спиртними напоями, намагається віднайти духовного поводиря. "Народні маси чекають і прагнуть духовного оновлення. Вони шукають Спасителя і... знаходять його в божевільному Кіндраті Мальованому!" [8, с. 46].

Отже, в цій епідемії К.Мальований, як релігійний лідер, підноситься до божественного рівня, ідентифікуючись з Ісусом Христом. Його надзвичайна екзальтованість передається іншим і відтак посилює емоційну зарядженість та взаємонавіювання. Прихильники К. Мальованого постійно посилювали свою релігійність його пророцтвами, ідентифікацією його з Ісусом Христом, екзальтованістю поведінки та безмежною йому відданістю. Проте таке емоційне зарядження не може тривати нескінченно – врешті-решт вичерпується механізм підсилення емоційного напруження, що призводить до поступового затухання релігійної епідемії.

До проблем осмислення релігії, як психологічного феномену, звертався М.М. Боголюбов (1872-1934) – професор богослов'я, представник духовно-академічної філософії, започатківець викладання курсу філософії релігії в Університеті св.Володимира. У 1913 року за конкурсом Микола Михайлович був переведений до Києва на посаду професора богослов'я Університету св. Володимира. Водночас він був призначений настоятелем університетської церкви. В Університеті св. Володимира М.М. Боголюбов видав свою "Філософію релігії" в 1915 р, за що і був удостоєний ступеня доктора богослов'я. У 1918 році була закрита кафедра богослов'я і М.Боголюбов присвятив себе православному пастирському служінню: в церкві села Велика Круча Пирятинського повіту Полтавської губернії, в Києві у церкві на Печерську і в Покровській церкві на Пріорці, згодом став настоятелем церкви Спаса в Нижньому Новгороді. До речі, троє синів Миколи Михайловича принесли велику популярність українській та російській науці: Микола Миколайович – видатний математик, фізик; його наукова і педагогічна діяльність тісно пов'язана з механіко-математичним і фізичним факультетами Київського університету, Олексій Миколайович – математик і механік, член-кореспондент АН України, Михайло Миколайович – філолог-сходознавець, академік РАН.

М. Боголюбов – людина непростой долі, яка втілила у своїй творчості ідею духовного діяння при аналізі внутрішнього світу людини. У статті "Творіння і спокута. З'ясування значення цих догматів для вирішення питання життя" він ставить дуже важливі проблеми, що постійно хвилюють людину: як повинна змінитися людина, якщо її навіть важко досягнути саму себе; що таке добро, якому вона повинна слідувати; що таке істина, до якої вона повинна прагнути. М.Боголюбов пише: "Благо і істина повинні бути засвоєні внутрішньою діяльністю самої людини ... Її благо полягає в тому ..., що створює її зсередини, даючи можливість самостійного служіння. Її благо може полягати лише в єднанні з іншими вільними особистостями, які вимагають від неї більшого, ніж одних гострих відчуттів, або однієї пасивної сприйнятливості" [4, с. 674]. М.Боголюбов подав визначення релігії, основними ознаками якої вважав визнання трансцендентного світу, переживання зв'язку з цим світом, її соціальну організацію. "Релігією, – стверджує М. Боголюбов, – називається особлива форма людського життя, як індивідуального, так і суспільного, поєднана зі свідомістю, що справжнє або нормальне життя людини можливе тільки у зв'язку з іншим буттям, буттям Божественним" [3, с. 85]. Причому, всі релігії він розділив на дві

групи: супранатуралістичні (християнство, іудаїзм, іслам) і натуралістичні (всі інші). М. Боголюбов звертається до ідеї Г.Ледда про те, що психологія релігійної свідомості виступає пропедевтикою філософії релігії [3, с. 64]. На думку мислителя, психологія надає філософії релігії певні послуги, з одного боку, уможлиблює осмислення релігійних феноменів із внутрішньої сторони, а з іншого – надає новий матеріал, який неможливо не враховувати при вивченні природи релігійної свідомості.

М. Боголюбов підкреслював: "Тільки людина, володіючи живим релігійним почуттям, може зрозуміти релігійний досвід інших людей, тому ж, у кого немає цього почуття сфера релігійного життя залишиться недоступною, як сліпому – царина кольорів" [3, с. 68]. Він піддає сумніву положення про те, що релігійне почуття за своїм характером одне й те ж в усіх релігіях і що воно є їх загальною складовою. Він вважає, що почуття мають певні особливості в різних релігійних традиціях. М.Боголюбов висновує: "...Якби основу релігії складало почуття і всі релігійні уявлення та поняття утворювалися б людиною, лише з метою підтримати це почуття або надати йому вираження, то людина відносилася б абсолютно байдуже до питання про істинність релігійних уявлень і понять: це питання її анітрохи не турбувало би подібно до того як її анітрохи не турбує питання про істинність образів, які задовольняють її естетичне почуття; всі значення релігійних уявлень і понять вичерпувалися б їх ставленням до почуття. Між іншим, релігійне почуття саме й тим відрізняється від естетичного почуття, що воно не може бути живим і дійсним без впевненості в істинності свого об'єкта" [3, с.76].

Отже, до вибудови предметного поля психології релігії залучались не лише богослови, філософи, психологи, але й невропатологи, психіатри, що, безперечно, розширювало її наукові можливості. Розглянувши особливості розвитку ідей психології релігії в Університеті св.Володимира на прикладі наукової та педагогічної діяльності П.Авсенева, О.Новицького, І.Сікорського, М.Боголюбова, можна висувати, що психологічне осмислення релігії пов'язувалося, по-перше, з ідеєю внутрішньої людини; по-друге, з релігійно-духовними течіями, що поширювалися на вітчизняних теренах та спонукали до їх вивчення, що й сприяло формуванню релігієзнавчих студій. Нові тенденції в осмисленні релігії згодом призвели до виникнення психології релігії як науки, до духовного пробудження в Україні, до осмислення релігії як складника національного, духовного феномену.

Список використаних джерел:

1. Бельзен Я. Будущее психологии религии / Якоб Бельзен // Религиоведческие исследования. – 2012. – №7-8. – С.9-18.
2. Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни / В. М. Бехтерев // Гипноз. – Д.: Сталкер, 2000. – С. 125-346.
3. Боголюбов Н., прот. Философия религии. Ч.1. Историческая. Т.1./ Н.Боголюбов. – К.: Типография Императорского Университета Св.Владимира, 1915. – 454 с.
4. Боголюбов Н.М. Творение и искупление. Выяснение значения этих догматов для решения вопроса жизни // Нижегородский общественно-церковный вестник. 1906. – № 25. – С. 672-675.
5. Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева. – К.: Типография Киевского Губернского Управления, 1869. – 246 с.
6. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів, Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с.
7. Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение. Изд. 2-е, переделанное и доп. / О.Новицкий. – Киев : В уроч. тип. (И. Завадского), 1882. – 282 с.
8. Сикорский И. А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии/ И.А.Сикорский. – К.: Типо-Литография Императорского Унив. Св. Владимира, 1893. – 46 с.
9. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет // Очерки истории русской философии / [А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет] ; сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 217-578.

Надійшла до редколегії 17.05.2015

Предко Е.И.

ИДЕИ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В УНИВЕРСИТЕТЕ СВ. ВЛАДИМИРА

Статья посвящена рассмотрению начал идей психологии религии в Университете св. Владимира, которые были представлены в XIX-нач. XX веков научной и педагогической деятельностью профессоров философии, богословия, психиатрии. На примере работ П. Авсенева, О. Новицкого, И. Сикорского, Н. Боголюбова реконструируются идеи психологического осмысления религии, которые проявились в стремлении ее исследователей совместить философскую, религиозную и психологическую традиции, использовать естественнонаучные достижения. Такие аспекты изучения религии способствовали формированию и утверждению отечественной психологии религии.

Ключевые слова: П. Авсенов, внутреннее "Я", религиозное чувство, О. Новицкий, Н. Боголюбов, малеванщина.

Predko O.I.

THE IDEAS OF PSYCHOLOGY OF RELIGION AT SAINT VLADIMIR UNIVERSITY

The article is devoted to consideration of the emerging of ideas of psychology of religion at the University of St. Vladimir in the XIX-XX centuries in research and teaching of professors of philosophy, theology, psychiatry. On the example of works of P. Avsnyeyev, O. Novitskiy, I. Sikorsky, M. Boholyubov the author reconstructs the ideas of psychological understanding of religion that emerged in the pursuit of the researchers to combine philosophical, religious and psychological traditions, to use natural scientific achievements. These aspects of the study of religion contributed to the formation and strengthening of the psychology of religion in the national discourse.

Key words: P. Avsnyeyev, internal "I", religious feeling, O. Novitskiy, M. Boholyubov, malovanshyna.

УДК 82-52 : 821.161'01

А. В. Сарাপин, канд. филос. наук, доц.

КОНФЕССИОНИМЫ В ПОУЧЕНИЯХ СЕРАПИОНА ВЛАДИМИРСКОГО: ОПЫТ СЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В статье предлагается семантический анализ наиболее показательных конфессионимов, обнаруженных в пяти поучениях Серапиона Владимирского. Также раскрывается вопрос соответствия смысла конфессионимов в оригинальных текстах и переводах.

Ключевые слова: Поучения Серапиона Владимирского, конфессионимы, вера, верные, поганы, поганские деяния, божественные правила, ма-ловерь, церковь.

Серапион, епископ Владимирский относится к наиболее значительным и ярким представителям древнерусской мудрости XIII века. По летописным свидетельствам, он был "зело учителен и силён в божественном писании". Его творчество является примечательным в контексте "подтатарской фазы" (В. Топоров) духовного развития древней Руси. Напомню, что Серапион (архимандрит Киево-Печерского монастыря с 1231 года и епископ Владимирский с 1273 года) известен как автор пяти несомненных слов-поучений. Из них первые четыре поучения были обнаружены архиепископом Филаретом в рукописи Сергиевой Лавры под заглавием "Златая цепь" (исход XIV в.), а последнее открыто С. Шевырём в "Паисьевском сборнике" (рукописи Кирилло-Белозерского монастыря, относящейся к началу XV в.).

Естественно, что в исследовательской литературе встречаются опыты осмысления идейного потенциала творчества Серапиона. В этом отношении особо стоит отметить исследования Е. Петухова, Н. Гудзия, С. Шевырёва, М. Грушевского, В. Топорова, О. Творогова, А. Замалева, В. Колобанова, В. Милькова, Г. Подскальски. Однако вопросы конфессиологических изысканий Серапиона ещё не получили должного внимания со стороны исследователей наследия Древней Руси. Пожалуй только В. Топоров во втором томе книги "Святость и святые в русской духовной культуре" (1998), в контексте тщательного изложения идейного потенциала поучений Серапиона предпринял содержательный анализ таких конфессионимов как "каяние" – "покаяние" и "грех". Впрочем, следует отметить что тексты древнерусского проповедника оказались для В. Топорова лишь исходным материалом для семантического анализа определённых конфессионимов в контексте их употребления в качестве языческих и христианских коннотаций в славянских языках с подключением параллелей из других индоевропейских языков.

Целью небольшого исследовательского экскурса является разъяснение значений конфессиональных универсалий, обнаруженных в пяти поучениях Серапиона Владимирского. В качестве методологической процедуры их разъяснения предлагается семантический

анализ. В данном случае подразумевается прежде всего "прояснение исторических смыслов понятий" (Г. Шпет). Особо подчеркну методологическую привлекательность семантического анализа, позволяющего: во-1) вникать в смысл не только текстов Серапиона, но и их интекстов¹, обратить внимание на особенности ситуативного употребления им тех или иных конфессиональных универсалий; во-2) путём извлечения сугубо темпоральных значений конфессионимов сравнить с их современными переводными формами; в-3) предоставить ёмкую, хотя и весьма избирательную характеристику тогдашней эпохи посредством установления значений определённых конфессионимов, зафиксированных в довольно примечательном произведении древнерусской словесности.

В качестве источников для семантического анализа предлагаются оригинальные пять слов-поучений Серапиона Владимирского, а также их переводы предпринятые В. Колесовым, Т. Черторицкой и Р. Бахтуриной.

Наиболее частотными и весьма показательными конфессиональными универсалиями в текстах Серапиона являются "Бог" и его производные (встречаются около 50 раз в пяти поучениях). Стоит отметить, что в своём восприятии Бога древнерусский проповедник не выходит за пределы его сугубо библейского толкования. Иначе говоря, Бог для Серапиона предстаёт в качестве личного, трансцендентного Творца мира, его Промыслителя и Спасителя. Тогда вполне объяснимо обилие таких частотных его характеристик как "Господь Бог наш", "Бог небесный", "Бог, спаситель наш". Весьма показательной является воспроизведённая в четвёртом поучении сентенция Серапиона: "Аще не Богъ ли строить свою тварь, яко же хочет, за

¹Интекст – буквально "текст в тексте". В данном исследовании под интекстом понимается тот фрагмент текста поучения, в котором содержится ёмкая аксиологическая характеристика определённой сюжетной линии, или тематически ограниченное рассуждение книжника. В любом случае подобный фрагмент вполне претендует на статус отдельно взятого и концептуально оформленного текста.

грѣхы нас томя" [4, с. 450]. Особое значение для древнерусского книжника имеет коннотация "гнев Божий", употребляемая в контексте осуждения неблагоприятных поступков своих единоверцев. Пожалуй, именно в свете божественного предначертания Серапион видит свою миссию священника в приобщении паствы к божественным правилам. Его словами: "Всегда съю в ниву сердце ваших съма божественое" [4, с. 444].

Примечательными конфессиональными универсалиями в текстах Серапиона являются "вѣра" и её различные коррелятивные формы. Таковых универсалий насчитывается двенадцать. Вера как таковая для древнерусского книжника идентична "вере в Бога", своеобразного маркера религии. Естественно, что в древнерусской словесности XIII века термин "религия" не употреблялся. При этом можно констатировать свойственное Серапиону узкоконфессиональное восприятие веры в Бога. Речь идёт о её сугубо восточнохристианском наполнении. Подтверждением тому, – весьма примечательная сентенция, извлечённая из его первого поучения. Цитирую: "ими [святителями – А.С.] же вѣра оутвержена бысть, еретици отгнани быша, и Богъ всѣми языки познанъ" [4, с. 441]. Среди святителей Серапион упоминает таких наиболее чтимых на Руси греческих отцов Церкви как Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Впрочем в его поучениях нет прилагательных "греческая" и даже "христианская" по отношению к вере. Иначе, конфессиоцентризм Серапиона приобретает ярко выраженный эксклюзивистский характер. По сути, для древнерусского проповедника христианская вера как таковая является исключительной, единственно возможной в качестве истинного почитания Бога.

Идентификатором принадлежности к сугубо христианскому вероисповеданию в поучениях Серапиона является субстантивированное прилагательное "вѣрнии". В его толковании: "А мы творимся, вѣрнии, во имя Божие крещени есмь" [4, с. 454]. В современном прочтении: мы же считаем себя верными, во имя Божие крещёными. Однако, в переводах В. Колесова и Т. Черторицкой значит: "мы же считаем себя православными" [4, с. 455; 3, с. 121]. Р. Бахтурина предлагает переводить слово "вѣрнии" как "правоверные" [2, с. 556]. Таким образом, переводчики предлагают темпорально неуместные термины. К этому следует заметить, что конфессионом "православные" в значении принадлежности к греческому, или русско-греческому вероисповеданию не мог появиться во второй половине XIII века. В лучшем случае, он встречается только в источниках исхода XIV века. В частности, конфессионом "православные" встречается в Настольной грамоте Константинопольского патриарха Антония митрополиту Фотию, датированной 1393 годом. А в поучительных грамотах митрополита Фотия в Псков (1410-1417) этот конфессионом становится частотным как маркер вероисповедания и даже употребляется в качестве коррелята термина "благочестие".

Стоит обратить также внимание на одну контекстуальную особенность употребления Серапионом конфессионома "вѣрнии". В его поучениях этот конфессионом не увязывается с топонимом "Русь". Иными словами, вряд ли имеет смысл считать Серапиона приверженцем древнерусского варианта христианской традиции. Скорее всего он позиционирует себя исключительно христианином, причастным к "истинному вероисповеданию". При этом, судя по изложению истин такого вероисповедания в поучениях Серапиона, он близок к евангельской модели христианской традиции. Кстати, в поучениях Серапиона нет ни одной выдержки из святоотеческих творений. С другой стороны, термин

"Русь", встречающийся один раз в его четвёртом поучении, употребляется именно в качестве топонима, но не этнонима. В соответствующем интексте сказано: "Се нынѣ по три лѣта житу рода нѣсть не токмо в Русь, но в Латѣнѣ" [4, с. 450]. В этом выражении Серапиона присутствует топоним "Латѣнѣ" в качестве сравнения. Кстати, переводчики предлагают различные аналоги этого топонима. У Т. Черторицкой таковым является "западные страны", у Р. Бахтуриной "Запад", а у В. Колесова "католики". Впрочем, по моему мнению В. Колесов прибегает к чрезмерной конфессионализации исходного топонима "латины".

Конфессионом "вѣрнии" в поучениях Серапиона не имеет ярко выраженной альтернативности в форме "неверные". В отличие от переводчиков его текстов, древнерусский проповедник избегает этого термина. Впрочем, этой особенности перевода я коснусь позже. Оппозицией конфессионома "верные" у него служит зачастую конфессионом "иноверцы". Также в поучениях Серапиона функцию некоторой смазанной альтернативности конфессионому "верные" выполняет конфессионом "поганин". При этом стоит подчеркнуть эффект семантического схождения в их контекстуальном употреблении. Об этом более подробно.

Кроме веры в Бога у Серапиона также констатируется вера в волхование. В соответствующем интексте пятого поучения сказано: "Обычай поганьский имате: волхвамъ вѣру имате" [4, с. 452]. То есть конфессионом "вѣра" срабатывает в контексте неприемлемых для Серапиона языческих пережитков. Следствием подобного употребления понятия "вера" следует признать эффект семантического наслаивания в его содержании различных конфессиональных установок. Тогда возникает проблема возможности двуконфессионального прочтения веры, учитывая при этом отчётливый эксклюзивизм Серапиона. Иными словами, древнерусский проповедник допускает наличие веры у язычников, а именно веры в колдовство. Как объяснить подобный казус? Одну из версий предлагает Е. Петухов, настаивая на избирательности в понимании Серапионом веры. В частности, что касаясь веры в волхование, то, по его мнению, речь идёт "только о холодном признании этой силы, которая не только не должна быть уважаема, но, напротив должна вызывать в истинно верующем человеке сопротивление и противодействие" [1, с. 64]. Впрочем, стоит обратить внимание на ту особенность, что Серапион признаёт веру язычников в колдовство только при явном попусении Бога. Тогда, наличие даже искаженной веры для Серапиона предполагается промыслом Божиим? Точнее, в деяниях язычников, связанных с их верой в колдовство, следует видеть происки бесов при попустительстве Господа.

В таком случае небезынтересным будет уяснение проблемы восприятия Серапионом язычества. Прежде всего, язычников он называет "поганами". В исходном интексте четвёртого поучения Серапион укоряет свою паству: "Аже еще поганьскаго обычая держитесь" [4, с. 450]. Пытаясь образумить единоверцев, он весьма эмоционально проповедует: "Печалень есмь о вашемъ безумьи, молю вы, отступите дѣль поганьскихъ" [4, с. 450]. Естественно, что всё языческое для Серапиона является неприемлимым. По прочтении "антиязыческих" четвёртого и пятого поучений невольно складывается впечатление, что ниспадение в "поганство" для древнерусского проповедника является основным пороком его паствы.

В чём же тогда заключается для него сущность язычества как такового? В пятом поучении, Серапион, упоминая о неблагоприятных деяниях своей паствы, как бы

невзначай приводит им в пример язычников. Его словами: "Погании бо, закона Божия не вѣдуще, не убивают единовѣрных своихъ." [4, с. 454]. Замечу, что в первой половине фразы заключается лаконичное изложение сути языческого вероисповедания. Иными словами, язычники не знают Божественных установлений и заповедей, однако они чтут древние обычаи и, главное, действуют в соответствии с ними. Следует обратить при этом внимание на довлеющую праксеологическую детерминанту язычества. Серапион увязывает "поганство" преимущественно с действиями, причём действиями этически неправомерными. Иначе говоря, частотными у текста Серапиона являются выражения "злые обычаи", "злые дела", применяемые в отношении язычников. В частности, сугубо "поганскими" он считает обычай паствы сжигать волхвов и "жонок чародейских" в неблагоприятные для жизни народа годы (одна из сюжетных линий четвёртого поучения).

Естественно, что в таковых действиях он видит происки бесов. Но их происки не противопоставляются Божиим деяниям. Для Серапиона бесы вершат свои дела только при поущении Господа, а таковое попустительство Господа возможно только для тех, кто боится бесов. В четвёртом поучении сказано: "Богу поущишу бѣси дѣйствуютъ; поущааетъ Богъ, иже кто ихъ боится, а иже кто вѣру твердо держитъ к Богу, с того чародѣйци не могутъ" [4, с. 450]. Серапион как клирик довольно просто объяснял своей пастве неуместность верований в древних богов и деяний, связанных с ними, ссылаясь исключительно на их скверность, непотребность, коварность и т.д. То есть всё языческое представляется ему этически несостоятельным.

Языческим действиям и обычаям в поучениях Серапиона подспудно противостоят "божественные правила". В современном истолковании слово "правила" зачастую воспринимается как аналог предписаний, то есть окончательное установившихся руководств к действию, приобретающих статус нормативных положений, закона. Естественно, что в тех серапионовых интекстах, где употребляется понятийная конструкция "божественные правила", переводчики предлагают такой аналог как "божественный закон". В частности такой перевод замечен у В. Колесова [4, с. 454], Т. Черторицкой [3, с. 121], Р. Бахтуриной [2, с. 556]. Однако вряд ли "божественные правила" Серапиона имеют ярко выраженный подтекст финальности и императивности. Скорее всего речь идёт о некоем образце, подлежащем реализации "верными" в повседневной жизни. И таковым образцом является исключительно рекомендательные положения Святого Писания. К слову, В. Топоров предлагает воспринимать правило в толковании древнерусских книжников как "одновременно и средство исправления (править) и образец (по которому "правят"), выпрямляют к правде" [5, с. 257].

Серапион, вероятно осознавал недостаток императивности в выполнении "верными" "божественных правил". В таковом осознании можно предположить мотивацию введения им своеобразного конфессионима "маловерие". Статьи в исследовательской литературе его пятое поучение традиционно именуется "Слово блаженного Серапиона о маловерье". Древнерусский проповедник с помощью этого конфессионима обозначает недостающее его современникам благоговение перед Богом, приводящее иногда к греховным поступкам. Иначе говоря, "маловерие" является маркером конфессиональной недостаточности и даже дефектности его паствы, в представлениях которой сохранилось слишком много языческого. Серапион в пятом поучении, в свете этической оппозиции, использует приём

семантического усиления конфессионима "маловерие" с помощью введения, по его мнению, синонимичного термина. Древнерусский проповедник укоризненно констатирует: "О, безумье злое! О, маловерье!" [4, с. 454].

Таким образом, некоторые представления своих единовѣрцев Серапион считает "маловерьем" и даже имеющими отношение к языческим обычаям и деяниям. Во многих интекстах его поучений можно найти подплёку, – последствиями их скверных деяний воспользовались... "поганые". Подобный лейтмотив особенно отчётливо выражается в третьем поучении, где сказано: "трудъ нашъ погании наслѣдоваша, земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть" [4, с. 448]. Возникает тогда вопрос таковой контекстуальной идентификации термина "поганые". Иными словами, является ли в данном случае этот термин конфессионимом? Семантический анализ предполагает необходимость учитывать обязательную темпоральную контекстуальность в употреблении автором текста определённого термина. Естественно тогда, что термин "поганые" должен быть контекстуально определяемым. В таком случае, Серапион в двух из восьми употреблений этого термина имел в виду враждебный Руси народ. Это, именно, в упоминаемом фрагменте и в приметном выражении "от поганых насилье", встречающихся в пятом поучении. Таким образом, в данных контекстах термин "поганые" является этнонимом, не имеющим к тому же четкого указания на конкретный народ. Иначе говоря, Серапион употребляя "поганые" в значении враждебных Руси народов и ни разу в своих поучениях не воспроизводит форму "татары". Поэтому не является достаточно основательной идентификация серапионовых "поган" исключительно как татар (предположение М. Грушевского). Хотя в некоторых интекстах он намекает на монголо-татар, которые "пленили нашу землю, покорили наши города, увели в рабство жён и детей". Естественно, что враждебный Руси народ в представлении Серапиона предстаёт как "язык немилостивъ, языкъ лють, языкъ, не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтии" [4, с. 446]. Возможно, что упоминание наименования "татар" следует считать данью провиденциалистской установки Серапиона?

С другой стороны, проблематичным следует признать отождествление этнонима "поганые" с конфессионимом "неверные". В частности, В. Колесов и Т. Черторицкая выражение "трудъ нашъ погании наслѣдоваша" переводят соответственно как "труд наш неверным достался в наследство" [4, с. 449] и "труды наши достались неверным" [3, с. 114]. Р. Бахтурина сохраняет при переводе форму "поганые наследовали" [2, с. 539]. Теперь другой, более показательный пример. Выражение Серапиона "многи бѣды и скорби, рати, голодъ, от поганых насилье" В. Колесов переводит как "многие беды, и скорби, и войны, и голод, от неверных насилье" [4, с. 455]. У Т. Черторицкой именно этот фрагмент пропущен, а Р. Бахтурина переводит соответственно как "многие беды и скорби, войны, голод, от нехристей насилье" [2, с. 556]. Таким образом имеет место нарушение темпоральной и ситуативной семантики.

Впрочем, предметом особых разногласий среди переводчиков является выражение Серапиона "братью свою ограбляем, убиваем, в погань продаём". Это выражение В. Колесов переводит как "братий своих мы грабим и убиваем, язычникам их продаём" [4, с. 455], Т. Черторицкая соответственно, как "братьев своих грабим, неверным их продаём" [3, с. 122], а Р. Бахтурина без существенных с оригиналом изменений предлагает: "Братьев своих грабим, убиваем, поганым продаём" [2, с. 556]. В последнем интексте пятого поучения Се-

рапиона речь ідєт скорєє о нехристианах, иноверцах и необязательно о враждебных народах. То єсть признаки этнонима в этом контексте не являются отчєтливими.

Полагаю, что перевод термина "поганыє" посредством конфессионима "неверные" не учитывает особенности восприятия Серапионом тогдашних вероисповедных реалий. Кроме того, не думаю, что древнерусский проповедник интересовался вопросом соотношения этнического и конфессионального.

На особенное внимание заслуживает также использование в поучениях Серапиона конфессионима "церковь". Древнерусский проповедник употребляет этот конфессионим исключительно в отношении культовых сооружений. Так, в первом поучении речь ідєт о разорении святых церковей, а в третьем о разрушении Божьих церковей. Довольно примечательным является один интекст третьего поучения Серапиона, в котором он предлагает своеобразную ценностную иерархию утрат Руси от нашествия враждебного народа. Достоинно упоминания перечисление таковых потерь, а это "божьи церкви, священные сосуды, святыни, иноки, кровь отцов и братьев наших, князья и воеводы" и т.д. То єсть приоритетное значение имеют для древнерусского проповедника сугубо теократические ценности и, в первую очередь, церкви. С этим конфессионим Серапион связывает также окончательное установление христианского вероисповедания на Руси. В четвєртом поучении он оптимистически утверждает: "Вижу вы бо великою любовью текущая въ церковь и стояща з говньемь" [4, с. 452].

В завершении стоит остановиться на некоторых обобщениях и возможных перспективах дальнейшего исследования. Был предпринят семантический анализ наиболее показательных для поучений Серапиона конфессиональных универсалий, таких как "вера", "верные", "поганы", "поганские деяния", "божественные правила", "маловєрьє", "церковь". Естественно, что вне поля исследования остались многие конфессиональные коннотации и маргиналии. Впрочем, особенности восприятия древнерусским проповедником перечисленных конфессионимов следует считать симптоматичными в контексте второй половины XIII века. Перспективы дальнейшего исследования конфессионимов, встречающихся в поучениях Серапиона, полагаю, с одной стороны, в расширении их круга за счєт коннотаций и маргиналий, а с другой, – дальнейшей демонстрации семантического анализа путєм привлечения существующих других переводов его содержательных текстов.

Список использованных источников:

1. Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. – СПб: тип. Имп. АН, 1888. – XI + 235 с. 2. Приложение. "Почуения" Владимирского епископа Серапиона / Пер. текстов Р.В. Бахтурина. // Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. – СПб: РХГА, 2001. – С. 505 – 560. 3. Слова и поучения Серапиона Владимирского // Красноречие Древней Руси. (XI – XVII вв.) / Сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т.В. Черторицкой. – М.: Советская Россия, 1987. – С. 108 – 122. 4. "Слова" Серапиона Владимирского / подготовка текста, пер. и комм. В.В. Колесова. // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М.: Художественная литература, 1981. – С. 440 – 455. 5. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.). – М.: Школа "Языки русской культуры", 1998. – 903 с.

Надійшла до редколегії 27.05.2015

O. B. Sarapin

КОНФЕСІОНІМИ У ПОВЧАННЯХ СЕРАПІОНА ВОЛОДИМИРСЬКОГО: ПРОБА СЕМАТИЧНОГО АНАЛІЗУ

У статті пропонується семантичний аналіз найбільш показових конфесіонімів, знайдених у п'яти повчаннях Серапіона Володимирського. Також розкривається питання відповідності значення конфесіонімів в оригінальних текстах і перекладах.

Ключові слова: Повчання Серапіона Володимирського, конфесіоніми, віра, вірні, погани, поганські діяння, божественні правила, маловіря, церква.

O. V. Sarapin

KONFESSIONYMS IN SERMONS OF SERAPION VLADIMIRSKIJ: EXPERIENCE OF SEMANTIC ANALYSIS

This article offers a semantic analysis of the most indicative confessionaryms found in five sermons of Serapion Vladimirskij. The question of confessionaryms meaning equivalence in original texts and translations is also exposed.

Keywords: sermons of Serapion Vladimirskij, confessionaryms, faith, the faithful, paganes, pagan deeds, divine canones, little faith, church.

УДК 234.24:159.964

I. Г. Соломаха, канд. філос. наук, доц.

РЕЛІГІЙНА ВІРА В КОНТЕКСТІ ПСИХОАНАЛІТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

У статті аналізуються різні моделі психоаналітичної інтерпретації віри. Детально обґрунтовується алгоритм віри в інтерпретаційних психоаналітичних техніках З.Фрейда (класичний психоаналіз), К. Юнга (аналітична психологія), Е.Фромма (гуманістичний психоаналіз), В.Франкла (екзистенційний психоаналіз). Зазначається, що віра – це спосіб проникнення в трансцендентну реальність, пізнати яку виключно раціональними шляхами неможливо, оскільки в рамках суто раціоналістичного стилю мислення складно дати адекватну інтерпретацію віри як стану, оскільки в ньому завжди наявний невимовний трансцендентний зміст, сенс якого можна відчувати і зрозуміти тільки зсередини самого стану віри.

Ключові слова: релігійна віра, несвідоме, архетип, любов, ірраціональна віра, логотерапія, сенс.

Сучасні деструктивні процеси позбавляють людину відчуття стабільності, втручаються в систему цінностей і з великою ймовірністю призводять до кризи, до ускладнення розвитку сучасної цивілізації, наростаючої суперечливості техногенних і соціальних змін. Загострення негативних переживань при кризі змушує людину шукати шляхи її розв'язання, яке виражається в здобутті сенсу, визначенні цінностей та їх реалізації. Саме проблема віри слугує тим чинником, завдяки якому можливе благополучне вирішення кризи особистісної ідентичності як механізму розвитку особистості, як реалізації її основних цінностей і смислів. Актуальність дослідження обумовлена зростаючим інтересом до фе-

номену віри і його впливу на всі сторони людського життя. Питання про природу віри, її підґрунтя, джерела виникнення, трансформації і вплив належать до числа найбільш значущих для існування людини; вони безпосередньо пов'язані з онтологічною (буттєвою) стороною людського життя, з проблемою несвідомого. Віра є однією з найважливіших основ духовної сфери. У свою чергу, нові віяння і вірування безпосередньо впливають на духовно-практичне життя людини. Віра – поняття складне і багатофункціональне, тому розгляд її в контексті психоаналітичного дискурсу є вельми актуальним. До даної проблеми зверталися в своїх працях А. Гйорріс, М. Попова, О.Предко, І.Романов, В.Скокар та ін. Однак

поза увагою дослідників залишився розгляд концепту віри в історичній генезі психоаналізу. Відтак метою статті є осмислення віри в різноманітних варіаціях психоаналізу, її інтерпретативний зріз у цьому контексті.

Методологія психоаналізу ґрунтується на певних положеннях, що склали основу психоаналітичного осмислення релігійної віри: по-перше, наявність в психіці людини несвідомого, яке є, з одного боку, складовою її біологічної спадщини, а з іншого – пов'язане з її дитинством; по-друге, релігія є психологічним захистом, що має підстави в протистоянні індивіда з навколишнім середовищем; по-третє, носій релігійного досвіду стає співпрічетним до царини божественного, здійснюючи своє несвідоме прагнення до максимальної захищеності – однак такий прояв релігійного досвіду розглядається не як містичний, а як психічний стан індивіда. Проте, основним у психоаналізі стало з'ясування сутності несвідомого, його інтерпретаційного осмислення і тлумачення.

Підґрунтям психоаналітичної методології дослідження релігії та релігійної віри є філософія З.Фрейда, з якої випливає, що віра є продуктом психічної діяльності людини. Його вчення про свідоме і несвідоме, несвідомі мотиви і почуття, акцентуація на зміщеннях, зсувах прихованих смислів, невроз і психоз, сні, галюцинації, фантазування, сублимацію стали підґрунтям осмислення релігійної віри. Релігієзнавча концепція З.Фрейда ґрунтується на виявленні аналогій між ритуалізмом невротика і віруючого. Засновник психоаналізу приходиться до висновку: релігія – це не просто ілюзія, але ілюзія, яка за своїм походженням та функціональністю аналогічна з неврозом нав'язливих станів. Як і невроз, вона виникає внаслідок придушення первинних природних потягів і, подібно неврозу, за допомогою стереотипних дій і ритуалів створює складну систему психологічних компенсацій, які допомагають людям пристосуватися до нестерпних умов свого існування, та виступає певним психологічним захистом від небезпек навколишнього світу. На думку З.Фрейда, релігійні уявлення, вчення – це ілюзії, які не мають доказів, проте ілюзія – не те ж саме, що й омана. "Мы называем веру иллюзией, – пишет З.Фрейд – когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения" [4, с. 119-120]. Оскільки релігійна віра за своїм походженням з людського бажання близька до маячних ідей в психіатрії, остільки вона як недоказова, так і незаперечна.

З.Фрейд вважав, що релігійні уявлення виникають, з одного боку, з тієї ж самої потреби, що і всі завоювання культури, – з необхідності захистити себе від домінуючої могутності природи, а з іншого – прагнення виправити болісно відчутні недосконалої культури, компенсувати її дефекти. Захищаючись від природи, людина прагне олюднити, персоніфікувати її, щоб за своїм образом і подобою бачити в ній не безособові сили, а ті, які таяться в її власній душі. Олюднення, персоніфікація природи в якійсь мірі сприяє позбавленню людини від своєї безпорадності, оскільки з силами природи можна говорити як з живими істотами, задобрюючи їх. Як маленька дитина відчуває безпорадність перед світом і потребує захисту з боку своїх батьків, так і первісна людина надає силам природи характер батька і перетворює їх на богів. Згідно З.Фрейду, релігія виконує три функції. По-перше, вона задовольняє людську допитливість, дає пояснення походження і розвитку світу, в чому й співпадає з наукою. тобто робить те ж саме, що намагається робити наука своїми засобами, змагаючись з нею. По-друге, релігія применшує страх людей перед небезпеками і мінливістю життя, вселяє впевне-

ність у позитивну результативність, втішає їх в нещасті; цій функції вона зобов'язана більшою частиною свого впливу, і тут наука не може з нею змагатися. По-третє, релігія дає приписи, проголошує заборони й обмеження; в цій функції вона найбільшою мірою віддаляється від науки, оскільки остання задовольняється дослідженнями і констатаціями. "Со временем делаются первые наблюдения относительно упорядоченности и закономерности природных явлений, силы природы утрачивают поэтому свои человеческие черты. Но беспомощность человека остается, а с нею – тоска по отцу и боги. Боги сохраняют свою тройную задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе" [4, с.106].

З часом дещо зміщується функціональна роль богів – їх нішою стає моральна царина. Поступово створюються певні уявлення, призначені для того, щоб полегшити безпорадність людини. Згідно з цими уявленнями, добро винагороджується по заслугах, а зло карається, труднощі і страждання в земному житті підлягають спокуті, а життя після смерті приносить блаженство і спокій. Релігійні уявлення стають надбанням культури і вищою цінністю для багатьох людей.

З.Фрейд уподібнював індивідуальну релігійність персональному неврозу, а релігію – універсальним колективним неврозам. Релігія відіграє важливу роль в культурі як засіб захисту від небезпеки індивідуального неврозу. Він писав: "Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом еще долгое время преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу... благодетельный верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза" [4, с.131]. Едипів комплекс виражається в емоційній прихильності хлопчика до матері і неоднозначному ставленні до батька. Відчуваючи потяг до матері, хлопчик водночас ненавидить і любить батька (амбиваленція ненависті – любов), прив'язаний до нього, але мимоволі хоче його смерті. Релігія корениться в Едиповому комплексі сина, який хоча б в уяві вбив свого батька, щоб зайняти місце поруч з матір'ю.

Але чому, запитує З.Фрейд, людина неодмінно повинна довіряти релігійним уявленням і вірити в релігійні вчення? Зазвичай, на ці питання даються три відповіді, які далеко не завжди узгоджуються між собою. Психоаналітик зазначає: "Попробуем подойти с той же меркой к религиозным учениям. Если мы поднимем вопрос, на что опирается их требование верить в них, то получим три ответа, на удивление плохо между собой согласующиеся. Во-первых, они заслуживают веры, потому что уже наши предки им верили; во-вторых, мы обладаем свидетельствами, дошедшими до нас от той самой древности; а в-третьих, поднимают вопросы о доказательности догматов веры вообще запрещено. Подобные поползновения раньше строгайше карались, да и сегодня общество с недоброжелательством встречает попытки их возобновления" [4, с.114].

Отже, проблема віри в психоаналітичній теорії релігії З.Фрейда ґрунтується на наступних тезах: з одного боку, релігія – це колективний невроз, а з іншого – це засіб захисту від неврозу, який виробляється колективно. Причому, релігійна віра розглядається як в контексті психоаналітичного тлумачення біографії, так і в контексті

тлумачення віри в історичній ґенезі. Врешті-решт релігійна віра підмінюється психоаналітиком вірою в науку і, треба розуміти, вірою в розроблений ним психоаналіз.

Одним із перших із критикою теорії психоаналізу З. Фрейда виступив засновник аналітичної психології К. Юнг, який відстоював ідею колективного несвідомого. Говорячи про архетипи колективного несвідомого К. Юнг зазначав, що ми маємо справу з найдавнішими пластами психіки. Вони можуть відкриватися свідомості уві сні, в містичному одкровенні, в міфі, казці, в релігійному уявленні тощо; в даних випадках свідомість має справу з більш-менш "переробленими" архетипами, які постають у вигляді систем символів. На відміну від З. Фрейда, який вбачав у релігії колективний невроз нав'язливості, К. Юнг невроз вважав неминучим наслідком втрати релігійного погляду на світ. Саме внаслідок порушення рівноваги між свідомістю та несвідомим виникають психічні захворювання – людина перестає чути і розуміти голос свого несвідомого. За К. Юнгом, "релігія" – это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного" [6, с.134]. Таке зміщення теологічного дискурсу в психологічну площину перетворює релігію на деяку форму кодифікації певних психічних імпульсів. Віра ж в контексті глибинної психології К. Юнга – це відданість, довіра до впливу нуминозного (божественного) і до подальших змін свідомості. Причому, релігійна віра синтезує, з одного боку, відчуття нуминозного, а з іншого – особисту довіру до об'єкта віри. К. Юнг зазначав, що в умовах прогресуючої раціоналізації сучасного життя віра, не підкріплена розумним обґрунтуванням, не здатна витримати натиск критичної думки. Він також вказував на зв'язок віри та сумніву – чим інтенсивніше віра, тим сильніший сумнів. К. Юнг ставив питання про роль віри в оживленні первинного релігійного досвіду. "Але чи можливо якимось чином оживити догму, викликати нуминозне? Так! Таким засобом виступає ритуал. Але для того, щоб він виконав таке священнодіяння, йому повинна передувати релігійна віра" [1, с. 119].

Критичний перегляд різноманітних положень теорії З. Фрейда став поштовхом до виникнення у 30-х роках минулого століття нового напрямку в психоаналізі – неофрейдизму, представники якого основну увагу приділяли дослідженню соціально-філософських проблем. Одним із основних представників неофрейдизму був Е. Фромм (1900-1980), який сконцентрував увагу на суперечливості людського існування. Розвиток індивідуальності, за Е. Фроммом, може відбуватися тільки шляхом любові. Під любов'ю він розумів переживання причетності та спільності, єднання з ким-небудь або чим-небудь за умов збереження цілісності власного "Я". Також вихідним у становленні індивіда є розвиток особистісної свободи. У даному аспекті загострюються проблеми відчуження та "втечі від свободи" як спосіб уникнення відповідальності. Е. Фромм зазначав, що найрозповсюдженішим у суспільстві способом "втечі від свободи" є повне підкорення особистості суспільним нормам – конформізм, який не дає розвинути індивідуальності. Сприймаючи конформізм як умову буття, людина наражається на небезпеку втрати сенсу особистісного життя, умовою якого є проживання, тобто реалізація закладених природою унікальних, невідтворюваних у іншому якостей та творчого потенціалу. Потрапляючи, таким чином, у ситуацію відчаю, людина з радістю сприймає будь-яку ідеологію, яка дарує надію на набуття сенсу життя.

Здатність переживати любов тісно пов'язана з рівнем розвитку особистості, її зрілістю і творчої орієнтацією. Для того, щоб любити, потрібна справжня людя-

ність, дисципліна, відвага і віра. Як дослідник культури і суспільства Е. Фромм з жалем відзначав, що в деяких культурах можливість такого особистісного дозрівання виявляється важкодоступною. Але, як це для нього характерно, відзначав, що складнощі не повинні нас зупиняти. Складнощі потрібно прагнути зрозуміти, а в результаті глибокого розуміння знайти умови їх подолання. Любов до Бога є релігійною формою любові, в основі якої лежить все та ж потреба подолати самотність в переживанні єдності. На думку Е. Фромма, у всіх релігіях Бог означає вище благо, тому розуміння Бога тісно пов'язане з тим, як людина розуміє вище благо. Природа любові до Бога відповідає природі любові до людини, і, згідно Е. Фромму, багато в чому визначається структурою суспільства, в якому живе людина. Е. Фромм звертає увагу на те, що для здатності любити важливою умовою є подолання власного егоїзму і нарцисизму, що вимагає розвитку сприйнятливості і смиренності. Причому, ці якості потрібно прагнути виражати в будь-якій ситуації і по відношенню до будь-якої людини, а не тільки до улюблених. Ще одна одна важлива якість, яка є умовою здатності любити, – це віра. Звільнення від егоїзму і психічний розвиток, на думку Е. Фромма, неможливі без віри, що вкорінена в нашій "творчій, інтелектуальній та емоційній діяльності". У свою чергу, віра в можливість іншої людини стає важливою умовою її розвитку. Віра передбачає і відвагу, власне те, у що ми по справжньому віримо і що є для нас цінним, вимагає наших активних зусиль, неконформістської позиції, а іноді пов'язана з ризиком і жертвами.

Е. Фромм розмежовує віру за принципом володіння, яка надає впевненості, претендуючи на утвердження абсолютного незаперечного знання, та віру за принципом буття як внутрішню орієнтацію, установку людини. В першому випадку Бог перетворюється на ідола, річ, на яку ми проектуємо свою власну силу, таким чином деперсоналізуємо себе. Натомість віра за принципом буття стверджує людське в людині. Е. Фромм розмежовує раціональну та ірраціональну віру. Він зазначав: "Под ірраціональної верой я понимаю верование (в человека или идею), основанное на подчинении иррациональному авторитету. Рациональная вера, напротив, есть убеждение, корни которого – в нашем собственном переживании мысли или чувства. Рациональная вера – это... особая убежденность и твердость, присущие нашим убеждениям. Вера... – это особая черта характера, охватывающая личность в целом" [5, с.272-273]. Віра – багаторівневий феномен. Вона включає віру в себе, віру як переконаність у потенціалі інших людей, віру в людство (в даному випадку вона досягає кульмінації). Відтак віра набуває антропологічних вимірів, пов'язується з екзистенційними, сенсожиттєвими проблемами.

Проблема втрати людьми сенсу життя особливо гостро постала в середині 20-го століття, і охопила, насамперед, західні країни. З деяким запізненням ця проблема постала і в країнах колишнього соціалістичного табору і країнах третього світу. Втрата людьми сенсу життя призводила до таких соціальних патологій, як поширення алкоголізму, наркоманії, злочинності, самогубств. Нереалізація потреби в сенсі, його відсутність призводять до екзистенційного вакууму і фрустрації, тобто духовного страждання, яке є причиною психічних розладів і неврозів – так званих "ноогенних" неврозів, аналізу яких присвячені праці В. Франкла (1905-1997). Життєвий шлях В. Франкла – гімн людській гідності і непохитній вірі у вищі цінності. Виживання психоаналітика в концтаборах стало можливим в результаті його прагнення до життя, інстинкту самозбереження, а також активів проявів людської гідності та далекоглядності. Од-

нак для того, щоб подолати депривацію і деградацію в концтаборі, потрібно було щось більше. Для В.Франкла мали значення такі унікальні людські здібності, як вроджений оптимізм, гумор, здатність психологічно дистанціюватися, внутрішня свобода, здатність приймати рішення навіть щодо самогубства. Він відчув необхідність у тому, щоб жити для майбутнього, та черпав сили для цього з думок про любов до своєї дружини і з пристрасного бажання закінчити свою книгу по логотерапії. Навіть перед лицем втрат і занепаду духу, оптимізм В.Франкла і його віра в життя призвели до переконання, що віра, надія дають можливість вижити.

На відміну від інших психоаналітиків, осмислення віри В. Франклом дещо різниться. Її джерелом він вважає трансцендентальний "надсмисл", який суголосний юнгівському нуміозному. Однак "надсмисл" В.Франкла має моральне значення. "То, что вера в сверхмысл, понимаемый как пограничное понятие, или, с религиозной точки зрения, как Провидение – имеет исключительное психотерапевтическое и психогигиеническое значение, ясно само по себе. Эта вера – творческая. Истинная вера, питаемая внутренними силами, и сама делает человека сильнее. Для такой веры в конечном счете нет ничего бессмысленного" [2, с. 21].

Говорячи про зв'язок віри зі смисловим сферою особистості, необхідно відзначити, що сенс і віра подібні за багатьма характеристиками. Віра відноситься до надчуттєвих утворень. Так само як і сенс, віра, з одного боку, вирізняється індивідуальними та унікальними характеристиками, а з іншого – її не можна роздобути ззовні та позбавитися від неї. Сенс та віра є як предметними (віра є завжди віра у щось, сенс завжди є сенс чогось), так і некодифікованими (не піддаються прямому втіленню в систему значень). Як зазначав В. Франкл, втрата сенсу завжди пов'язана з втратою віри.

Для В.Франкла питання про те, чи варте життя того, щоб його прожити, представляло не тільки філософський, але й суто професійний інтерес. Працюючи з 1933 року по 1937 рік в кризовому відділенні однієї з Віденських психіатричних клінік, він часто мав справу з пацієнтами, які намагалися покінчити життя самогубством, оскільки воно для них втратило сенс. Мислитель зазначав: "...Логос в логотерапии подразумевает смысл. Человеческое бытие всегда стремится за пределы самого себя, всегда устремляется к смыслу. Тем самым главным для человеческого бытия является не наслаждение или власть и не самоосуществление, а скорее осуществление смысла. Поэтому логотерапия ведет речь о "стремлении к смыслу" [2, с. 335].

Його логотерапія – це метод лікування втрати відчуття осмисленості існування, екзистенційного вакууму, в контексті якого релігійна віра обезцінюється. В.Франк зазначав, що особистість при всій її багатоманітності, вирізняється певними рисами: неподільністю, цілісністю, неповторністю, духовністю, екзистенційністю, співвіднесеністю з Я, ноопсихічним антагонізмом, динамічністю, сенсоспрямованістю, трансцендентністю. В. Франкл виокремлює наступні типи цінностей: цінності творчості, цінності переживання і цінності відносин. "Этот ряд отражает три основных пути, какими человек может найти смысл в жизни. Первый – это что он дает миру в своих творениях, второй – это то, что он берет от мира в своих встречах и переживаниях; и третий – это позиция, которую он занимает по отношению к своей ситуации в том случае, если он не может изменить свою судьбу" [3, с. 300]. В. Франкл вважав, що органом великої царини трансцендентного є совість – смисловий орган,

який наділений статусом вищої інстанції. Бог, як персоналізована совість, наповнює діяльність людини, а, отже, її віру смисложиттєвими вимірами. "Совість относится к специфически человеческим феноменам. Ее можно было бы определить, как интуитивную способность почувствовать единственный и неповторимый смысл, скрытый в каждой ситуации. Другими словами совість – это смысловой орган... пусть даже совість и оставляет человека в "неизвестности" в отношении вопроса, нашел ли он вообще смысл своей жизни, – такая "неизвестность" не лишает нас "риска" повинуватися своей совести или прислушиваться к ее голосу" [2, с.33].

Для В.Франкла релігія виступає як пошук остаточного сенсу; релігійність, щоб бути справжньою, повинна бути безпосередньою і особистою. В даній царині унеможливорюється примус або повеління. Духовність людини виражається в її здатності до самотрансценденції, спрямованості на щось, що існує поза нею, наприклад, на смисли або на іншу людину, яку можна любити, а також у здатності до можливості піднятися над самою собою і над ситуацією. Совість – це, з одного боку, той орган, що керує людиною в її пошуках сенсу, а з іншого – це – інтуїтивна здатність людини знаходити сенс ситуації. До речі, одного разу В.Франкла попросили висловити одним реченням, в чому ж полягає сенс його життя. Він написав це на шматочку паперу і попросив своїх студентів вгадати, що він написав. Через деякий час затишшя один зі студентів вразив В.Франкла своєю відповіддю: "Сенс вашого життя в тому, щоб допомагати іншим людям знайти свій сенс". Дійсно так!, – відповів В.Франкл. У логотерапії віра в Бога замінюється вірою в існування сенсу, точніше – надсмисл. В. Франкл підкреслював: "...Мы движемся не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонализированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с богом на своем собственном, личном, интимном языке" [3, с.336-337].

Отже, проблема віри в контексті психоаналізу пов'язана з проблемою несвідомого, виступає характеристикою становлення життєвого світу особистості. Однак несвідоме має різні варіативні стратегії вираження. В контексті психоаналізу релігійна віра пов'язується з інстинктивним несвідомим (З.Фрейд), з сферою нуміозного (К.Юнг) як актуалізацією раціонального та ірраціонального (Е.Фромм), з методом логотерапії (В.Франкл) як пошуком сенсу життя. Віра, знаходячи своє вираження у вчинках особистості та тісно пов'язуючись з реалізацією самоствердження людини, її баченням світу, конструює екзистенційний простір людини, її сенсожиттєву спрямованість. Віра виявляється умовою здійснення людського життя у всій можливій повноті, оскільки задає критерій людського існування. Цим критерієм є поєднання у феномені віри раціональних та ірраціональних компонентів, що слугує основою для подальших релігієзнавчих її досліджень.

Список використаних джерел:

1. Предко О.І. К.Юнг про морально-духовний потенціал релігії // О.І.Предко // Альманах. Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 19. – С. 116-121.
2. Франкл В. Психотерапія на практиці / В. Франкл ; пер.с нем. Н. Паньков, В. Певчев. – М.: Ювента, 1999. – 256 с.
3. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
4. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З.Фрейд // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С.14-142.
5. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека / Эрик Фромм. – М.: ООО "Изд-во АСТ-ЛТД", 1998. – С.171-282.
6. Юнг К. Психология и религия / К.Юнг // Юнг К. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 129-202.

Надійшла до редколегії 10.05.2015

Соломаха І.Г.

РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА В КОНТЕКСТЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

В статье анализируются различные модели психоаналитической интерпретации веры. Подробно обосновывается алгоритм веры в интерпретационных психоаналитических техниках З.Фрейда (классический психоанализ), К.Юнга (аналитическая психология), Э.Фромма (гуманистический психоанализ), В.Франкла (экзистенциальный психоанализ). Отмечается, что вера – это способ проникнуть в трансцендентальную реальность, познать которую исключительно рациональными путями невозможно, поскольку в рамках сугубо рационалистического стиля мышления сложно дать адекватную интерпретацию веры как состояния, постольку в нем всегда присутствует неопределимый трансцендентный смысл, который можно почувствовать и понять только изнутри самого состояния веры.

Ключевые слова: религиозная вера, бессознательное, архетип, любовь, иррациональная вера, логотерапии, смысл.

Solomaha I. G.

RELIGIOUS FAITH IN THE CONTEXT OF PSYCHOANALYTIC COMPREHENSION.

The article analyzes the various models of psychoanalytic interpretations of faith. In detail the algorithm of faith substantiates in interpretational psychoanalytic techniques of Sigmund Freud (classic psychoanalysis), Carl Jung (analytical psychology), Erich Fromm (humanistic psychoanalysis), Viktor Frankl (existential psychoanalysis). The author says that faith is a way to penetrate the transcendental reality, to know which only by rational way is not possible, because under a purely rationalist style of thinking is difficult to give an adequate interpretation of faith as a condition, as it always has indescribable transcendental contents, the meaning of which can be felt and understood only within the state of faith.

Keywords: religious faith, unconscious, archetype, love, irrational faith, logotherapy, meaning.

УДК 261. 6:001

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.

СОЦІАЛЬНЕ В БІБЛІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ ІРРАЦІОНАЛЬНОГО

Розкрито особливості ранньохристиянського мислення. Його основою була така форма ірраціоналізму, як містицизм, який в окремих випадках переплітається із елементами раціоналізму. Пізнання істини гармонізувало протистояння добра та зла як у соціальному бутті, так і в природному вираженні. Теологічна мудрість відкидала земну, "чистоту" божественних істин виражали серцем. Ірраціональна форма осмислення навколишнього світу відкрила шлях до осягнення теологічних істин. Увесь процес пізнання визначався вірою у трансцендентне, що мінімізувало наукові відкриття античного світу та середньовіччя.

Ключові слова: ірраціоналізм, раціоналізм, соціальне буття.

Ставлення релігії до науки не можливо без осмислення й переоцінки ролі християнства в становленні процесу пізнання соціального процесу, яке призвело до появи сучасного наукового пошуку. Важливою закономірністю останнього є зміна типів мислення (раціональності, або ж ірраціональності), у переломні моменти історії людства, що мала світоглядне значення для розвитку суспільства, культури тощо. А тому зараз виникла потреба вивчення тих історичних особливостей, які наклали відбиток на етнокультурні й національні традиції суспільства.

У концептуальному плані принципове значення для розробки теми мають праці провідних українських філософів В. Андрущенко, І. Бойченка, Л. Губерського, М. Зелінського, В. Євтуха, А. Конверського, М. Михальченка, І. Надольного, І. Огородника, М. Поповича, В. Ярошовця та ін.

Теоретико-методологічну основу дослідження складають надбання класичної філософії та здобутки сучасних вітчизняних релігієзнавців, філософів, соціологів, істориків, які зробили вагомий внесок у вивчення певних "зрізів", аспектів зазначеної проблеми – В. Бондаренка, Л. Виговського, Т. Горбаченко, В. Єленського, А. Колодного, Л. Кондратика, І. Кондратевої, Л. Конотоп, П. Кралюк, Г. Лозко, В. Лубського, О. Марченка, І. Мозгового, В. Пащенко, В. Москальця, В. Панченко, О. Предко, П. Сауха, Г. Середи, О. Уткіна, Л. Филипович, Є. Харьковщентка, П. Яроцького та ін.; звернення до їхніх праць сприяло проведенню аналізу процесу християнського пізнання.

В усі часи історичного розвитку людство намагалось зрозуміти й пізнати світ та його закономірності розвитку. На ранніх стадіях становлення соціуму домінуючим у пізнанні навколишнього середовища був містицизм. Водночас у цей період активно прокладали собі дорогу інші елементи ірраціонального та раціонального мислення. У багатьох випадках вони перехрещувались і поєднувалися між собою. Виразником такого способу пізнання в переломний момент історії ставало християнство. Акумулюючи біблійну мудрість, воно детермінувало містицизм як одну із форм ірраціонального способу осягнення світу, зберегло та зміц-

нило традицію попереднього розвитку і вчення філософських і теологічних шкіл античності.

Однією з особливостей змісту старозавітних книг Біблії є розкриття генези процесу ставлення людини до світу, що осмислювалося ірраціональними формами людської думки. Через міфічні образи розкривалося протистояння космічного порядку й акосми (безпорядку). Його вираженням було все те, що складало бінарні опозиції. Згідно з книгою Буття це небо і земля, світло і темрява, гармонія і хаос – реалії, що формували часопросторовий континуум стародавньої людини. До них відносились природні процеси (зима – літо, день – ніч, молодість – старість), соціальні (бідність і багатство), морально-етичні категорії (добро і зло) тощо. Істина, поєднуючи їх, посідала проміжне місце. Тому й у Біблії дерево добра та зла знаходилось посеред саду [Бут. 3:3]. Пізнання "середнього" – істинного – наближало людину до Бога. Водночас осмислення земного добра й зла вважалося гріхом, оскільки порушувало гармонію соціальної, природної єдності, яка знаходилась посередіні, але наближала особу до божественного, космічного. Гріхопадінням людини було "знято" космічну гармонійну сутність, пізнанням якої особистість наближалася до неї, а соціальне буття набуло характеру акосми (безпорядку). Осмислення нової реальності призводило до нової гармонізації соціальних відносин, домінуючою в яких був перегляд семантичного наповнення категорій добра та зла. Отже, гріхопадіння не тільки спричинило порушення природної космічної рівноваги людини та світу, але й стало закономірним моментом людського поступу.

Але з іншого боку Адам і Єва можуть вважатися прикладом гармонізації світу. Адже вони в містифікованій формі характеризують Землю і Життя. Земля дає життя, а тому з ребра Адама Бог створив Єву. У такий спосіб стародавні предки показали, що земне життя є породженням космічної світобудови та відтворює її закономірності. Їх містифіковане пізнання наближає людину до Бога. Ще в міфах стародавньої Греції зазначається, що люди стали вести осілий спосіб життя, будували "білі будинки серед квітучих садів, оволоділи вогнем і навчи-

лися будувати кораблі". Саме завдяки здобутим знанням вони стали "подібними до богів" [10, с. 15].

Аналогічну тотожність відтворено в Старому Завіті, у розповіді, як люди перейшли від кочового способу життя до осілого. Останнє передбачало розвиток як тваринництва, так і землеробства, що потребувало важкої праці: "У тяжкій труді живитимешся з неї (землі) у всі дні життя твого" [Бут. 3:17]. Отже, певна гармонізація людини і світу тісно пов'язана з пізнанням земних процесів, соціальних відносин, яке не можливе без розумової діяльності.

Якщо мудрість виконує регулятивну функцію у відносинах між людьми, то розум – пізнавальну. Остання охоплює осмислення природних і соціальних закономірностей, яке здійснювалося не науковими методами, а шляхом довголітніх спостережень, коли природні закономірності "перекладалися" на суспільні. Цим заперечувалось попереднє земне розуміння мудрості. Так, коли первісно його вираження було орієнтоване на об'єктивне буття – природу, суспільні відносини, то у подальшому – на суб'єктивне, божественне, містичне переживання, яке сприймалося серцем. А тому тільки воно "повторить слова мудрі, уста промовлять чисті знання". Серце детермінує перетікання зовнішнього у внутрішнє, духовне, людське.

Отже, попереднє розуміння мудрості як "критерію" розмежування добра і зла, справедливості, істини доповнюється елементами теологічного, містичного, внутрішнього, духовного та божественного. Останні через гармонізацію попередньої позиції добра і зла виражають "істину в серці", а в "глибині душі" – мудрість [Пс. 50:8].

У Новому Завіті продовжено старозавітну традицію, але домінантою в ній стало Слово. Так, у Євангелії від Івана сказано, що істина знаходить хороший ґрунт у тій людині, яка "слухає слово і розуміє його", оскільки воно "стало тілом і оселилося між нами" [Ів. 1:14]. Через це "ми увірували й спізнали, що ти Божий Син" [Ів. 6:64]. Наведене судження спирається на усвідомлення переваги віри над розумом у процесі пізнання, в якому, однак, пізнавальна функція серця не применшується. Так, у Євангелії від Луки знаходимо: "Покладіть собі в серці не думати, що відповідати" [Лк. 21:14]. Сентенція "не думати" свідчить про потребу в увіруванні, містичному, ірраціональному пізнанні світу. У такій самій формі Ісус вкладає в "уста премудрості" [Лк. 21:15].

Якщо у старозавітній традиції премудрість Бога знаходила своє вираження через мудрість, то в Новому Завіті вона знаходить своє земне проявлення в образі Ісуса Христа – "виправдалась мудрість своїми дітьми" [Мт. 11:19]. Своє земне втілення вона знайшла у формі учення, яке пояснює Ісус: "Моє учення – не моє, а того, хто послав мене" [Ів. 7:16]. Отже, через Ісуса відбулося трансцендентне поєднання знання космічних закономірностей із земними.

У посланнях апостола Павла пізнання Бога реалізується через віру. Якщо на ранньому етапі її функцією є спасіння, то у Першому Посланні до Івана вона вже перемагає світ [1 Ів. 5:4]. У старозавітній традиції пізнання Бога здійснювалося серцем, у Новому Завіті серцем людина вже увірує. Віра виконує таку ж саму функцію, що і пізнання, але детермінантним у ній є встановлення соціальних істин, які поєднують добро і зло [Рим. 10:1–13]. А тому через пізнання Бога пізнається його невидима й вічна сила творення світу, і нема виправдання мудруванням, де "запаморочилось нерозумне їхнє серце", оскільки ці мудреці не прославили Бога [Рим. 1:21], через що, "називаючи себе мудрими, вони стали нерозумними" [Рим. 1:22]. Сприймається така мудрість не раціонально, а ірраціонально – вірою. Її містифіковане осмислення

виражає давню символічну спадщину пізнання людиною природного навколишнього світу.

Похідними від лексичної одиниці "віра" є слова "відати" або "знати", "відун", "віщун", "ведучий" (провідна зірка Венера або віфлеємська), "волхви". Починаючись із літери "в", вони характеризують момент обдумування навколишнього світу через знання (істину), звідси походять індійські веди, що значить відати або мати священні знання [328]. Наступна літера "е" символізує світло. Саме так стародавні народи розуміли природні знання. Взаємозв'язок знань і світла простежується від часів оволодіння людиною вогнем, який змінив і продовжив спосіб життя людини. Окрім того, літера "е" на мові стародавньої кирилиці означає "єсть", воно близьке за своїм значенням до слова "сімь". Загальновідомо, що цифра "7" у всі часи розвитку людства вважалася символом достатку і благодаті, оскільки протягом семи місяців сонячного календаря здійснювався весь цикл сільськогосподарських робіт від сівби до збору врожаю. Відповідно, цифра "6" вважалася найнещасливішою, тобто цифрою злої сили – диявола, сатани. Таке ірраціональне розуміння фомувалося через те, що були роки, коли на місяць раніше приходили морози і знищували недозрілий або незібраний урожай.

Стосовно літери "р", то в етимології утвердилася думка, що вона виражає "клятву Сонцю", його джерелу, яке постійно відновлюється. Протилежною до слова "клятва" є лексема "прокляття"; вона характеризує його зворотний – негативний момент. Літера "а" символізує цифру 1 або піраміду в теософії і позначає мага, людину посвячену, яка віднаходить діяльну сторону і розумну причину буття.

Наведене вище розуміння слова "віра" свідчить про його складність і багатогранність, що виявляється в детермінації на різних стадіях розвитку людства містичного осмислення навколишнього світу – В; знання давало людям добро і благодать – Е; пізнання навколишнього світу є обов'язковим, що виражається через клятву вірності істині, якою є Бог – Р; суб'єктом пізнання є людина, яка в центрі своєї активності ставить загальні діалектичні закономірності всього сутнісного буття (Бога) – А. Подібне розуміння догматизує певні світоглядні установки, які вироблені в минулому. З іншого боку, віра, згідно з біблійним ученням, також означає низку істин, що приймаються християнами [6. 140]. Отже, символічне осмислення поняття "віри" показує, що у людській практиці вона виникає тоді, коли людина зацікавлена в її предметі, який спричиняє оцінювальну реакцію [4, с. 160]. Якщо та або інша ідея, гіпотеза не викликає в людині активного зацікавлення, то феномен віри буде відсутній. У цьому виявляється одна з відмінностей віри й знання. Знати можна багато, навіть того, що не цікаво людині, що не збуджує емоцій та почуттів. Вірять у те, що близьке для розуму й серця, воно спричиняє активне особистісне ставлення до предметів чи явищ. Саме тут, як стверджує А. Бачинін, "віра забезпечує зникнення протистояння між суб'єктом і об'єктом, протилежності індивідуального духу й абсолютного". З іншого боку, "віра дозволяє людині всією своєю суттю відчувати власну причетність до світового цілого" [1, с. 55 – 56].

Релігійна віра, включена у загальну послідовність зв'язків і природних закономірностей, є трансцендентною формою їх вираження. Вона не підлягає емпіричній перевірці та не може бути включеною у систему людського пізнання та практики. Така віра підтримується офіційними догмами церкви. Богослови стверджують, що "жодне найбезпомилковіше доведення не може замінити живого переживання, інтуїції віри. Віра не доводить себе, а показує", оскільки "аргументація віри є дечим

зовнішнім, від чого вона сама не залежить" [13, с. 24]. Таким чином захищаються, догматичні основи християнства. Офіційно вважається, коли догмати віровчення релігійній людині видаються зрозумілими, це значить, що їх "замінено" і вони "беруться не в усій їх божественній глибині". А тому праві Ю. Канигін та В. Кушерець, коли говорять, що "віра завжди вважалась "наповнювачем" того вакууму, який утворюється через брак відповідних знань" [7, с. 7].

У цілому генеза поняття "віри" у християнстві має тривалу історію. У різних християнських конфесіях до цього часу воно осмислюється по-різному. Наприклад, вчення про віру православної церкви ніде не сформульоване з такою виразністю, як у протестантів і католиків. Як зазначає М. Мінаков, характерним для православ'я є "втілення спрямованості на наявність церковної віри", як "єдина істина вона може бути отримана від християнських учителів", і "суб'єктивне переконання мусить одержати предмет віри не із себе, не із свого власного розуму, а ззовні". У католицькій вірі "втілено вимогу до всезагального визнання певного предмета чи символу віри", що впливає на "суб'єктивні переконання". Протестантська віра "постає проти всезагальної спрямованості католицької віри, але тим самим вона встановлює вимогу не суб'єктивного, а групового визнання" [11, с. 60].

Подібної думки дотримується і Дж. Коллінз. Він зазначає, що в Біблії слово "віра" вживається в одному із двох значень. По-перше, "християнська віра – це сподівання на Бога, що формується із переконання в його надійності" [9, с. 55]. По-друге, віра "має збірне значення, воно охоплює низку істин, в які вірять християни" [9, с. 59]. Біблійне розуміння зводиться до того, що людство живе вірою, але уявлення щодо її сутності змінюється у міру того, як розкривається одкровення благодаті та істини.

Із поширенням християнства виникла потреба осмислення божественних істин, які містяться у Біблії. Ними пояснювалися світобудова й шляхи її пізнання. Одним із ранніх християнських філософів, хто намагався пояснити Біблійне вчення, був Климент Александрійський та теологи, які обстоювали свої погляди на Вселенських Соборах. У філософії Климента концентруються різноманітні філософські вчення. Його теорія пізнання містить багато суперечностей, породжених спробою співвіднести на понятійному рівні раціоналізм античної філософії та ірраціоналізм попередніх релігій. Уся його філософська спадщина сформульована в контексті несистематизованого пізнання Першопричини (трансцендентного) – через ірраціональне осмислення істин божественного одкровення. Останнє, на думку Климента Александрійського, є вищою метою людського життя.

Для пізнання Першопричини Климент Александрійський намагався знайти компроміс між еллінським філософським прагненням знань і старозавітним агностицизмом. Останній приходив через Логос, який був посередником між Богом і світом. Хоч і сприймався Логос розумом, але орієнтований він був на поєднання ірраціонального з раціональним. І все ж головним у системі пізнання Климента Александрійського є Богопізнання. Про його істинність не можна судити тільки зі знань природничих наук, бо вона узгоджується з основами розуму. Усе це формує певні світоглядні переконання. Зокрема Климент вважає: "Коли людина вірує, то вона може зрозуміти світ" [8, с. 5]. Усі науки, окрім філософії, розкривають свої істини для сприйняття вірою. Справжніми є ті істини природничих наук, які вийшли від науковця, котрий зіставляє свої знання із "чистим" ученням Святого Письма, оскільки його закони відкривають нам те, що властиве природі. Сам процес пізнання здійснюється ірраціонально, шляхом містичної форми самоспоглядан-

ня. Климент Александрійський зазначає: "Хто в таїні вислуховує, тому таємниче і відкривається, той явно знає, що істиною сховано" [8, с. 12]. Але те, що від думки "утаємничено", не багатьом буде відкрито. На відміну від гностиків, які зневажали віру, Климент Александрійський її розумів як першоприцип і основу для удосконалення віри. Уся подальша система пізнання Климента Александрійського побудована на осмисленні істинної мудрості. Вона часто зливається з Логосом. Під істинною мудрістю він розумів таку, яка відповідає лише Святому Писанню. Так, словами "розору мудрість мудреців і відхилю розум розумних" мислитель відкидав аргументацію софістів, бо вона несла раціоналістичні судження, що не відповідало ірраціональним істинам Біблії. Мудрість світу цього він назвав "божевіллям", оскільки епікурейська філософія заперечувала Боже провидіння і відносила до нього чуттєві задоволення. Така філософія відхиляла природні стихії, водночас не визнавала їх боготворення. Близькою до неї є філософія стоїків, у якій заперечується буття Творця. Вона вчить, що субстанція тілесна проникає в найгрубішу матерію. Із цієї причини елліни не вірили в пророцтва і їх здійсненність, а також у можливість того, щоб мовою людини говорив Син Божий. Саме елементи раціонального мислення не давали їм можливості увірувати. Обстоюючи містицизм, Климент зазначає: "мудреці віку цього не настільки вчені, щоб не повірити в євангельські проповіді" [8, с. 96].

Водночас він не відкидає значення природничих наук. При цьому вказує, що "усіякі технічні й теоретичні знання виходять від Бога і мають природу Божественну" [8, 96]. Вони осмислюються серцем, саме в цьому поєднується дух подвійної мудрості єврейського містицизму і грецького раціоналізму. Вони існують завдяки розвитку "окремих чуттєвих переваг". Так, у "музикантів розвинене почуття слуху, у скульпторів – уява, у співаків – голос, у філософів – умоглядність" [8, с. 27]. Ірраціоналізм осмислює як божественне, так і причини земного буття.

Людина набуває знання двома шляхами. Один із них охоплює процес отримання знань від інших, другий не відкидає активної особистісної ролі людини. Особливістю релігійного знання є поєднання божественного і земного: перше "накладає відбиток сили", друге (земне) – "відбиток міцності" [8, с. 35]. Вагоме місце в цьому процесі відводиться філософії. Шукаючи істину, вона досліджує природу речей. Усі інші вчення лише пробуджують розум. Разом із тим знання наук земних, що мають відношення до філософії, необхідні для осмислення Святого Письма, – вважає Климент Александрійський. Досягнення такої мети відбувається не завдяки вивченню природничих наук, а завдяки сприйняттю їх лише через "просту і чисту віру". Водночас "технічні навички" вчать людину досконаліше виконувати різні роботи. При осягненні Божих істин необхідно, аби віруюча людина "була підготовленою в усіх науках" для використання їх із метою захисту віри [8, с. 53]. Віра є апріорною передумовою знання. Вона бездоказово ірраціонально визнає Бога справді сущим, збуджує людину до вчень, які ведуть її шляхом пізнання. Останнє пов'язане з розумовою діяльністю людини і є фактором досконалості. Так, музика гармонією своїх акордів учить людину гармонії із собою. Арифметика показує, що більшість предметів перебувають у взаємопов'язаних пропорціях. Геометрія своєю абстракцією розвиває "смак" до споглядання.

Поряд із "науковим" знанням у системі Климента Александрійського перебуває експериментальне пізнання і такі види інтелектуального, як порівняльне, розумове і споглядальне. Логос проголошений вищим типом пізнання, він об'єднує їх між собою і дає можливість прони-

кнуту в сутність предметів. Процес пізнання навколишнього світу збуджує людину до активності. Але початком і рушієм будь-якої розумової діяльності є гнозис. Ідея взаємодії божественного і земного у теорії пізнання Климента Александрійського виникла на основі синтезу принципів античної споглядальної філософії і староврейської практичної мудрості, яка вважається фундаментом християнської гносеології. Мислитель зазначав, що істина складається із двох аспектів – пізнавального і практичного, які випливають із споглядання.

До досконалості, на думку Климента, веде подвійний шлях – справ і знання. Вища мета людського знання досягається добрими справами. Під "справою" він розуміє морально-добродійний спосіб життя. Отже, уся філософська система пізнання Климента Александрійського орієнтована на поєднання різних способів осмислення Першопричини як трансцендентного Суцього. Воно відкриває перед людиною шлях до розуміння Бога і навколишнього світу. Климент Александрійський не відкидає природничі науки, але визнає їх необхідність лише для осмислення Бога. Якщо ж вони заперечують наявність догматичних віровчень, то мають бути відкинуті. Основою для сприйняття теологічних істин він вважав релігійну віру, усі знання поділяв на теоретичні й практичні. Такі філософські погляди Климента свідчать, що шлях до знань християни успадкували з грецької філософії Платона, Арістотеля та з інших ірраціональних, і раціональних учень. Відмінності різних підходів до осмислення трансцендентного виражалися в глибоко конфліктних християнських протистояннях, засвідчених діяльністю Вселенських Соборів. Здебільшого усі суперечки точились навколо двох проблем, одна із яких дістала назву "філіокве", друга – стосувалася можливостей осмислення божественної сутності. Їх вирішення стало причиною розмежування церков – православної та католицької. Полеміка на Нікейському соборі призвела до того, що християнство, догматизувавши поняття єдиносутності, ствердилось як універсальна релігія. Це сталося в 312 році, коли було видано вердикт про віротерпимість, за яким уже язичникам дозволено було існувати поруч із християнами. Відтоді виникла потреба в догматизації трактувань Трійці.

Друга суперечність, яка вирішувалася на Нікейському соборі, була пов'язана із протистоянням єпископа Афанасія та пресвітера Арія. Крізь призму світоглядів цих особистостей на соборах протиставлялися різні напрями і способи осмислення світу. Перший із них представляла сильна Антіохійська філософська школа, в якій за основу правило вчення Арістотеля. Вона не визнавала алегоричного методу пояснень александрійського філософа Оригена. Обстоювала історичні або буквальні тлумачення, виходячи з яких, не можна було перейти до пізнання вищого змісту. Як зазначає В. Болотов, "за такої постановки питання ...буквальний смисл і людський елемент висувався на перший план" [3, с. 4]. Через це представники Антіохійської школи намагалися розкрити семантичне наповнення кожного слова, йдучи від відомого до невідомого, аби спогляданню передувала історія, що було необхідно для аналізу тексту.

Александрійці при синтезі текстів, виявляючи максимум змісту, випускали деталі, надаючи перевагу новозавітній традиції перед старозавітною. Такий підхід до аналізу християнських письмен вийшов із містичного мислення Платона та неоплатоніків.

Відмінності ексегетичних прийомів призводили до того, що прихильники Антіохійської школи у багатьох місцях Старого Завіту не вбачали доказової сили для Новозавітних істин. Отже, розбіжності поглядів антіохійців й александрійців ґрунтувалися на різних філо-

софських концепціях теологічного доведення, пізнання Бога. Така відмінність, як вважає В. Болотов, базувана на тому, що александрійці були прихильниками ірраціональної Платонової концепції богопізнання. Антіохійці більше тяжіли до раціоналістичної філософії Арістотеля. У своїй догматиці вони спиралися на простоту божественної сутності, в основі якої був Бог-Син. Бог-Отець у такому контексті міг перетворитися на другорядне поняття. Однак Афанасій відстоював думку, що існування Сина при існуванні Отця було логічною необхідністю, тоді як Арій, захищаючи погляди антіохійської філософії, уявляв Бога майже антропоморфно, його Логос-Син за такого розуміння виявлявся не іпостасною сутністю, а якістю, властивою Арістотелевій сутності. Це й призвело до того, що Афанасій утверджував єдиносутність Бога-Сина із Богом-Отцем. Арій, вважаючи, що Син має своє буття від Отця і, відповідно, є творінням, тобто має подібну сутність, відхилив гностичний погляд на народження Сина із сутності Отця.

Рішенням Вселенського Собору, скликаного в 325 році у м. Нікеї, вчення Афанасія про єдиносутність стало догмою. Однак Антіохійська церква, дотримуючись раціоналістичних визначень, прийнятих у 265 році, вважала, що при злитті іпостасей очевидно є ідея модалізму, яка розглядає Лики Трійці не як реальні особистості, а як модуси (аспекти) єдиного Бога. У подальшому становленні християнства суперечки не припинялися, породивши різні єретичні напрями та погляди. Розв'язувалися вони рішеннями владних структур. Прикладом чого можуть бути ухвали Другого Вселенського Собору, оскільки на ньому було зроблено спробу декретивно покласти край протистоянням різних способів мислення і пізнання [5, с. 226].

Зазначені протиріччя ґрунтувалися на різних способах осмислення Бога, а через нього і Всесвіту. Усе це свідчить про складний процес становлення ранньохристиянського пізнання, яке перебувало в прямій залежності від Богопізнання, яким намагалися пояснити природні речі. З іншого боку, пізнання природних основ світу було необхідне для пояснення Бога, а якщо воно суперечило цій меті, то такі знання відкидалися. Надалі ідея Богопізнання концентрувалася в різних філософських школах. Одна з них, Кападокійська, використовуючи вчення Климента Александрійського, намагалася поєднати теологічні доктрини Афанасія та Арія безпосереднім трактуванням категорій "загальне", "особливе", "ненароджений", "іпостасність" тощо. Таку тенденцію у своїй концепції Богопізнання наслідував і Августин та інші філософи середньовіччя.

Отже, основою ранньохристиянського теологічного осмислення Всесвіту виступала така форма ірраціоналізму, як містицизм, який в окремих випадках переплітався із елементами раціоналізму. Подібне мислення давало можливість передати взаємозв'язок невідомого (трансцендентного) із земним (реальним) буттям. Пізнання істини гармонізувало протистояння добра та зла як у соціальному бутті, так і в природному вираженні. У Новозавітній традиції поєднуються у символічній формі космічне (трансцендентне) із земним (реальним) буттям. "Чистоту" божественних істин виражали серцем. Вони відображали пізнавальний, діяльний бік людини. Містична форма осмислення навколишнього світу відкрила шлях до осягнення теологічних істин. Увесь процес пізнання визначався вірою у трансцендентне, що мінімізувало наукові відкриття античного світу та середньовіччя.

Перспективи подальших розвідок полягають у виявленні тенденцій раціонального та ірраціонального щодо пізнавальних практик у християнській традиції. Останнє

є основою сучасного мислення й сприйняття соціально-го й політичного процесу.

Список використаних джерел:

1. Бачинин В. А. Релігійозна філософія / В. А. Бачинин // *Малая христианская энциклопедия*: В 4 т. – СПб.: Шандал, 2003. – Т. 1. – 360 с.
2. Библия. Книги Священного Писания. Каноническая. – Берлин: Британ. иностран. библейск. об-ва, 1922. – 900 с.
3. Болотов В. В. История церкви в период Вселенских Соборов / В. В. Болотов // *Лекции по истории древней церкви*. – К.: Изд-во им. Святителя Льва, 2005. – Т. 4. – XV. – 599 с.
4. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания / Ю. В. Борунков. – М.: Мысль, 1971. – 176 с.
5. Деяния Вселенских Соборов. – Казань: Тип. Губернского управления, 1859. – Т. 1. – 912 с.
6. Египетс-

кие мистерии. Символика Таро. Путь посвящения / Пер. с англ. – К.: София, 1997. – 112 с.
7. Канигин Ю., Кушеречь В. Библия і сучасна наука / В. Канигин, В. Кушеречь. – К.: Знання України, 2005. – 226 с.
8. Климент Александрийский. Строматы. – Ярославль: Тип. Губ. земск. управл., 1882. – 943 с.
9. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? / К. Коллинз / Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2005. – 560 с.
10. Мифы древней Греции: Сб. – К.: Муза, 1993. – 350 с.
11. Мінаков М. А. Вчення Канта про віру розуму / М. А. Мінаков. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.
12. Потапенко О. І. Таємниці символів, чисел, алфавітів / О. І. Потапенко. – К.: ТОВ "ЛТД", 1997. – 208 с.
13. Силуан Афонский. О двух образах познания мира // *О вере и науке*. – М.: Изд. Московской патриархии "Центр Благо", 1998. – С. 22–29.

Надійшла до редколегії 21.05.2015

Стадник Н. Н.

СОЦИАЛЬНОЕ В БИБЛЕЙНОЙ ТРАДИЦИИ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО

Раскрыты особенности раннехристианского мышления. Его основой была мистическая форма иррационального, которая в отдельных случаях смешивалась с рационализмом. Познание истины гармонизовало противостояние добра и зла как в социальном бытии, так и в социальном. "Чистоту" божественных истин отражали сердцем. Иррациональная форма мышления открывала путь к познанию теологических истин.

Ключевые слова: иррационализм, рационализм, социальное.

Stadnyk N.N.

SOCIAL IN BIBLICAL TRADITION OF IRRATIONAL

Peculiarities of earlychristian thinking are exposed. Mistical form of irrational, which in separate cases confounded with rational, was its basis. The cognition of truth harmonized the confrontation between good and evil both in social being and in social. "The purity" of divine truth was reflected by heart. Irrational form of thinking opened the way to cognition of theological verities.

Key words: irrationa, rational, social.

УДК 2-275:26-242

М. В. Чаркіна, магістр, 2 курс

ІСТОРІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ТЕКСТІВ П'ЯТИКНИЖЖА (ТОРИ): КРИТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті автор піднімає проблеми критичних досліджень Тори (П'ятикнижжя) починаючи від середньовічних іудейських студій, закінчуючи ХХ століттям та формуванням теорії про походження Священного тексту. У даній статті виокремлені основні тенденції в критичній біблеїстиці та герменевтичні підходи. Також розглянута історія розробки та зміст теорії чотирьох джерел Тори та проблема авторства П'ятикнижжя.

Ключові слова: Тора, Старий Завіт, історія, біблеїстика, текстологія, критика, авторство.

Займаючись історією Старозавітних текстів у межах релігієзнавства, ми зазвичай досліджуємо Писання, як фундамент віри. Ми вивчаємо текст як феномен, як результат історії, не заглиблюючись у процес формування та укладання тих чи інших канонічних текстів. Але є інший аспект вивчення текстів – критичний, у якому сміливо постають проблеми автентичності та авторства. Завдяки філологічним, текстологічним дослідженням, археологічним відкриттям було зроблено ряд висновків, які є важливими для кращого розуміння Священних текстів. І через те, що в українському релігієзнавстві текстологічні дослідження ще й досі мало розвинені, є нагальна потреба створити підґрунтя для їхнього розвитку і почати з історії критичного дослідження Тори (П'ятикнижжя). Саме такі дослідження будуть цінними для академічного релігієзнавства і з цієї потреби випливає мета статті – аналіз історії досліджень П'ятикнижжя, виокремлення основних тенденцій та порівняння існуючих у науковій літературі підходів, а також, описати результат критичного підходу до Священного тексту – теорію походження П'ятикнижжя та проблему авторства.

У наші дні встановлення загальноприйнятих критеріїв для порівняння рукописів, вдосконалення знання стародавніх мов і відкриття нових джерел дозволило поставити текстологію та біблеїстику на наукову основу.

Необхідність критики тексту виникає у зв'язку з тим, що початкові рукописи Біблії втрачені, а найдавніші списки, що до нас дійшли, істотно різняться.

Історико-критичний метод піддав сумніву дослівну точність більшості біблійних текстів і з цієї причини викликав масу суперечок. Сучасні католицькі вчені також вносять істотний внесок в історико-критичні досліджен-

ня, насамперед у галузі біблійної археології. Безліч єврейських біблеїстів працюють в галузі історичної критики як Старого Завіту, так і Нового Завіту, вносячи корективи в тенденцію християнських вчених бачити в Новому Завіті лише духовне завершення Старого Завіту.

В США існує потужна школа біблеїстики, в рамках якої проводяться критичні дослідження Танаху. В даній статті, ми посилаємось на яскравого представника біблеїстичної традиції США, професора юдаїки – Річарда Еліота Фрідмана. Проф. Фрідман за свою академічну кар'єру опублікував 6 праць (серед яких "Коментар до Тори"), які присвячені джерельній базі та авторству Священних Текстів. Російськомовних джерел, на які можна посилатись, досліджуючи критичний підхід до П'ятикнижжя не багато, але можна виокремити дві фундаментальні праці, де описано історію та принципи таких досліджень. Це – праця Александра Меня "Ісагогіка" та праця Йосифа Кривльова "Книга про Біблію".

Наукова дисципліна, що вивчає різні аспекти біблійної літератури – біблеїстика, і основними її методами є текстологічний та літературний аналіз. Предметом текстологічного аналізу є рукописи та друковані тексти, які містять біблійні книги чи їх фрагменти. Об'єктом літературного аналізу є літературні форми, в яких втілені біблійні тексти, їх зміст та генеза. Кінцевою метою літературного аналізу є встановлення умов та обставин виникнення біблійних текстів. Зважаючи на те, що між написанням текстів Біблії та безпосередніми подіями, які в ній описуються проходило зазвичай не одне століття, то у цих текстах багато протиріччя.

У П'ятикнижжі ми можемо помітити протиріччя незбройним оком, незалежно від перекладу. Скажімо: спочатку ведеться одна лінія подій, потім інша, чи спочатку го-

вориться що чогось було два, а потім чотирнадцять; одні і ті ж дії приписуються то моавитянам, то мідіанитянам; і Мойсей йде до Скінії (місця для жертвоприношень та збереження Ковчега) перед тим як починає її будувати. Також у Торі йдеться про події, які не могли бути відомі Мойсею і найдивніше: чому сам Мойсей каже нам про свою смерть і місце свого поховання [7, с.54].

Рабини, які жили після подій, що описуються у Торі, відкидають будь-які протиріччя: їх немає, вони нам лише такими здаються. Що стосується подій, які фізично не могли бути відомі Мойсею – то все це пояснюється його пророчим даром. Але у XI столітті з'являється революційна версія Ісаака бен-Ізоса. Він помітив, що у книзі "Берешит" списки едомитянських царів включають царів, які жили набагато пізніше Мойсея. Бен-Ізоса припустив, що хтось просто дописав списки. У творах іспанського рабина Авраама ібн-Ездри містяться туманні фрагменти щодо авторства Мойсея, він писав "Розуміюча людина – промовчить" [1, с. 34].

За шість століть було, певно, багато розуміючих, поки не з'явився сміливий – Бенедикт (Барух) Спіноза. У "Богословсько-політичному трактаті" вперше публікується критичний розгляд ряду священних текстів. Спіноза вказує на те, що у П'ятикнижжі деякі географічні місця мають назви не ті, які вони носили за часів Мойсея, а набагато пізніші. Наприклад: у Книзі Суддів та у Бутті фігурує місто Дан (Лаїш – стародавня назва). Одне з колін Ізраїлю, а саме коліно Дана влаштувало набіг на місто Лаїш. Після набігу місто було зруйновано, але згодом відбудоване під новою назвою – Дан. Всі ці події відбулись набагато пізніше (приблизно за 100 років) після смерті не тільки Мойсея, а й його прибічника – Ісуса Навина. Спіноза подає багато подібних прикладів, з ними можна ознайомитись у "Богословсько-політичному трактаті", але важливий загальний висновок філософа, що П'ятикнижжя було написане не Мойсеєм, але іншим, хто жив багато століть потому після нього. Для остаточного вирішення питання про те, хто дійсно був автором чи авторами книг Торі, Спіноза подає наступне спостереження: у всіх книгах Торі, а також у книгах Ісуса Навина, Суддів, Руфї, Самуїла (I і II книги Царств) і Царів (III і IV книги Царств) відчувається зв'язок – кожна наступна книга починається з того, на чому закінчувалась попередня. Тому Спіноза робить висновок: всі ці тексти склали одна людина, яка писала історію іудеїв "від початку до кінця". І цією людиною, на думку Спінози, був пророк Езра [1, с. 78].

Незабаром у Франції Рішар Симон, священник, який був вихований у протестантській традиції, потім був повернутий у католицизм, написав книгу, яку планував як критику Спінози. На його думку, стрижень П'ятикнижжя (законодавчі тексти) належать Мойсею, але є й низка пізніших додатків. Ці додатки він вважав справою рук переписувачів, які збирали, компонували і редагували більш ранні тексти. На думку Рішара Симона, ці писарі були пророками, які керувались настановами божественного Духу. Відповідно свій трактат вчений розглядав як апологію святості біблійного тексту. Однак сучасники виявилися не готові до сприйняття таких ідей. Рішар Симон піддався лютій критиці католицьких клерикалів і був вигнаний з ордену, до якого належав. Його твір також потрапив в Індекс заборонених книг. Протестанти написали 40 спростувань до його твору. З 1300 примірників книги були спалені всі, крім шести. Встиг опублікуватись англійський переклад, але перекладач Джон Хемпден згодом жалкував про свій вчинок. Вчений Едвард Грей розповідав, що Хемпден офіційно відрікся від поглядів, які поділяв з Симоном в 1688 році, незадовго до свого звільнення з Тауера.

Ідея Рішара Симона, що біблійні автори поклали в основу розповіді джерела, стала важливим кроком до вирішення загадки авторства.

Будь-який історик священних текстів розуміє, наскільки важливі джерела при описі подій. Гіпотеза, згідно з якою, П'ятикнижжя – результат поєднання декількох більш ранніх джерел групою авторів, мала величезне значення, бо допомогла трьом великим ученим наступного століття осмислити такий важливий факт, як дублет – повторення розповіді [4, с. 21].

На початку XVIII століття Генріх Бернхард Віттер помітив, що у перших книгах П'ятикнижжя Бог називається двома різними іменами: Яхве (івр. יהוה) та Елогім (івр. אֱלֹהִים), але ніяких висновків не зробив з цього. А от за 42 роки доктор Жан Астрюк у своїй роботі пішов набагато далі. Так само, як і Віттер, Астрюк зауважив чергування імен Яхве і Елохім. Виявилось, що у главі I книги Буття Бог називається тільки Елохім, з глави II до глави V він іменується Яхве або подвійним ім'ям Яхве-Елохім. У розділі V ім'я Яхве зникає, потім знову з'являється тільки в першій половині VI глави. Ця обставина змусила дослідника зробити фундаментальні висновки: хтось поєднав два джерела [1, с.83].

Навіть у перекладах помітно, що іноді в Біблії одна і та ж розповідь з'являється двічі зі змінами в деталях. Існують два оповідання про створення світу. Також існують два оповідання про завіт Бога із патріархом Авраамом, два оповідання про Ісаака, сина Авраама, два оповідання про спроби Авраама видати дружину за сестру перед чужоземним царем, дві розповіді про подорож Якова, сина Ісаака, в Месопотамію і т.д. До початку XIX століття гіпотезу двох джерел розширили. Вчені виявили, що багато чого вказує не на два, а на чотири джерела П'ятикнижжя! Спочатку два дослідника з'ясували, що перші чотири книги Біблії містять не тільки дублети, але і триплети. Укупі з іншими фактами (зокрема, суперечностями і особливостями лексики) це навело на думку, що в П'ятикнижжі є третє джерело. Потім молодий німецький вчений Вільгельм Мартін Леберехт де Ветте підмітив у своїй докторській дисертації, що Книга Второзаконня явно відрізняється мовою від попередніх книг. При цьому створюється враження, що жоден з виявлених раніше джерел не використано в ній. Де Ветте стверджував, що в основу Второзаконня покладено ще одне джерело [1, с. 88].

Наприкінці XIX століття були опубліковані праці Юліуса Велльгаузена "Вступ в історію Ізраїлю" та "Ізраїльська та іудейська історія". Базуючись на аналізі Торі та Книги Ісуса Навина він запропонував документальну гіпотезу про етапи створення цих 6 книг. Велльгаузен ввів поняття "жрецького кодексу", який ліг в основу П'ятикнижжя та книги Ісуса Навина. Це, в основному, книги Левіт і Числа, а також у меншій мірі Буття і Вихід. Велльгаузен вважав, що Жрецький кодекс відображає реалії осілого побуту євреїв і не міг бути написаний за часів Мойсея. Найбільш ймовірна дата його створення VI століття до н.е. (Вавилонський полон). Второзаконня з'явилось століттям раніше – в VII столітті до н.е. [5, с. 14].

Отже, в біблієстиці ми маємо наступні чотири джерела, які вчені позначали літерами латинського алфавіту: J – документ, у якому використано божественне ім'я Яхве; E – документ, у якому Бог називається "Елогім" (івр. אֱלֹהִים – бог, форма множини); P – документ, який містить більшість законодавчих розділів і приділяє значну увагу питанням, важливим для жерців – "Жрецький кодекс" і D – документ, який покладено в основі Книги Второзаконня.

Виникають питання: якими є ці джерела, що в них спільного, що відмінного, і хто є їхніми авторами?

Автор джерела J, відомого під умовним ім'ям "Ягвіст", жив, як вважають, в Єрусалимі. Його причетність до коліна Іуди і постійний акцент на єдності народу ("...увесь Ізраїль") вказують на час розквіту єдиного царства за часів правління Давида і Соломона X ст. до н.е.. Не виключено, що він був одним з тих книжників-переписувачів, які працювали при дворі Соломона. За своїм літературним жанром ягвістичний розділ належить до прозового епосу (з вкрапленням віршованих частин). Мова його жива і наочно-образна. Сповіщаючи таємницю близькості Бога до людини, письменник часто вдається до антропоморфізму. Автор уникає абстрактних понять та пояснень, його сюжетні картини, насичені змістом, дуже прості та зрозумілі. При цьому кругозір його широкий [2, с. 110]. Портрет цього автора подає Б.А.Тураєв – російський історик, засновник російської школи історії Стародавнього Сходу. Він описує Ягвіста наступним чином: "Він з любов'ю і терпимістю збирає оповіді, будь то вавилонського або халдейського походження. Він художник слова, що володіє тонким психологічним чуттям, він цікавиться найбільшими проблемами буття і релігії. Цей високообдарований іудей не з середовища духовенства, а ймовірно, з кола стародавніх пророків. Слова автора сповнені пошуком монотейстичного та універсального світогляду" [3, с. 117]. Оповідання J охоплює історію від створення людини до смерті Мойсея. Богослов'я його тісно пов'язане з найважливішими біблійними темами: одкровенням і завітом.

Складно визначити причину виникнення другого джерела E, а точніше сказати: що саме його автора (Елогвіста) змусило написати текст. Можливо, після розпаду Соломонова царства в Північному царстві Ізраїлі виникла потреба у власній інтерпретації Мойсеєвого переказу. Це було, як вважають біблеїсти, здійснено невідомим автором з Північного Царства (приблизно IX-VIII ст. до н.е.). Свою хронологічну оповідь Елогіст починає з Авраама і завершує смертю Мойсея. Автор цього джерела – представник більш розвиненої духовної епохи, в плані художнього стилю автор значно поступається автору попереднього джерела J. Елогіст уникає антропоморфізму, Авраама він називає пророком; явлення Бога в його оповіданнях відбуваються найчастіше уві сні або у видіннях. Він підкреслює, що ім'я Бога було відкрито тільки при Мойсеї. Як житель північного царства, автор E приділяє велику увагу героям північних колін: Йосифу і Ісусу Навіну. Існує версія, що після падіння Північного царства елогістичний варіант було доставлено в Єрусалим (приблизно 721 до н.е.) і одним з тогочасних писарів пов'язано з частиною Ягвіста в єдине ціле [2, с. 180].

Оповіді J відповідають містам і землям Іудеї. Оповіді E відповідають містам і землям Ізраїлю. J і E містять розповіді про Йосифа. В обох версіях брати Йосифа заздять йому і планують вбити, але один з братів рятує його. В E рятувачком виявляється Рувим (старший), а в J – Іуда.

Розповідь E про передсмертний завіт Якова містить цікаву гру слів на івриті. Визначаючи частки Єфрема і Манасії, Яків говорить Йосифу: "Даю тобі більшу ділянку ніж братам твоїм". Словом "ділянка" перекладено тут єврейське "секем". (івр. דרש, вимовляється "шекем".) Це явний натяк на назву міста Сихем, яке на івриті вимовляється як "Шехем". В свою чергу, розповіді в J, мабуть, обіграють ім'я Ровоама, першого царя Іудейського царства часів розділеної монархії. В J шість разів зустрічається єврейське коріння імені Ровоам – רב (רב). У відповідності зі значенням цього імені, зазвичай при цьому йде натяк на розширення країни. В E даний корінь відсутній.

Згідно з джерелом Елогвіста, на смертному одрі в Єгипті Йосиф просив забрати його кістки на батьківщину для поховання. У тексті E з Книги Виходу потім повідомляється, що ізраїльтяни виконали прохання і взяли його прах з собою. Такий інтерес до поховання Йосифа ми зустрічаємо тільки в E. Де ж, за переказами, знаходилася гробниця Йосифа? У Сихемі, столиці Ізраїльського царства [7, с. 193].

J і E містять розповіді про єгипетське рабство. Тих, хто був поставлений над рабами, J зазвичай називають "наглядачами" у Старому Завіті. Проте в одному з уривків E вони названі "керівниками" (івр. מִסִּים, missim). Слід тут зауважити, що словом missim іменувалися обов'язкові роботи за царя Соломона, – одна з причин відколу північних племен Ізраїлевих. Мабуть, формулювання E в цьому місці є доріканням в адресу Іудейського царства і царської сім'ї Іудеї.

В E вірний помічник Мойсея – Ісус Навин. Ісус Навин веде народ в битву з амалекітянами, служить стражем біля Скінії, коли Мойсей не зустрічається там з Богом; він єдиний ізраїльтянин, який не брав участі в епізоді з золотим тільцем, і він намагається виправити неправильно ставлення до пророцтва. В J Ісус Навин не грає ніякої ролі. Чому ж Ісус Навин виділений в E, а не в J? Тому що він був північним героєм. Він походив з племені Єфрема; і був похований на території Єфрема; згідно ж з останньою главою Книги Ісуса Навина, діяльність Ісуса Навина уінчалася церемонією завіту в Сихемі [2, с. 134].

У третьому джерелі П'ятикнижжя (P) Бог, як і в другому, іменується "Елохім". Але за стилем мови і завданням ця частина різко відрізняється від перших двох. Її суворе, лаконічне оповідання починається з творіння світу (Буття 1) і закінчується смертю Мойсея. Первісна історія та історія патріархів викладена в основному за допомогою Тольдот (івр. תולדות), родоводів, які є історичною схемою, кісткою оповіді. Все вказує на те, що укладач належить до священницького середовища: він найбільше приділяє увагу релігійному устрою Ізраїлю, обрядам і богослужінню, завдання яких – відокремити "народ святий", тобто присвячений Богу, від язичницького світу. Час, коли створювалася "священницька історія", встановити важко. З одного боку, пророк Єзекиїль (VI ст. до н.е.) повністю її ще не знає, але з іншого – в ній чимало частин, безумовно, дуже древніх. У будь-якому варіанті, остаточно сформувався жрецький кодекс не пізніше епохи полону. Є припущення, що він взагалі не існував у вигляді окремої книги, а був відразу включений в якості доповнення до двох попередніх текстів.

Четверте текстуальне джерело, яке простежується в П'ятикнижжі, за стилем нагадує вислови пророків, зокрема Єремії. Свою назву воно отримало від п'ятої книги Торі – Второзаконня, а автора цих текстів умовно називають Девтерономістом (від лат. Deuteronomium – другий). Мова автора піднесена, емоційна, немов проповідь. Починається історія завітом Мойсея, який згадує про події мандри в пустелі, а закінчується розповіддю про смерть пророка. Більшість біблеїстів вважають, що ця історія була прологом до більш масштабного твору священної писемності, який називають Древніми пророками або історичними книгами (Іс Нав, Суд, Цар). Закінчений твір був під час Полону, але в нього увійшли тексти, написані набагато раніше (починаючи з XII ст. до н.е.) [2, с. 200].

Загально-церковне прийняття таких частин Закону як Книга Завіту, Левіт та законодавчі частини Чисел, відбулося тільки після Полону. Цим пояснюється відсутність у пророків і в історичних книгах посилань на ритуальні звичаї П'ятикнижжя [2, с. 203].

Проаналізувавши історію досліджень П'ятикнижжя, можна зробити наступні висновки: по-перше, має місце

два основні погляди на історію походження та авторство Священного тексту: релігійний та науковий. І ці два підходи, звісно, кардинально різняться. У першому випадку автором тексту вважається Мойсей, а будь-які доповнення здійснювались богонатхненними особами. Науковий підхід включає у себе багаторівневий аналіз: текстологічний, історичний, культурологічний, літературний та ін. Вражає те, наскільки дрібні деталі можуть стати ключовими і підштовхнути до відкриття. Наприклад – вживання того чи іншого слова у давньоєврейській мові відіграє важливу роль у текстологічному аналізі. Те, що почалося з інтересу до кількох загадковим уривків П'ятикнижжя, привело до гіпотези, згідно з якою, ці уривки не належать перу Мойсея. Потім учені виділили в П'ятикнижжі кілька окремих і послідовних оповідань, спираючись на особливості їх лексики і змісту. Багато зусиль пішло на уточнення: який уривок відноситься до якого джерела, як саме відбувалося формування Біблії.

Поки одні вчені шукали відповіді у джерелах П'ятикнижжя, інші здійснили прорив у археології та розумінні соціально-політичних реалій біблійного світу. Зіставляючи дані літературних та історичних розробок, вони змогли отримати інформацію, описану в даній статті, побачити, як біблійний текст відображає події у світі його авторів. Скажімо, в умовах розділеної монархії Ізраїлю та Іудеї були створені дві версії національної історії, J і E.

Чаркина М.В.

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ (ТОРЫ): КРИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье автор поднимает проблемы критических исследований Торы (Пятикнижие) со средневековых иудейских ученых, заканчивая XX веком и формированием теории о происхождении Священного текста. В данной статье выделены основные тенденции в критической библеистике и герменевтические подходы. Также рассмотрена история разработки и содержание теории четырех источников Торы и проблема авторства Пятикнижия.

Ключевые слова: Тора, Ветхий Завет, история, библеистика, текстология, критика, авторство.

Charkina M.

THE HISTORY OF PENTATEUCH (TORAH) RESEARCH: CRITICAL ASPECT

In this article the author raises issues of critical studies of the Torah (Pentateuch) from medieval Jewish Studies to the XX century and the formation of the theory about the origin of the Sacred Text. This article highlights the main trends in the critical biblical studies and hermeneutical approaches. The history of the development and content of the theory of the four sources of the Torah and the problem of the authorship of the Pentateuch are also examined.

Keywords: Torah, the Old Testament, history, Bible research, textual criticism, authorship.

УДК 26: 87. 3 (2)

П. М. Ямчук, д-р філос. наук, проф.

ДУХОВНО-ФІЛОСОФСЬКА ВІЗІЯ В.С. СОЛОВЙОВИМ ФЕНОМЕНУ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА В КОНТЕКСТІ ВІТЧИЗНЯНОГО ХРИСТОЦЕНТРИЧНОГО СВІТОБАЧЕННЯ

Проаналізовано семіотичний дискурс рецепції В.С. Соловйовим світоглядного й буттєвого феномену св. Володимира-Хрестителя. Окреслено перспективні моделі його впливу на процеси новітнього розвитку людини й суспільства. Визначено, в прямій суголосності з працями провідних вітчизняних вчених XX-XXI ст. актуальні засади трансцендентальності національного філософування – христоцентричність, христонаслідування, софійність.

Ключові слова: феномен св. Володимира-Хрестителя, універсум ідей В.С.Соловйова, христоцентризм, христонаслідування, українська духовна й буттєва традиція.

В українській та світовій філософській думці ясніють постаті, що вищі будь-яких минутих ідей та цінностей. Для них – як висловила Ольга Петрівна Діденко – "віки, епохи – тільки мить". Тисячоліття – саме той часовий обшир, коли такі постаті виявляються в усій повноті своїх думок, вчинків, ідей, в усій універсальності здійснення перспективних візій духовного й інтелектуального буття нації, соціуму, всього європейського й світового християнського дискурсу. Святий Володимир-Хреститель, перший християнський державотворець Русі-України, тисячоліття з дня відходу його із земного буття вшановуємо у 2015 році, безперечно заслуговує на новітнє прочитання його духовно-

Кожна з цих версій тісно пов'язана з історією громади автора: в одному випадку автором був прихильник жрецької родини з Ізраїлю (і, можливо, нащадок Мойсея), а в іншому – прихильник царського дому Давидового з Юдеї. Після падіння Ізраїльського царства і возз'єднання розділених народів хтось об'єднав ці версії, створивши з них розповідь для возз'єднаної громади.

Такого роду дослідження підводять до розуміння того, що означав для людей Старий Завіт у біблійному світі. Однак, тут є можливість і для нашого часу: чим краще ми – як віруючі, так і невіруючі – будемо знати людей, які створили Біблію і фактори, котрі сприяли її створенню, тим глибше ми будемо її розуміти.

Список використаних джерел:

1. Кривелев И. А. Книга о Библии / Иосиф Аронович Кривелев. – Москва: Издательство социально-экономической литературы, 1958. – 237 с.
2. Мень А. В. Исагогика / Александр Владимирович Мень. – Москва: Фонд имени Александра Менья, 2003. – 640 с.
3. Тураев Б. А. История древнего востока, Т2 / Борис Александрович Тураев. – Ленинград: Ленинград: Социально-экономическое издательство, 1935. – 575 с.
4. Фридман Р. Как создавалась Библия / Ричард Фридман – Москва: Эксмо, 2011. – 400 с.
5. Friedman, Richard Elliott, ed. The Creation of Sacred Literature. Berkeley: University of California Press, 1981. – 99 с.
6. Hahn, E. The Old Testament in Modern Research. Philadelphia: Fortress, 1966. – 287 с.
7. Rogerson, John. Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany. London: SPCK, 1984. – 319 с.

Надійшла до редколегії: 11.05.2015

філософської спадщини. Спадщини – втіленої в панорамній семіосфері діаріушу та ідей.

Багатоаспектному осягненню й усебічному вивченню світоглядного феномена рівноапостольного князя св. Володимира, князя, ім'я якого від заснування й тривалий час по тому мав у іменні Київський університет обґрунтовано передавши ім'я – христоцентричному генієві Нового часу – Тарасові Шевченку, дух яких, певен, визначає багато в чому набутки провідних інтелектуалів та наукових шкіл Університету, належну увагу приділяли й приділяють вчені – гуманітарії різних наукових спеціалізацій та галузей. Серед праць на цю та пов'язану з нею у концептуальному стосунку тематику

© Ямчук П. М., 2015

візняються роботи С.Аверинцева, В.Антоновича, М.Бердяєва, С.Булгакова, Т.Горбаченко, М. Грушевського, о. Віталія Клоса, В.Лубського, Є.Сверстюка, В. Соловйова, Л.Филипович, П.Флоренського, Є. Харьковщентка.

Так, зокрема, професор Є.А.Харьковщентко, вивчаючи джерела й трансцендентальну ґенезу українського світобачення й світорозуміння концептуально окреслює, як провідну, наступну ціннісно-смислову парадигму вітчизняного філософування: *"українська духовна традиція акцентує увагу на софійному аспекті релігійності. Такий підхід сформував ідею безпосереднього спілкування людини з Богом, що породила внутрішню, екзистенційну релігійність українця ...* Вона стала тлом розуміння віри як почуття серця, що з плином часу, трансформувалася у специфічно українську "філософію серця". Ця теоретико-методологічна засада "почуття серця" мала неабияке значення для формування української ментальності і відбилася в пошуках полемістів, в реформах Київського митрополита П.Могили та філософській творчості викладачів Києво-Могилянської академії, а також у "філософії серця" Г.Сковороди і П.Юркевича... *Софійно-гуманістичний характер такої творчості сприяв формуванню унікального прикладу в нашій історії – творчого взаємозбагачення релігії й культури, держави й церкви"* (курс усюди наш – П.Я.) [2, с. 5].

З огляду на подані вченим визначення, які ясно окреслюють трансцендентальну ґенезу українського світобачення та її засади, у пропонованій статті слід зосередитися на аналізові досі недостатньо актуалізованих в українському та й загальноєвропейському семіотичному дискурсі джерел нашого світогляду, йдучи від самих його основ. "Українська духовна традиція акцентує увагу на софійному аспекті релігійності. Такий підхід сформував ідею безпосереднього спілкування людини з Богом, що породила внутрішню, екзистенційну релігійність українця" – наголошує Є.А.Харьковщентко. Відтак – постає питома новочасна потреба зрозуміти, усвідомити першоджерела української духовної традиції, осягнувши цим самим феноменальні постаті й феноменальний внесок у творення вітчизняного духовно-інтелектуального дискурсу її творців.

А що першим з творців вітчизняної духовної традиції, засновником особливого українського універсуму "безпосереднього спілкування людини з Богом, що породила внутрішню, екзистенційну релігійність українця" був святий рівноапостольний князь Володимир, то в цьому й сумніватися не випадає. Так само як не випадає сумніватися в тому, що саме від Володимира-Хрестителя бере початок "специфічно українська "філософія серця"... яка "мала неабияке значення для формування української ментальності і відбилася в пошуках полемістів, в реформах Київського митрополита П.Могили та філософській творчості викладачів Києво-Могилянської академії, а також у "філософії серця" Г.Сковороди і П.Юркевича". Відтак – необхідність вивчення джерел і ґенези унікального універсуму української національної ідентичності постає не лише, як ніколи, актуальним, а й питома необхідним чинником для усвідомлення закономірностей розвитку українців як духовно-інтелектуальної спільноти.

Важливою видається й рецепція всеохоплюючого дискурсу Володимира-Хрестителя не лише вітчизняними вченими, а й визначними закордонними філософами. У праці російського філософа – учня українського мислителя – автора концепції кордоцентризму – Памфіла Юркевича – Володимира Соловйова "Володимир Святий та християнська держава", в праці, що написана ніби зараз, у XXI столітті, акцентовано на базисних аспектах наро-

дження святокиївської христонаслідувальної, христоцентричної, софійної традиції, в якій гуманізм як філософсько-кордоцентричний універсум – христоцентричний гуманізм як стратегія повсякчасного піклування про "малих сих", а пріорі, становив базис "творчого взаємозбагачення релігії й культури, держави й церкви" [1, с. 5].

Світоглядне осягнення цього всеосяжного (від піклування про цілком конкретну злиденну людину до опікування дотримуванням трансцендентальної христоцентричності Русі-України в царині міжнародних, міждержавних відносин) дискурсу, який бере початок від діаріушу Володимира-Хрестителя й – через христоцентричну й христонаслідувальну філософію Острозького кола під покровительством роду князів Острозьких (Пересопницьке Євангеліє 1556-1561 року, Острозька Біблія 1581 року, творіння Христофора Філалета, Клирика Острозького, С. Оріховського-Роксолана, Симона Пекаліда), Чернігівських Афін під патронатом гетьмана Мазепи (св. Дмитро Туптало, Л.Баранович, суперечливий, проте, що засвідчено новітніми розшукуваннями, зосібна монографією петербурзької вченої Т.Таїрової-Яковлевої "Іван Мазепа і Російська імперія", цілком україноцентричний митрополит Стефан Яворський), Могилянського духовно-інтелектуального кола барокових часів, осягнення, що триває до сьогодення теж означає *актуальність* пропонованої студії.

В.С.Соловйов розпочинає дослідження феномену Володимира-Хрестителя від новітньої, для його часу, події: "Офіційна Росія офіційно відсвяткувала цими днями дев'ятисотліття хрещення Володимира Святого. Вища бюрократія Петербурга, яка приїхала в Київ на сей предмет, доклала усіх старань, аби гідно відсвяткувати цей великий ювілей... Вже сам вибір цієї події для прославлення становить певну заслугу й вказує на відчуття істини й правди. І якщо навіть у цьому виборі й відчувається певна непослідовність – то це саме така непослідовність, яка заслуговує на повагу... нещодавно було урочисто заявлено, що державний абсолютизм є істинною основою та сутністю православної віри й, одночасно, історичного життя руського народу... *Володимир Святий перебуває далеко осторонь від тієї політичної системи, уславленню якої присвячувались київські промови.* Якщо абсолютизм світської влади є єдиним началом нашого національного буття, то можна вказати в російській історії такі випадки панування цього начала, які нікому й не прийде в голову оскаржувати. Хіба не воно панувало тоді, коли Іван IV задушив у особі святого Філіпа, митрополита, голос християнського сумління, яке постало проти сваволі необмеженої влади? Проте, не в царювання знівсненого Івана IV, а сторіччя пізніше при *тишайшем* царі Алексее Михайловиче (батькові Петра Великого), московський абсолютизм завершив свою перемогу одночасним придушенням церковної свободи, проявленої останній раз в особі великого патріарха Нікона, і свободи релігійної, репрезентованої старовірами, яких численно спалювали за їхню відданість старим обрядам. 1681 рік побачив смерть двох наймогутніших противників необмеженої державності, що до смерті ворогували в своїй життєвій справі, проте об'єднаних перед насильством Держави, що переслідувала їх і впалих разом з незалежною Церквою, двома *полюсами* котрої вони були."(виділення жирним курсивом – В.С.Соловйова, звичайним курсивом – наше. – П.Я.) [1, с.208-209].

Запропоновану В.С.Соловйовим ціннісно-смилову парадигму ми б розмежували на кілька аксіологічних констант. Першою з них є пряме розуміння христоцентричної Володимирової – а відтак – святокиївської суспільнотворчої й державотворчої традиції як єдино мож-

ливо в Україні ціннісної універсалії, на яку може покладатися по-справжньому софійна русько-українська православна державність. Лише спираючись на неї можна сподіватися на пряму відповідність Духа, Слова й Дії в христоцентричному державотворчому універсумові. Тим більше, що В.Соловйов, осмислюючи Володимировий спадок та те, що з ним сталося в подальші століття за східними кордонами Русі-України, так окреслює сутність Русько-Української христоцентричної, христонаслідувально-софійної Держави та катастрофи її спадкоємності: "Християнська Держава, лише намічена у Києві, поступилася місцем татарсько-візантійському деспотизмові Москви та тевтонському абсолютизмові Санкт-Петербурга" [1, с. 218].

Дане міркування є важливим для України й світу ХХІ ст. не лише з огляду на те, що прямо відповідає сучасним об'єктивним візіям вітчизняної історії ідей й історії подій, а й через те, що окреслює, на майбутнє спрямовані, магістральні вектори розвитку української державності, де "намічена в Києві" християнська держава повинна, нехай і через багато віків, здійснитися в духовно-буттєвих універсаліях християнського, св. Володимиром започаткованого, українського громадянського суспільства. Саме розрив в українському національному державотворенні з "татарсько-візантійським деспотизмом" та "тевтонським абсолютизмом", які й у часи В.Соловйова й тепер репрезентує "вища бюрократія Санкт-Петербурга" повинен на новітньому етапі національного державотворення не лише запропонувати адекватні традиції св. Володимира та міркуванням христоцентричного філософа вектор європейського розвитку України, а й – належно – прямо пов'язати його базисні константи.

А ними є святокиївська духовно-інтелектуальна й буттєва традиція і визначена нею національна ментальність з ясно спорідненим з нею новітнім європейським вектором розвитку України – спадкоємиці принципів Володимирової Русі. Втеча від "татарсько-візантійського деспотизму Москви та тевтонського абсолютизму Санкт-Петербурга" для нас, українців ХХІ століття якраз і означає повернення новітньої України – спадкоємиці Київсько-Володимирової Русі – до нереалізованої ціннісно-сміслової парадигми "Християнської Держави, лише наміченої у Києві" в епоху Володимира-Хрестителя.

Парадигми, що її таким чином трактує В.Соловйов: "християнська Держава повинна перебувати у залежності від Церкви, заснованої Христом, а сама Церква залежить від голови, Христом їй даного... християнський Кесар тільки через Петра бере участь в царській владі Христа. Він взагалі не повинен мати жодної влади крім тієї, кому вручені ключі Царства. Щоби бути християнською, Держава повинна бути підпорядкованою Церкві Христовій; проте, щоби ця підпорядкованість не була фікцією, Церква повинна бути незалежною від Держави, вона повинна мати центр єдності поза Державою і над нею, вона повинна бути воістину Вселенською Церквою" [1, с. 220].

Йдеться тут, звісно, не про побудову теократії, а про пряме слідування світською владою, а в сучасних умовах – народом обраною владою, християнській моральності, де вищою від будь-якого світського закону є совість володаря, його Богом дане прагнення слідувати повсякчасно Христовому Закону. В.Соловйов наводить багато прикладів з діяльності Володимира-Хрестителя, що ясно засвідчують не лише теоретичну, а й, передусім, практичну можливість влади наслідувати Євангелію. Ми прокоментуємо ці приклади нижче.

Разом з тим, В.Соловйов привертає аналітичну увагу до іншої аксіологічної семіосфери. Йдеться про сутнісно відмінну традицію в східнохристиянському Православ'ї. А саме – про цезарепапістську звичаєвість, де

можновладний суверен є найвищою владою, яка уособлює собою Христові Істини, а відтак – її волі слід беззастережно коритися: "Якщо вже вести мову про достопам'ятну річницю, про **велику** добу в історії російського цезарепапізму, тоді слід, понад усе, вказати на цей (1681 рік. – П.Я.) рік. Проте, петербурзька бюрократія не зважила на можливість відзначити у 1881 році якимись урочистостями велике свято, якому вона зобов'язана своїм справжнім існуванням. По-справжньому християнська Росія буде вдячною їй за цей недогляд, але так само за ті, гідні усілякої схвали зусилля, які вона доклала до прославлення Володимира Святого" [1, с.209].

Нагадаємо: в 1681 році в Московському царстві відбулася знаменна подія – "протопоп Аввакум, сміливий ... ватажок **старовірів**, істинний представник релігійної свободи російського народу, зійшов на спалення живцем у граді царів." (виділення жирним курсивом В.С.Соловйова – П.Я.) [1, с. 209]. Тоді ж помер його наймогутніший, свого часу, супротивник – патріарх Нікон. Проте, цій даті, яка знаменувала торжество "московського абсолютизму", який "завершив свою перемогу одночасним придушенням церковної свободи, проявленої останній раз в особі великого патріарха Нікона, і свободи релігійної, репрезентованої старовірами, яких численно спалювали за їхню відданість старим обрядам", передувала, як концептуально зауважує В.С. Соловйов, тривала історія. Історія, абсолютно відмінна, як ми побачимо далі, від закладених святим Володимиром-Хрестителем христоцентричних засад звичаєвості й софійних традицій буття Русі-України.

Російський філософ стверджує: "Абсолютизм світської влади є єдиним началом нашого національного буття... можна вказати в російській історії такі випадки панування цього начала, які нікому й не прийде в голову оскаржувати. Хіба не воно панувало тоді, коли Іван IV задушив у особі святого Філіпа, митрополита, голос християнського сумління, яке постало проти сваволі необмеженої влади?" Мислитель не випадково привертає увагу до джерел московського абсолютизування й, що особливо небезпечно в державотворчому сенсі, сакралізування сваволі світської влади. Джерел, цілком відмінних від започаткованої Володимиром – Хрестителем Русі – святокиївської традиції. Вбивство св. Філіппа (Количева) було – по суті – жертвоприношенням, але ж не з волі Божої, Який не потребує жертв, а – навпаки – жертвоприношенням святителя на догоду волі минушого світського володаря. Ця сумна традиція в Московському царстві, констатує В.С.Соловйов, продовжилась і далі: "при **тишайшем** царі Алексее Михайловиче (батькові Петра Великого), московський абсолютизм завершив свою перемогу одночасним придушенням церковної свободи, проявленої останній раз в особі великого патріарха Нікона, і свободи релігійної, репрезентованої старовірами, яких численно спалювали за їхню відданість старим обрядам". Отже – маємо справу не з випадково виявленою волею тимчасового тирана, а зі свідомим, із системним розривом Московської Русі з традиціями Русі Київської, Русі Володимирової.

Слід одразу звернути увагу на констатовану В.С.Соловйовим прямо невідповідність між владою земного володаря й владою Найвищою – Владою Христа та Його, Ним обраних слуг. Земний володар минулий. Христос і Його Істина – вічні. Мислитель вказує: "Ті, хто справді вірують в слово Христа ніколи не погодяться припустити можливість Держави, відділеної від Царства Божого, світської влади... незалежної й державної. Є лише одна влада на землі і ця влада належить не Кесареві, а Ісусу Христу". (курсив наш – П.Я.) [1, с. 219].

Вочевидь, саме через це полемічно не погоджується В.С.Соловійов з ідеями царепапів, що їх у його часи репрезентував, зосібна, граф Ігнат'єв: "Граф Ігнат'єв, голова панславистського, а точніше – панрусистського комітету, стверджував, що Володимир Святий прийняв християнську релігію з тією метою, щоби всі слов'янські народи в один прекрасний день заговорили російською мовою та утворили єдину націю й єдину державність. Победоносцев – бюрократичний глава державної Церкви, виголосив, що навернення Володимира Святого передбачало наріжною метою заснування самодержавства й цезарепапізму російської імперії... історично не піддається жодному сумніву, що Володимир Святий, в добу свого навернення, не думав ані про обрусіння слов'янських народів, ані про увінчання цезарепапізму величною установою оберпрокурора Святішого Синоду в Санкт-Петербурзі; приймаючи хрещення та запрошуючи народ слідувати його прикладові, він хотів лише стати християнином та зробити росіян християнською нацією" [1, с. 211].

Граф Ігнат'єв, якого В.С.Соловійов цілком точно означає як голову не "панславистського", а саме "панрусистського" комітету прагнув, цілком оксюморонно, поєднати непоєднуване: христоцентричне слідування Євангельським Істинам земного володаря з цілком протилежним – нав'язуванням земним володарем іншим народам власної волі, волі пануючої деспотії. Як багато нагадує нам, мешканцям ХХІ ст., знайомим з ідеєю "руського міра", цілком безпідставно приписана св. Володимирові графом Ігнат'євим думка про те, що, мовляв, "Володимир Святий прийняв християнську релігію з тією метою, щоби всі слов'янські народи в один прекрасний день заговорили російською мовою та утворили єдину націю й єдину державність".

Панрусистську ідею, де йшлося й про те, що "Победоносцев – бюрократичний глава державної Церкви, виголосив, що навернення Володимира Святого передбачало наріжною метою заснування самодержавства й цезарепапізму російської імперії" російський християнський філософ справедливо й гірко висміяв. Цілком точне, іронічне визначення В.С.Соловійовим оберпрокурора Синоду К.П.Победоносцева як "бюрократичного глави державної Церкви" проводить ще одну зриму антитетичну паралель між закладеними Володимиром-Хрестителем жертвовими традиціями святокиївської христоцентричної пасіонарної державності, де віра в Бога й дієва любов до ближнього є основою світобачення земного володаря з одного боку, й бюрократично-царепапівським служінням обожнюваному світському володареві його підданих з боку іншого.

Відтак – є прямим зневаженням інтересами й опікуванням, повсякчасним піклуванням про названих в Святому Євангелії "малих сих". Гірка й історично обґрунтована іронія В.С.Соловійова над ідеями цих імперпрожектантів ("Володимир Святий, в добу свого навернення, не думав ані про обрусіння слов'янських народів, ані про увінчання цезарепапізму величною установою оберпрокурора Святішого Синоду в Санкт-Петербурзі" – твердить мислитель) нам, новітнім спадкоємцям його філософії, є чи не очевиднішою, ніж його сучасникам.

Натомість, ідеалом Церкви-Царства, ідеалом гармонійного, христоцентричного державотворення бачить мислитель істотно відмінну від репрезентованої графом Ігнат'євим аксіологічну святокиївську Володимирову парадигму: "Християнин, нехай би він був королем чи імператором, не може залишатися поза Царством Божим та протиставляти свою владу владі Бога. Верховна заповідь "Віддайте Боже Богові"... є обов'язковою для Кесаря, якщо він хоче бути християнином. Він теж по-

винен віддавати Боже Богові, тобто понад усе, верховну й безсумнівну владу на землі; адже, щоби дійсно зрозуміти слово про Кесаря, звернене Господом до ворогів Його, коли Він йшов на страждання, слід доповнити його іншим, більш урочистим словом, мовленим Ним після воскресіння учням Своїм, представникам Його Церкви: "Дана Мені **вся** влада на небі і на **землі**" (Матфей, ХХVIII, 18) (підкреслення жирним курсивом В.Соловійова – П.Я.) [1, с. 219].

Базисні константи духовної філософії й діаріушу св. Володимира у рецепції В.С.Соловійова, на наш погляд, слід аналізувати, зосередившись на концептах практичного христоцентризму, христонаслідування як аксіологічних константах єдності держави, влади, як її зримого втілення з потребами суспільства й людини – як наріжних підвалин всіх соціальних установлень. Філософ привертає увагу до різнопланових, проте, рівною мірою, наповнених сьайвом Божої Істини, значущих семіосфер у феномені святого Володимира: "Після свого хрещення Володимир поставив у місті Василеві церкву Преображення Господня. Й сотворив він свято велике... скликав бояр своїх... старійшин по всіх містах й багатьох людей й роздав вбогим триста гривень... повернувся князь до Києва на Успіня Пресвятої Богородиці і там ... сотворив свято велике, скликавши незлічену кількість народу. Побачивши, що його народ став християнським радів він душою й тілом. І святкував ці дні (Преображення й Успіня) щорічно. Оскільки любив він слова Писання; одного разу почув він читання Євангелія: "Блаженні милосердні, бо вони помилувани будуть; і ще "Продайте маєтності ваші й дайте злидненим" [1, с. 216].

Названі мислителем дії Володимира-Хрестителя ясно вказують на декілька концептуальних диспозицій його христоцентрично-софійного світобачення. Першою з них є пряме утвердження Столпу Істини – Христової Церкви, зримо втіленої у збудованій ним у Василеві церкві Преображення Господня. Таке утвердження Христової Істини неодмінно мало мати громадське оприявлення. Відтак: "сотворив він свято велике... скликав бояр своїх... старійшин по всіх містах й багатьох людей й роздав вбогим триста гривень... повернувся князь до Києва на Успіня Пресвятої Богородиці і там ... сотворив свято велике, скликавши незлічену кількість народу". Творив цю традицію, св. Володимир, ясно орієнтуючись на Істину Святого Євангелія: "Блаженні милосердні, бо вони помилувани будуть... "Продайте маєтності ваші й дайте злидненим". Так само – відчував Володимир-Хреститель – слід було закласти громадську традицію пошанування святих, що триває в українському народі й зараз: "І святкував ці дні (Преображення й Успіня) щорічно".

Христоцентричне, христонаслідувальне, софійне творення русько-українського світоглядного дискурсу як дискурсу взаємної любові ближніх і повсякчасної громадської й державної взаємодопомоги – започатковувалося Володимиром-Хрестителем, на цьому особливо наголошує В.Соловійов, на засадах Святого Письма: "Чув він Соломона, що мовив: "Той, що подає жebraкові – Богу позичає". Почувши це, звелів він будь-якому жebraкові приходити на двір княжий і брати все, що йому потрібно: питво, їжу та куни (шкірки куниць, що часто заміняли тоді гроші) зі скарбниці. Він віддав ще й такий наказ... "Немічні й хворі не можуть дійти до двору мого"; а тому звелів він узяти вози, звантажити їх хлібом, м'ясом, рибою, різними овочами, медом і квасом в діжках та возити їх містом, питаючись: "де тут злиднені або хворі, що не можуть ходити?" Й таким роздавали все, що було їм потрібним" [1, с.217].

Це є не лише сенсом, а й основним, іманентно, христонаслідувальним виправданням буттєвого існування

влади в христоцентричній традиції, започаткованій в Русі-Україні Володимиром-Хрестителем. Якщо влада завжди чинить саме так, як вимагав від себе й інших – наділених владою людей – рівноапостольний князь Володимир, то лише тоді можна твердити, згідно зі Святим Євангелієм, що немає влади не від Бога. Якщо влада живе по Божих, а не по вигаданих для себе самої законам, а саме – піклується про злиднених, зневажених, нужденних – тільки тоді – вона влада від Бога. Святий Володимир це не лише відчув серцем, не лише досягнув душею, а й повсякчас діяв саме у такий спосіб. Тріада "мислення-слово-дія" в його універсумі виявилась у цьому аспекті з усією очевидною чистотою й силою. Володимир-Хреститель діяв, навчаючи власним прикладом слідувати Христу українську громаду мешканців близьких і на тисячоліття віддалених від себе епох і часів. В цьому, на наш погляд, міститься провідний із трансцендентальних духовно-філософських уроків його феномену,

Ямчук П. Н.

ДУХОВНО-ФИЛОСОФСКОЕ ВИДЕНИЕ В.С. СОЛОВЬЕВЫМ ФЕНОМЕНА СВЯТОГО ВЛАДИМИРА В КОНТЕКСТЕ ОТЧЕСТВЕННОГО ХРИСТОЦЕНТРИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Проанализирован семиотический дискурс рецепции В.С. Соловьёвым мировоззренческого и бытийного феномена св. Владимира-Крестителя. Очерчены перспективные модели его влияния на процессы новейшего развития человека и общества. Определены, в непосредственном единении с работами ведущих ученых XX-XXI веков актуальные основы трансцендентальности национального философствования – христоцентричность, христонаследование, софийность.

Ключевые слова: феномен св. Владимира-Крестителя, универсум идей В.С. Соловьёва, христоцентризм, христонаследование, украинская духовная и бытийная традиция.

Yamchuk P. M.

SPIRITUAL AND PHILOSOPHICAL VISION OF VLADIMIR SOLOVYOV OF THE PHENOMENON OF ST. VLADIMIR IN THE CONTEXT OF DOMESTIC CHRISTIAN OUTLOOK

The article analyzes the semiotic discourse reception V.S. Solovyov philosophical and existential phenomenon St. Vladimir, the Baptist, outlines promising model of its implications on the latest development of the individual and society. Determined in line with the work leading national scholars XX-XXI centuries. Transcendentalist principles relevant national philosophizing – hristotsentrychnist, hrystonasliduvannya, Sofynist.

Keywords: St. phenomenon. Vladimir, the Baptist, the universe of ideas V.S.Solovyov, hristotsentryzm, hrystonasliduvannya, Ukrainian spiritual and existential tradition.

УДК 261.8

П. Л. Яроцький, д-р філос. наук, проф.

ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ ТА ПРОБЛЕМИ ЇХ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ

Наявність в історичному бутті України православ'я й католицизму латинського і східного візантійського обрядів розглядається як особливість українського християнства – його дуалістичність і амбівалентність. Усвідомлення природи цієї християнської спадщини як ціннісного духовного надбання сприятиме толерантизації міжконфесійних відносин та їх розвитку за принципом взаємодоповнення і взаємозбагачення.

Ключові слова: православ'я, римо-католицизм, унія, греко-католицизм, етнокультурні особливості, православно-католицькі відносини, толерантизація.

Проблеми православно-католицьких відносин в історичній ретроспективі досліджувалися українськими істориками-релігієзнавцями в таких монографіях: Стоколос Надія. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX-перша половина XX ст.). – Рівне, 2003. – 479 с.; Шеретюк Руслана. Греко-католицька церква в контексті етноконфесійної політики Російської імперії на Правобережній Україні (кінець XVIII-XIX ст.). – Рівне: видавництво "Волинські обереги", 2012. – 431 с.; Стоколос Надія, Шеретюк Руслана. Драма Церкви. До історії скасування Греко-уніатської церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань. – Рівне, 2012. – 347 с.; Буравський О. А. Римо-католицька церква на Правобережній Україні (кінець XVIII-XX ст.). – Житомир: видавництво ЖДУ імені І.Франка, 2013. – 452 с.; Стоцький Я.В. Держава і релігія в західних областях України. Конфесійні трансформації в контексті державної політики (1944-1964 рр.) – К., 2008. – 508 с.; Бистрицька Елла. Східна політика Ватикана в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878-

що його досягаємо й через тисячоліття по відході Хрестителя Русі-України й одночасно – Засновника Руської – Української державності із земного буття.

Ці константи христоцентричного універсуму прийнятої ним душею й серцем віри в Христа стали основою творення не лише православної державності святокіївської Русі-України, а й стали трансцендентальною основою христонаслідувального розуміння Істини всім вітчизняним громадянським суспільством, основою державотворення й законотворчої філософії розуміння державності в усьому українському суспільстві впродовж першого, на цей час, Володимирівського тисячоліття.

Список використаних джерел:

1. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь / В.С.Соловьёв. Минск "Харвест". – 1999. – 1600 с. 2. Харьковченко Є.А. Софія: історико-філософська генеза поняття/ Є.А.Харьковченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2014. – №1(1). – С.5-9.

Надійшла до редколегії: 25.05.2015

1964 рр.). – Тернопіль : Видавництво "Підручники і посібники", 2009. – 415 с.

Утім, цей ретроспективний аспект православно-католицьких відносин, який був об'єктом дослідження названих авторів, потребує доповнення, узагальнюючого компаративного аналізу з точки зору сучасного стану цих відносин з урахуванням етнокультурних та регіональних особливостей функціонування греко-католицизму і римо-католицизму в незалежній Україні та соціологічних вимірів їх толерантизації в оцінюванні громадян України різних її регіонів і конфесійної приналежності, що є метою даної роботи.

Дискурс православно – греко-католицьких відносин: ретроспектива і сучасний стан. За минулі 25 років в Україні відбулися конфесійні зміни реформаційного масштабу. У різних регіонах православно-католицькі відносини набули нового виміру. У Галичині греко-католицизм потіснився, щоб надати місце в цьому регіоні православ'ю. Утративши своє монополічне становище на галицькій землі, Українська греко-католицька церква після понад 40-річної офіційної заборони і катакомбного існування

© Яроцький П. Л., 2015

вийшла із "галицького загоміну" на простори Великої – Наддніпрянської України. Римо-католицизм завдяки належному організаційному і матеріальному ресурсу відродився на заході України і з великими темпами поширюється в центрі, на сході і півдні України.

Якщо названі зміни оцінювати в історично-хронологічних параметрах, то отримуємо такий оптимум (сукупність найсприятливіших умов): по-перше, у Галицькому регіоні відродилося православ'я після майже трьохсотрічного його небуття (почавши від 1700 року, коли дві галицькі православні єпархії – Львівська і Перемишльська останніми перейшли на унію, не беручи до уваги понад 40-річний період запровадження радянською владою російського православ'я після скасування і заборони Греко-католицької церкви в 1946 р. На терени Наддніпрянської України увійшов греко-католицизм після понад 150-річного його небуття і насильницького "приєднання" у 1839 р. Уніатської церкви на Правобережній Україні до Російської православної церкви.

Для Римо-католицької церкви у незалежній Україні наступив, як охарактеризував її сучасний стан і тенденції розвитку тодішній єпископ Києво-Житомирської дієцезії Станіслав Широкоградюк, "золотий вік свого існування", оскільки, як вважає цей католицький ієрарх, "умови для розвитку латинського католицизму в Україні найкращі за всю історію його буття в цій країні" [9, с. 133].

Щоб належним чином оцінити епохальне значення нинішніх змін у православно-католицьких відносинах та вагомість їх толерантизації для розвитку незалежної України, потрібно зробити екскурс в історію цих відносин. Передусім необхідно зазначити, що упродовж 17-20 ст. Православна і Уніатська (Греко-католицька) церкви перебували під гнітом чужоземної влади на українських землях в умовах бездержавності України. Весь цей період не раз україно заострювалися міжцерковні відносини, розпалювалася (і часто без вини українців) етноконфесійна ворожнеча, яка переростала у криваві розправи. Відразу після Берестейської унії (1596 р.) польською владою на Правобережній Україні заборонено Православну церкву, що, зрештою, викликало міжконфесійну боротьбу між так званими "з'єдиненими" (уніатами) і "нез'єдиненими" (православними), під час якої, як тоді говорили, "Русь нищила Русь".

Уроки Берестейської унії свідчать про зловісну закономірність: те, що довелося витерпіти православним, не менше згодом вистраждали, відчули на собі й уніати: міжконфесійні конфлікти між уніатами і православними завершилися приєднанням України до Росії (1654 р.) і скасуванням автономії Православної церкви та підпорядкуванням її Московській патріархії (1686 р.), що відкрило шлях до ліквідації Київської митрополії та зросійщення українського православ'я. Барська конфедерація (1768 р.), яка розгорнулася під гаслами боротьби за католицьку віру на Правобережній Україні, стала безпосереднім поштовхом для Коліївщини (1768-1769 рр.). Ці події не були позбавлені виявів жорстокості на міжетнічному та релігійному ґрунті, від яких постраждали українці (православні та уніати) і поляки (римо-католики). Антикатолицькі репресивні заходи царського самодержавства і Синоду Російської православної церкви після придушення польських повстань (1830, 1860-ті роки) вкрай загострили відносини між уніатами і римо-католиками, з одного боку, і уніатами та римо-католиками з православними, – з іншого.

Найбільша трагедія для Православної, як і для Греко-католицької та Римо-католицької церков, відбулася в умовах тоталітарного сталінського режиму. Використовуючи апробовані сценарії розправи самодержавно-православної влади у XIX ст. з іновірцями – уніатами і

римо-католиками, радянська влада застосовувала їх для скасування Берестейської унії, розриву зв'язків Греко-католицької церкви з Ватиканом і возз'єднання уніатів (греко-католиків), як тоді говорили в Москві, зі "своєю матір'ю" – Руською православною церквою (1946 р.).

Політичне і практичне розроблення цього вже другого "возз'єднання" детально і скрупульозно здійснювалося в Кремлі на найвищому рівні. 17 березня 1945 р. Сталін, Молотов, Берія розглянули і схвалили заходи з метою протидіяти претензіям Ватикана на вселенське всевладдя над християнським світом після завершення Другої світової війни, враховуючи входження католицьких країн Східної і Центральної Європи до сфери впливу СРСР. На виконання цих заходів опрацьовано "Інструкцію № 58". Серед п'яти розділів цього таємного документа, виготовленого в одному примірнику, перший розділ мав формулювання "Заходи по відриву греко-католицької (уніатської) церкви від Ватикана і приєднання до Руської православної церкви", а саме: створити у Львові православну єпархію, яка об'єднає православні приходи Львівської, Станіславської, Дрогобицької і Тернопільської областей; зміцнити організаційно й матеріально Почаївську православну лавру як оплот російського православ'я в Західній Україні; організувати всередині Уніатської церкви ініціативну групу, яка задекларує розрив з Ватиканом і закличе уніатське духовенство до переходу в православ'я та возз'єднання з Руською православною церквою; залучити патріарха і Синод Руської православної церкви до виконання цих заходів.

17 березня 1945 р. Й. Сталін власноручно наклав на цій інструкції резолюцію: "Із усіма заходами згодний" [5].

Відтак, всі подальші дії по виконанню цієї сталінської інструкції скрупульозно виконувалися, періодично уточнювалися, доповнювалися з подачі органів МДБ і контролювалися на найвищому рівні: у Києві – М. Хрущовим, у Москві – Й. Сталіном [6]; у ніч з 11 на 12 квітня 1945 р. заарештовано весь єпископат Греко-католицької церкви; створено "ініціативну групу" з підготовки заходів щодо "возз'єднання" греко-католиків з Руською православною церквою; під опікою і за допомогою державних органів підготовлено і проведено 8-9 березня 1946 р. Львівський собор Греко-католицької церкви, на якому схвалено скасування Берестейської унії, декларовано розрив з Ватиканом і приєднання греко-католиків до Руської православної церкви.

Понад 40-річний період примусового "возз'єднання" і руського "оправославлення" греко-католиків, боротьби із "залишками уніатства" загартував і зміцнив "катакомбну", діючу нелегально Українську греко-католицьку церкву і завершився легалізацією та реєстрацією її громад ще в останні роки існування СРСР (1989 р.).

За роки української державності відбулися істотні зміни на конфесійній карті України. Насамперед це стосується Галицького регіону. Якщо до 1946 р. (до сумнозвісного Львівського собору) Греко-католицька церква була панівною в конфесійному просторі Галичини, то, відродившись і офіційно легалізувавшись після понад 40-річного скасування і заборони як Українська греко-католицька церква, вона утратила своє монопольне становище на західноукраїнських землях.

Сьогодні склалася інша конфесійна ситуація в Галицькому регіоні й Закарпатті. У Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській та Закарпатській областях УГКЦ володіє лише 60% від усіх діючих у цьому регіоні храмів (2619), а православні конфесії (УПЦ Київського патріархату, УАПЦ і УПЦ Московського патріархату) – 40% (1805 храмів). УГКЦ зберегла тут 3308 парафій, а Православні церкви мають 2490 парафій. В УГКЦ є 2 тис. священників, а в православних церквах – 2057. 83 монас-

тирі – греко-католицькі, 46 – православні (60% і 40% відповідно) і відповідно 1190 і 620 ченців (65% і 35%).

У жовтні 1945 р. в Галицькому регіоні було лише 19 православних громад. Тепер на галицькій землі міцно закріпилося українське православ'я – УПЦ Київського патріархату і УАПЦ. Загалом в трьох галицьких областях діє 968 парафій УПЦ Київського патріархату і 791 парафія УАПЦ, а також 208 парафій УПЦ Московського патріархату. Відтак претензії Московської патріархії про насильницьке знищення православ'я в Галичині і вимоги про його відновлення – безпідставні.

У Закарпатті монопольне становище серед православних конфесій посідає УПЦ Московського патріархату – 586 парафій, і лише 35 парафії належать до УПЦ Київського патріархату і 2 парафії УАПЦ. Тут греко-католики відокремлені від Української греко-католицької церкви, а їхні громади перебувають під юрисдикцією спеціально створеної Ватиканом Апостольської адміністрації та іменуються як "Мукачівська єпархія візантійського обряду (Церква свого права)". Таким чином, греко-католики Закарпаття вилучені з УГКЦ.

Утративши монопольне становище в Галичині, УГКЦ виходить із "галицького загомінку" на терени Великої України. Зміна престольного центру українського греко-католицизму відбулася 21 серпня 2005 р., коли перенесено престол Глави УГКЦ зі Львова до Києва, а предстоятель цієї церкви кардинал Любомир Гузар де-факто став "Верховним Києво-Галицьким архієпископом". Відтоді, вектор розвитку українського греко-католицизму повернувся зі заходу України на її схід і південь, хоча за межами Галичини, на теренах Великої України УГКЦ станом на 1 січня 2013 р. має лише понад 150 парафій, в той час тут діють більше 600 римо-католицьких парафій.

Разом з тим спостерігається надто млява проникненість греко-католицизму на волинські терени. Насамперед це стосується Волинської і Рівненської областей, споріднених з Галицьким регіоном. На східних землях України здавна було створено чітко фіксований конфесійний рубіж як залишок всевладної колись в усій Європі конфесійної диференціації, вираженої засадою "cuiusregioneiusreligio" – "чия земля, того і релігія". Галичину і Волинь, як під час австрійської, російської, так і польської влади і навіть під час німецької окупації, розділяв конфесійний так званий "сокальський кордон", який був межею двох світів – католицького і православного. Чіткий конфесійний рубіж проходив з одного боку по лінії Збараж – Броди – Радехів – Сокаль – Рава-Руська – Любачів (тут проживало від 51 до 69% греко-католиків і 0,2 – 0,6 % православних), а з другого боку, – Горохів – Володимир – Томашів – Білограй (тут було від 18 до 80% православних і лише 0,1-1,7 % католиків від загальної кількості населення) [7, с. 166].

Цей конфесійний вододіл зберігся офіційно в міжвоєнній Польщі (1918-1939), і Греко-католицька церква, згідно із конкордатом 1925 р. між Ватиканом і Польщею, не мала права виходити із "галицького загомінку" на волинські терени так званих "східних кресів". Зрештою, нову унію ("неоунія") у 20-30-х роках на волинських землях проводили не греко-католики, а римо-католицький єпископат і латинські чернечі ордени під егідою Ватикану.

Часи змінилися, політичні й конфесійні кордони скасовані. Сьогодні у Волинській і Рівненській областях засновано 24 парафії УГКЦ і 38 парафій Римо-католицької церкви.

Зробивши таку порівняльну аналітику, ми не мали на меті порізніти чи протиставити між собою український католицизм і українське православ'я, греко-католицизм і римо-католицизм. Але необхідно усвідомити і прийняти очевидний історичний факт. Частина

колишніх греко-католиків Галичини після 1946 р. насильно чи добровільно перейшли в православ'я: їхні діти і онуки були охрещені вже в Православній церкві, яку вони не бажають залишати, щоб повернутися до греко-католицизму. І в цій ситуації потрібна усвідомлена толерантність, повага до конфесійного вибору. Особливість українського християнства полягає в його дуалістичності, амбівалентності, що призвело до виникнення в Україні двох гілок Вселенської церкви – східної і західної та їх взаємопереплетіння. Так розпорядилася історія, що в Україні паралельно існують одна з найбільших Православних церков у світі і найбільша Греко-католицька церква. Національні й духовні інтереси України потребують усвідомлення дуалістичної природи цієї християнської спадщини як цінного духовного надбання, яке має розвиватися за принципом взаємозбагачення і взаємодоповнення.

Етнокультурні та регіональні особливості функціонування римо-католицизму в Україні. Католицизм латинського обряду закріпився на українських землях з офіційно установленою ієрархією в XIV столітті, хоча перша римо-католицька дієцезія на території України заснована ще у XIII ст. в Луцьку. Відтоді він пережив як періоди свого злету і стабілізації, так і трагічні часи існування під владою Російської імперії і Радянського Союзу. По суті, римо-католицизм і греко-католицизм у другій половині ХХ ст. мали спільну історію своєї Голгофи на українських землях.

За останні 25 років відбулося динамічне відродження римо-католицизму в Україні. Якщо на початку 90-х років минулого століття (в останні роки радянської влади) в Україні функціонувало лише 80 римо-католицьких парафій, то на початок 2014 року їх кількість зросла до 1000, тобто збільшилася майже у 12 разів.

Це динамічне відродження Латинської церкви в Україні супроводжувалося чинниками як внутрішньої, так і зовнішньої взаємодії. Його стимулювали передусім Католицький костел у Польщі, Апостольська Столиця, очолювана на той час Іваном Павлом II, Апостольська нунціатура в Україні, а також відроджувана польська національна меншина. Костел став опорою польськості й віри, оскільки без активної участі польської національної меншини, її консолідації в сучасну національно-культурну, активну і патріотичну "полонію" про масштабність сучасного становлення Римо-католицького костела на теренах всієї України годі було й думати. Про це досить переконливо розповів Євгеніуш Яблонський, Генеральний консул Республіки Польща для полонійних справ в Україні, який працював на цій посаді в 1993-1996 рр., у своїй книзі "Wzlot. Dokądzmierzają Polacy w Ukrainie" – "Зліт. До чого прямує поляки в Україні", в якій на широкому фактологічному матеріалі аналізується процес національно-культурного і духовно-релігійного відродження польськості й костела в Україні, безпосереднім учасником якого був пан Генеральний консул [10, с. 242-243].

Таким чином, відродження римо-католицизму в Україні, поєднання національно-культурного життя в громадських товариствах і об'єднання польської національної меншини з місією костела, чернечих орденів і об'єднань сприяє національно-конфесійній консолідації поляків в Україні. Ця тенденція засвідчує, що Українська держава в своїй національній і конфесійній політиці дотримується положень Конституції України, Декларації прав національностей України, міжнародних правових актів, зокрема Декларації про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин (ухвалена Генеральною Асамблеєю ООН 18 грудня 1992 р.). Вони зобов'язують державу сприяти

консолідації і розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин суцільних в Україні.

Римо-католицизм в Україні необхідно розглядати як складову трьох його історично сформованих специфічних етнічних спільнот: по-перше, Римо-католицька церква в західних областях України (280 парафій у Львівській архидієцезії станом на січень 2014 р.) як костел автохтонного польського населення, яке споконвічно проживає на цих українських землях; по-друге, більше половини всіх римо-католицьких парафій (понад 400) знаходяться в трьох областях – Вінницькій, Житомирській, Хмельницькій і складається з етнічних поляків або асимільованих в українство колишніх етнічних поляків; по-третє, це – угорські римо-католицькі парафії (їх понад 80 в Закарпатті).

У цілому ж римо-католицизм у сучасній Україні зберігає свої історично польські витоки, генетично пов'язаний з польською нацією. Разом з тим "до Римо-католицького костела, – як зазначає Євгеніш Яблонські, – горнутья особи не лише польського коріння, а також українці й росіяни. Їхня кількість сягає до 20-30 відсотків від загальної кількості католиків" [12, с. 10].

В Україні існує розгалужена мережа латинських чернечих орденів і об'єднань: 91 монастир, понад 700 ченців. Порівняємо їх з наявністю такої мережі в Українській греко-католицькій церкві: 102 монастирі, 1269 ченців і черниць. Утворення нових римо-католицьких парафій, реставрація зруйнованих і будівництво нових костелів відбувається в основному за допомогою зарубіжних благодійних фондів і католицьких об'єднань, насамперед з Німеччини і США. У цій роботі попереду йдуть саме латинські чернечі структури в Україні, торуючи дорогу римо-католицизму на схід і південь України. За спостереженнями, там, де появилася чернеча громада (3-5 осіб), обов'язково через рік-два організується римо-католицька парафія і постає костел. Саме в такий спосіб останніми роками утворені дві нові дієцезії на сході і півдні України: Одесько-Сімферопольська і Харківсько-Запорізька, які опікуються лише 110-ма парафіями, розпорощеними на території 11 південно-східних областей. Тут служать понад 90 римо-католицьких священників і 4 єпископи (дані 2013 р.).

Римо-католицизм в Україні більш мобільний, гнучкий, оскільки пристосований до регіональних особливостей, історичних і ментальних, національних і культурних виявів населення, серед якого здійснює свою евангелізаційну, пасторальну і харитативну місію. Про це досить переконливо сказав вже колишній єпископ Києво-Житомирської дієцезії Станіслав Широкоградюк (з 27 травня 2014 р. він очолює Харківсько-Запорізьку дієцезію): "Мені дуже подобається, що в цій дієцезії немає мовних проблем. Тут служать Меси багатьма мовами – польською, російською, українською тощо. Багато священників достатньо вільно володіє українською мовою – а це, погодьтеся, надзвичайно важливо для католиків України. Я бачу Києво-Житомирську дієцезію як справжню модель для розвитку Католицької церкви в Україні: це нечужа молода кров, яка має оживити зріле тіло, додати йому сил і наснаги" [1, с. 18].

Кожна римо-католицька дієцезія (епархія) застосовує різні моделі становлення і розвитку парафіяльної мережі, використовуючи засоби евангелізації і місіонерства з урахуванням історичних, етнічних, культурних, соціально-демографічних особливостей регіонів України. Києво-Житомирська дієцезія, де літургії відбуваються українською, російською, польською, англійською, німецькою, латинською мовами, а більшість священнослужителів вільно володіє українською мовою і де немає мовних

проблем, пропонує свій досвід визнати "справжньою моделлю розвитку" Католицької церкви в Україні.

Луцька дієцезія робить акценти на культуротворчій і миротворчій праці передусім серед інтелігенції, намагається виконувати міжнаціональну об'єднавчу функцію у Волинському краї, враховуючи криваві етнічні українсько-польські протистояння 1943-1944 рр., використовує українську мову для літургійного відтворення текстів. Відповідно на Волині актуалізується культурно творча і миротворча модель відновлення латинського католицизму.

Харківсько-Запорізька дієцезія розставляє інші акценти. До складу цієї дієцезії входить 7 деканатів (Луганський, Дніпропетровський, Донецький, Запорізький, Полтавський, Сумський, Харківський). Адаптація римо-католицизму в цьому регіоні Лівобережної України відбулася з урахуванням широкого спектра історичних особливостей, етнічних відмінностей, мовного і культурного різнобарв'я [2, с. 14-15]. Застосовуючи у своїй священницькій праці девіз "дієцезія і Україна – загалом є місіонерською територією", колишній єпископ цієї дієцезії Мар'ян Бучек був переконаний у тому, що "необхідно адаптувати мову і літургію до менталітету і потреб людей" Лівобережної України. Оскільки населення Східної України у своїй сукупності етнічно і культурно відрізняється від населення Правобережної України, особливо Волині й Галичини, то єпископ М. Бучек вважає актуальним врахувати ці особливості в евангелізаційно-місіонерській праці на теренах своєї дієцезії, яка охоплює 7 областей з 20-мільйонним населенням.

"Треба йти до людей" – такий основний практичний напрям евангелізаційної, місіонерської, харитативної праці в Харківсько-Запорізькій дієцезії РКЦ. Покровителями цієї дієцезії обрані святі Кирило і Мефодій, які подали взірць інкультурації християнства у слов'янську культуру, переклавши Євангеліє і богослужбові тексти мовою слов'янських народів. На той час це було великим викликом і навіть ерессю, оскільки єдиною канонічною біблійною і богослужбовою мовою у Католицькій церкві була латина. Слов'янські просвітителі або, як ще їх називають, "солунські брати", подолали опір латино-німецьких єпископів і феодалів-асимільаторів слов'янських народів, добилися схвалення Римського папи їхньої слов'янської евангелізації. Тому не випадково і більше того, знаковим чинником, є обрання святых Кирила і Мефодія покровителями Харківсько-Запорізької дієцезії РКЦ.

"Наша молода дієцезія – місіонерська територія", постійно підкреслював тодішній єпископ цієї великої структури Католицької церкви на Сході України у розмові з вищими представниками церковної влади, відповідальними за її розвиток на сході України, з керівниками закордонних фондів, які матеріально допомагають церкві, провінціалами орденів, які направляють сюди працювати клір, зі священниками, які намагаються тут служити [2, с. 15].

Евангелізацію цього регіону здійснюють в основному орденські священники (з чернечих орденів), чоловічі й жіночі об'єднання, ордени, молитовні рухи. Серед них – Францисканський орден світських, рух назаретянських родин, Домашня церква, Леґіон Марії, Біблійне коло, харизматичні рухи у Святому Дусі.

Загалом на терені Харківсько-Запорізької дієцезії працюють 13 чоловічих і 15 жіночих орденів. Сестриоріоністки разом з отцями-місіонерами св. Вікентія де Поля опікуються дітьми вулиці і бездомними. Сестри-францисканки займаються літніми людьми, молоддю, опікуються школою-інтернатом. Черниці з В'єтнаму працюють з дітьми в'єтнамців, які мешкають в Україні. Місіонери-кларетники працюють в благодійній місії Caritas-SPES(у Бердянську). Всі сестри служать ще й

катехитками або органістками. У Покотилівці є кляузівий (закритий) монастир кармеліток босих, які "служать Богові і людям своєю молитвою".

І ще одна особливість евангелізаційно-місіонерської праці у Східній Україні. Парафіяльна мережа Римокатолицької церкви починає розвиватися тут з організації молитовних зібрань у когось із вірян на квартирі. Потім будується мала капличка, а пізніше – храм. Спочатку в терен йде невелика група орденських місіонерів, яка створює основу церкви – організовує молитовну групу, яка стає засновником майбутньої парафії. А вже будівництво костелів беруть на себе закордонні фонди (здебільшого німецькі та американські). Саме завдяки їм збудовано сучасні костели в Донецьку Запоріжжі, Конотопі, Кременчуку, Лубнах, Краматорську, Харкові та інших містах сходу і півдня України.

Єпископ Мар'ян Бучек вважав, що національність в Церкві повинна посісти друге місце після справи служіння людям. "Я маю нести Слово Боже українцям, полякам, росіянам. Але також і в'єтнамцям або африканцям, індійцям у Запоріжжі, Харкові, Донецьку, бо маємо в тих містах їхні чисельні спільноти".

Ця "інтернаціональна модель" розвитку Католицької церкви в Україні добре спрацьовує як на заході і в центрі, так і на сході й півдні України, притягаючи до римокатолицизму осіб різної національної належності, світоглядної та культурної орієнтації. Саме цього не вистачає Українській греко-католицькій церкві, яка непорушно стоїть на засадах українськості в своїй евангелізаційній, пастирській і культурній місії. На заході України це створює надзвичайно великі переваги для греко-католицизму. На сході й півдні України модель розвитку латинського католицизму еластичніша й ефективніша. Саме через це на цій великій території (11 областей сходу і півдня) Католицька церква латинського обряду посідає набагато більше парафій і стрімкіше розвивається, ніж Українська греко-католицька церква.

Разом з тим на теренах Великої України (сході й півдні) спостерігаються такі вияви толерантності, як солідарність й взаємодопомога римокатолицьких і греко-католицьких священнослужителів на парафіяльному рівні, як, наприклад, великопісні реколекції під проводом греко-католицького священника в римокатолицькому храмі або, навпаки, римокатолицького ксьондза в греко-католицькому храмі. До такого вияву єкуменізму в Україні дві гілки католицизму – латинського і східного – ще не скрізь доросли. А ось у південному Миколаєві греко-католики відправляють Служби Божі в римокатолицькому храмі, бо свого поки що не мають. Тут католики двох обрядів добре співпрацюють [3, с. 7].

Міжнаціональний і міжконфесійний мир, солідарність і співпраця – важливі чинники для утвердження монолітності Української держави і становлення громадянського суспільства. І церква в цій царині може багато зробити. Міжрелігійний і міжкультурний діалог – ось спільна платформа двох гілок католицизму – латинського і східного – в Україні. Ці дві гілки одного християнського католицького дерева можуть багато зробити для піднесення морально-етичного, культурного, суспільного авторитету християнства в Україні та слугувати добрим взірцем для інших християнських і нехристиянських конфесій, а також для всіх віруючих і невіруючих. А для цього потрібно, як наголошував Бенедикт XVI у своїй енцикліці "Caritas in veritate" – "Любов в істині", подолати, з одного боку, культурне "стулення", тобто культурну самоізоляцію, відрубність, в результаті чого втрачається глибоке значення культури інших народів, традиції різних етносів. А з другого боку, енцикліка застерігає від меркантилізації культурних обмінів, некритичного сприйняття культурно-

го еkleктизму, піддавання релятивізму, який не сприяє справжньому міжкультурному діалогу.

Бенедикт XVI вважав, що християнська релігія, а також інші релігії можуть зробити внесок у розвиток лише тоді, "коли Бог знаходить місце в суспільній сфері, з конкретним ставленням до культурного, суспільного, економічного, особливо політичного вимірів" [11, с. 26]. Тому "віруючі зобов'язані поєднувати свої зусилля з усіма людьми доброї волі іншого віровизнання і невіруючими, щоб цей світ дійсно відповідав Божому плану: жити як одна сім'я Сотворителя", вважав цей папа.

Актуальність таких рефлексій енцикліки "Милосердна любов в істині" ("Caritas in veritate") підтверджується необхідністю налагодження взаєморозуміння і навіть співпраці католиків латинського і східного обрядів – РКЦ і УГКЦ – в такому регіоні, як Волинська і Рівненська області. Особливістю цього регіону є те, що "Волинь, – стала ареною жорстокого, жадливого братовбивчого протистояння у 1943 році. Тоді брат підняв руку на брата, і саме тоді загинуло багато римокатоликів. Ті, що вціліли, виїхали за кордон, щоб вже ніколи не повернутися, – зазначив єпископ Луцької дієцезії Маркіян Трофім'як. – Тому вірних небагато – їх просто не може бути багато. Але вже чудом є те, що дієцезія, скалічена історичними подіями, відродилася та існує. Це живе свідчення міцності місцевої Церкви" [4 с. 14].

І тому зрозумілішими у світлі жадливої історичної пам'яті стають такі висловлювання цього католицького священнослужителя: "Наша Церква на цих теренах старається відіграти й миротворчу роль. Усі переконалися, що ми не є, як колись казали, polski Kosciół, а Католицька Церква – Вселенська Церква відкрита для всіх" [4, с. 14]. Саме тому, як вважав цей єпископ, до Луцької катедри приходять українська інтелігенція, яка високо цінує зрозумілість богослужінь, оскільки більшість латинських мес відправляється українською мовою, здійснюються переклади літургійних текстів українською мовою. Водночас у Луцьку Латинська церква відіграє культуротворчу роль, відроджуючи зацікавлення сакральною музикою та традицією її виконання.

Одним словом, для двох гілок католицизму в Україні є велика нива для спільної евангелізаційної, культурницької, миротворчої та харитативної праці у "милосердній любові в істині", не забуваючи при цьому своє сусідство з великим українським православ'ям, яке поки що розділене, але самою ходю розвитку незалежної і демократичної держави отримуватиме імпульси до інституалізації в об'єднаній Українській православної церкві, а до того повинно бути готовим налагоджувати співпрацю як між своїми гілками, так з Католицькими церквами.

Соціологічні виміри православно-католицьких відносин. У православно-католицьких відносинах у сучасній Україні немає будь-якого внутрішнього негативного підґрунтя для їх ускладнення, погіршення та навіть конфліктності. Нове покоління українців, в тому числі й віруючих православних та католиків, світоглядно сформувався в умовах конституційно гарантованої свободи совісті. У їхній свідомості вже закладені суб'єктивно інші виміри оцінювання релігії, в цілому толерантний погляд на міжконфесійні відносини. Всі релігії – різні, але вони – рівні перед законом, кожен має можливість сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної – такий погляд на віросповідний вибір і такий світоглядний стандарт, як засвідчують соціологічні дослідження, переважають у свідомості й конкретних суб'єктивних самовиявах громадян України [8].

У Західному регіоні більшість православних ставиться позитивно до греко-католицизму і римокатолицизму. Разом з тим, більшість католиків у цьому

регіоні (70%) позитивно ставиться до православ'я. Зокрема, вірні УПЦ Київського патріархату частіше, ніж вірні УПЦ Московського патріархату, висловлюють позитивне ставлення до цих двох конфесій католицизму і його сповідників (відповідно 38,1 і 29,6%). Про негативне ставлення до Римо-католицької церкви православні Західного регіону висловлюються дуже рідко (3% УПЦ Київського патріархату і 5,1% УПЦ Московського патріархату). Між двома католицькими конфесіями – УГКЦ і РКЦ – у Західному регіоні налагоджені толерантні відносини. Так, позитивне ставлення до римо-католицизму висловили 71,7% греко-католиків.

В інших регіонах виявлено таке ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму: позитивне (Центр – 34,4 і 31,3%; Схід – 20,7 і 18,7%; Південь – 21,3 і 20%); негативне (Центр – 3,2 і 4%; Схід – 4,7 і 5,5%; Південь – 1,6 і 3%); байдуже (Центр – 42,3 і 42%; Схід – 50,8 і 50,5%; Південь – 43 і 42%); над цим не задумувалися (Центр – 19,6 і 21,1%; Схід – 21 і 21,9%; Південь – 30,4 і 30,2%); не чули про такі релігії (Центр – 0,5 і 1,2%; Схід – 2,6 і 2,9%; Південь – 3,8 і 4,9%).

Про що свідчать такі показники ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму у зазначених регіонах? По-перше, рівень позитивного ставлення як до греко-католицизму, так і до римо-католицизму порівняно із Західним регіоном (де відповідно він становить 68 і 53,7%) істотно знижується у Центрі (майже на половину відсотків опитаних) і на Сході і Півдні (майже на 47 і 24%). По-друге, це свідчить як про відповідну географічну віддаленість респондентів соціологічного опитування у зазначених регіонах від місць найбільшого поширення цих двох католицьких конфесій на заході України, а також, що істотно і ймовірно, про засвоєні стереотипи ментального мислення, сформовані історично, які у наш час культивуються певними зарубіжними політичними і конфесійними чинниками у цих регіонах.

Проте соціологічні дослідження доводять, що не йдеться про ворожість до католицизму, оскільки рівень негативного ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму у всіх регіонах України майже однаковий і становить на Заході відповідно 3,4 і 3,1%, у Центрі – 3,2 і 4%, на Сході – 4,7 і 5,5%, Півдні – 1,6 і 3%. Отже, православно-католицькі відносини в сучасній Україні характеризуються високим рівнем толерантності, у них немає релігійного фанатизму та етноконфесійної ворожечі.

Разом з тим спонукають до глибших роздумів такі відповіді на запитання "Як ви ставитеся до греко-католицизму і римо-католицизму": "Мені байдуже"; "Над цим не задумувався". В опитаних, які вважають себе парафіянами УПЦ Московського патріархату, байдуже ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму зафіксовано відповідно у 37,2 і 38,5%. У парафіян УПЦ Київського патріархату – відповідно 38,5 і 41,4%. У регіональному вимірі кількість опитаних з байдужим ставленням до греко-католицизму і римо-католицизму дорівнює: Захід – 20,4 і 31,1%, Центр – 42,3 і 42%, Схід – 50,8 і 50,5%, Південь – 43 і 42%. Ці рівні байдужості у ставленні до обох конфесій католицизму виявлені майже в ідентичних вимірах серед парафіян УПЦ МП і УПЦ КП. Вони дещо відрізняються в регіонах: у Центрі і на Півдні ідентичні (в межах 42-43%), на Заході найнижчі (20-30%), а на Сході зафіксовані в половині опитаних.

Цю байдужість у різних вимірах можна прирівнювати (звичайно, не отожднюючи) з нейтральною позицією громадян України до цих католицьких конфесій. Найменший рівень байдужості на Заході – це вияв обізнаності з католицизмом, історично поширеним у цьому регіоні, чутливо відображеним у суспільній та індивідуальній свідомості багатьох поколінь. Високий рівень (до

50% опитаних) зафіксованої байдужості на Сході свідчить передусім про необізнаність такої частини респондентів з католицизмом. Про те, що Східний регіон був донедавна своєрідною *tabularasa*, тобто незайманою територією, яку лише сьогодні католицькі місіонери, здебільшого латинські чернечі ордени і об'єднаннями, активно освоюють з метою його евангелізації, йшлося в попередній частині цього дослідження. Відтак, ситуація в цьому регіоні, як, зрештою, і в Центрі й Півдні, де також фіксується велика кількість байдужих до католицизму (до 43%), не є загрозливою в контексті вияву нетолерантності чи ворожості. Скоріше це є наслідком утвореного після розпаду СРСР ідеологічного і світоглядного вакууму, поширеного після державного атеїзму релігійного індивідуалізму. Це характерно для вікових груп опитаних 18-30, 31-40 років.

Це, зрештою, якоюсь мірою асоціюється з іншою типовою відповіддю опитаних щодо їх ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму, а саме: "Не задумувався над цим". Таких серед віруючих УПЦ Московського патріархату 22,8 і віруючих УПЦ Київського патріархату – 14,2%. Серед опитаних у регіонах: на Заході – 7,5 і 10,5%; у Центрі – 19,6% і 21,1%; на Сході – 21 і 21,9%, Півдні – 30,5 і 30,2%. Про що це свідчить? Ці люди можуть жити чи працювати або лише інколи зустрічатися чи з греко-католиками або римо-католиками – своїми сусідами, співробітниками або випадковими знайомими, ставитися до них і оцінювати їх у загальнолюдських вимірах, але не конфесійних. Цей бік взаємовідносин їх не цікавить, вони над ним не задумуються. Це також може характеризувати їх як людей вихованих, шляхетних, толерантних.

Такий спосіб пояснення цієї ситуації підтверджується відповідями типу "нічого не чув про таку релігію", тобто про греко-католицизму і римо-католицизм. Опитаних з такою відповіддю виявилось на Заході (0,8 і 1,3%), у Центрі (0,5% і 1,2%), на Сході (2,6% і 2,9%), Півдні (3,8% і 4,9%).

Таким чином, відповіді, які характеризують опитаних за типовими позиціями їхнього ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму ("позитивно", "негативно", "мені байдуже", "над цим не задумувався"), відображають свідомість опитаних, які знають щось про католицизм цих двох обрядів, але їх ставлення до католицизму відзначається, з одного боку, чітко визначеною позицією (позитивною чи негативною), а з другого, – більш гнучким індивідуальним, не обтяженим конфесійним підходом, але все ж таки не негативним, а толерантним ставленням ("мені байдуже", "над цим не задумувався"). Отже, абсолютна більшість опитаних (крім тих, які категорично ідентифікувалися як негативно поставлених до католицизму – в регіональних межах це 2-5%) виявила своє толерантне ставлення до католицизму з різними ступенями його наповнення і вираження. Разом з тим православно-католицькі відносини у позитивному плані найадекватніше відображені у відповідях віруючих УПЦ МП і УПЦ КП щодо їх ставлення до греко-католицизму і римо-католицизму та аналогічних у відповідях католиків обох обрядів у їхньому ставленні до православних.

Треба визнати, що у Західному регіоні (найбільш конфліктному в минулому) УПЦ Московського патріархату має всі можливості для функціонування і задоволення релігійних потреб своїх парафіян (у Галицькому регіоні й Закарпатті налічується понад 700 громад цієї конфесії). У центрі України, зокрема в самому її серці – Києві, безперешкодно розвиваються конфесійні структури УГКЦ і Римо-католицької церкви. Отож, ці факти потрібно усвідомити, щоб належним чином оцінити іс-

торичні зміни за останні десятиріччя у міжконфесійних відносинах в Україні.

Відтак, "історична рана", завдана, з одного боку, Берестейською унією (1596 р.) православ'ю, а з другого, – насильницькою ліквідацією унії і насадженням російсько-го православ'я радянською владою (1946 р.), "загоїлася" у свідомості віруючих – і православних, і греко-католиків. На рівні вищої церковної ієрархії, парафіяльного духовенства, в цілому всіх віруючих (греко-католиків, римо-католиків і православних) установилися нормальні, толерантні міжконфесійні відносини. По суті, в Україні сформувалася паритетність православно-католицької мережі, що сприяє толерантності міжконфесійних відносин.

Важливим чинником толерантизації міжконфесійних відносин і становлення екуменічної атмосфери є Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, у складі якої успішно співпрацюють всі православні, католицькі, протестантські церкви, а також ісламські та іудейські конфесії. Дотримуючись принципу ротації, у цій Раді періодично головує представники всіх без винятку конфесій.

Самі церковні ієрархи надто високо оцінюють наявність в Україні такої міжконфесійної структури, незалежної від будь-яких державних втручань і зовнішніх світських впливів. Авторитет Всеукраїнської ради у налагодженні міжконфесійних відносин і вирішенні проблем, які виникають у цих відносинах, підтверджений десятирічним її існуванням. Якщо держава, зокрема її високі очільники, прислухатимуться до думок, рекомендацій, застережень Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій і підтримуватимуть з нею контакти, то Україна стане справжньою лабораторією міжконфесійної

толерантності й співпраці, взірцем для всієї Європи. З таким здобутком входження України до Об'єднаної Європи, її процес євроінтеграції буде пришвидшений й належним чином оцінений.

Список використаних джерел:

1. Католицький вісник. – К., 2009. – №18. – С. 17-19. 2. Католицький вісник. – К., 2009. – №20. – С. 14-16. 3. Католицький вісник. – К., 2009. – №8. – С. 6-7. 4. Католицький вісник. – К., 2009. – №14. – С. 13-15.
5. Лист Ради у справах Російської православної церкви при Раднаркомі Союзу РСР до М.С. Хрущова про план заходів щодо ліквідації Греко-католицької Церкви (20 квітня 1945 р.) // ЦДАГЛУ. – Ф.1 оп. 23, спр. 1638, арк. 97-100; Лист Голови Раднаркому УРСР М. С. Хрущова до секретаря ЦК ВКП (б) Й.В.Сталіна про заходи, спрямовані на розклад Греко-католицької церкви в Західній Україні (27 грудня 1945 р.) // РЦЗДДНІ. – ф.17, оп. 125, спр. 313, арк. 28-30. 6. Лист народного комісара державної безпеки УРСР Савченка до М.С. Хрущова про необхідність посилення впливу Російської православної Церкви в Україні (20 травня 1945 р.) // ЦДАГЛУ. – Ф.1 оп. 23, спр. 1639, с.1; Довідка Управління НКДБ Львівської області про підготовку заборони діяльності Греко-католицької церкви (листопад 1945 р.) // ДАГО. – Ф.П.3. – Оп. 1, спр. 230, арк. 28-32; Докладная записка Львовского обкома КП(б)У ЦК КП(б)У тов. Хрущеву Н. С. о проведенной работе по воссоединению греко-католической церкви с православной на территории Львовской области // ЦДАГЛУ. – Ф.1, оп. 23, спр. 1639, арк. 103-113. 7. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX-перша половина ХХ ст.) / Н.Г.Стоколос. – Рівне, 2003. – 479 с. 8. Інформаційно-аналітичний матеріал Центру Разумкова до Круглого столу на тему "Державно-церковні відносини в Україні: особливості й тенденції розвитку". – К., 8 лютого 2011 р. 9. Яроцький П.Л. Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. Підручник / П.Л.Яроцький. – К.: Кондор – Видавництво, 2013. – 439 с. 10. Яроцький П. Л.Римо-католицизм в Україні/П.Л.Яроцький // Україна релігійна.Стан релігійного життя в Україні. –К.,2008. – С. 242-243. 11. Encyklika "CaritasinVeritate"// L'OsservatoreRomano (wyd.pol.). – Roma, 2009. – №9. – S.15-54. 12. Upadki i wzloty Polaków Ukrainy // "Krynica". Kwartalnik mniejszości polskiej na Ukrainie. – 2009. – №65. – S. 2-72.

Надійшла до редколегії 17.04.2015

Яроцький П. Л.

ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В УКРАИНЕ И ПРОБЛЕМЫ ИХ ТОЛЕРАНТИЗАЦИИ

Наличие в историческом бытии Украины православия и католицизма латинского и восточного византийского обрядов рассматривается как особенность украинского христианства – его дуалистичность и амбивалентность. Осознание природы этого христианского наследия как ценностного духовного приобретения способствует толерантизации межконфессиональных отношений и их развитию за принципом взаимодополнения и взаимообогащения.

Ключевые слова: православие, римо-католицизм, уния, греко-католицизм, этнокультурные особенности, православно-католические отношения, толерантизация.

Iarotskyi P. L.

ORTHODOX-CATHOLIC RELATIONS IN UKRAINE AND PROBLEMS OF THEIR TOLERANCE

The presence in the historical Ukrainian existence Orthodox and Catholicism of Latin and Eastern Byzantine devotions attesting the main feature of Ukrainian Christianity – its dualism and ambivalence. Understanding the nature of the Christian heritage as a valuable spiritual heritage promote tolerant interfaith relations and their development on the principle of complementarity.

Keywords: Orthodoxy, Roman Catholicism, Union, GreekCatholicism, ethnocultural characteristics, Orthodox-Catholic relations, tolerance.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.32 : 756

Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц.

ОСОБЛИВОСТІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО СИНТЕЗУ ФІЛОСОФІЇ КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ З ТЕОЛОГІЄЮ У ХХ СТОЛІТТІ

Досліджується екзистенціальна теологія, як культурологічний синтез постекзистенціалістського мислення. Розкривається спроба відповідати на питання про те, чому класичний екзистенціалізм змінив форму свого існування, і чи можна інтерпретувати його досить своєрідне вторгнення до сфери сучасного гуманітарного знання, як виникнення нового постекзистенціалістського типу філософського мислення, і якщо так, то чим саме воно відрізняється від екзистенціалізму класичного. Встановлено, що сучасна екзистенціальна теологія, представлена сьогодні також не менш значущими, а часто і всесвітньо відомими релігійними мислителями. Увага акцентується на тому, що постекзистенціалістському варіанту екзистенціальної теології передувала практика модернізації богослов'я за допомогою екзистенціалістської методології представниками західноєвропейської діалектичної теології К.Барта, Е.Бруннера, Р.Бульмана, екзистенціального неомізізму Ж.Маритена, К.Ранера, екзистенційно-протестантськими неоортодоксами Р.Нибура, П.Тілліха. Доведено, що всі ці теологічні концепції були спрямовані на удосконалення християнства і його наближення до реалій сучасного життя.

Ключові слова: постекзистенціалістське мислення, екзистенціальна теологія, культурологічний синтез, філософія релігії, класичний екзистенціалізм.

Стаття присвячена проблемі оновлення сучасних знань про феномен виникнення, концептуалізації та функціонування екзистенціальної теології. Яким чином, цей феномен представлений в західноєвропейському та американському варіантах. Розглядається контекст постекзистенціалістського мислення, як системи новоутворених культурологічних синтезів, ідей філософії класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії і сучасними гуманітарними науками. Також описуються конкретні методологічні підходи до вивчення цього феномена у ХХ столітті.

Про екзистенціальну теологію вперше заговорили у зв'язку з творчістю і проповіданням видатного мислителя минулого сторіччя С.К'єркегора. Та не менш згадують завдяки роботами Дж.Маккуоррі, таких як "Екзистенціальна теологія: порівняння Гайдеґґера і Бульмана", "Релігійна думка ХХ століття", "Нові напрямки сучасної теології", "Роздуми про Всевишнього" та інші. Саме цей мислитель, на думку наших сучасників, і є найбільш впливовим представником християнського екзистенціалізму. Але сам Дж.Маккуоррі вважав, що його теологічні пошуки належать все ж таки до тієї лінії екзистенціальної трансформації теології, яка була розпочата С. К'єркегором і продовжена Р.Бульманом, М. Гайдеґґером.

Лінія суб'єктивно-ідеалістичного розуміння релігійної догматики протистоїть сьогодні, її об'єктивно-ідеалістичним інтерпретаціям, К.Браатена, І.Метца В. Пannenберга, і концепціям її екзистенційно-феноменологічного розуміння Вей-Шун-Фу, М.Уестпала і ін.

Знаковою фігурою в історії виникнення, становлення і розвитку екзистенціальної теології є П.Тілліх. Як теоретик екзистенціалізму, він обґрунтував ряд основних понять цієї філософії, зокрема, поняття "existence", описав розвиток його змісту в історії філософської думки, визначив специфіку формування його сенсу.

Крім С.К'єркегора, Дж.Маккуоррі і П.Тілліха до представників сучасної екзистенціальної теології дослідники відносять також Г.Слейта з його роботою "Час і його завершення: компаративна екзистенційна інтерпретація часу і есхатологія" і М.Уестпала з його роботою "Бог, вина і смерть. Екзистенційна феноменологія релігії". Попередниками же Дж.Маккуоррі, Г.Слейта, М. Уестпала і також вважають творців діалектичної теології К.Барта, Е.Бруннера, Р.Бульмана, Е.Турнейзена, представників екзистенціального неомізізму Ж. Маритена і К.Ранера та інших.

На сьогоднішній день дискусійною є форма існування самого феномена екзистенціальної теології. Наприклад, в Україні екзистенціальну теологію, в її сучасному вигляді досліджують в кордонах постекзистенціалістського мислення, сукупності таких же культурологічних

синтезів класичного екзистенціалізму не тільки з релігією, а й з антропологією, феноменологією, аксіологією, етикою, естетикою, діалектикою, а також найрізноманітнішими гуманітарними науками психологією, педагогікою, економікою, політологією та іншими.

Мета й дослідницьке завдання автора статті полягає у визначенні сутності екзистенціальної теології, як феномена постекзистенціалістського мислення.

Історично філософське мислення було невідокремлюваним і завжди базувалося на відповідних ціннісних вимірах. Філософія, як гуманітарна дисципліна, намагалася різноманітними способами створити аксіологію (теорію цінностей). Для вітчизняного наукового загалу є цікавішою практика інтерпретації, та переосмислення цінностей в різних концепціях постекзистенціалістського мислення. Сам термін постекзистенціалістське мислення не легко приживається в Україні, тому що багато хто, через свою необізнаність у сфері новітньої трансформації класично-екзистенціалістських ідей, просто заперечує доцільність його застосування. Та заперечує через те, що позначені цим терміном явища, загалом не вкладаються у їхні уявлення щодо сутності процесів розвитку сучасного філософського мислення. Термін постекзистенціалістське мислення інколи ототожнюють з терміном постекзистенціалізм, точніше плутають і ототожнюють ті явища, які такими термінами, на їхню думку, могли б бути позначені.

Відомий український дослідник в галузі історико-філософських досліджень екзистенціальної філософії, філософії класичного екзистенціалізму та постекзистенціалістського мислення К.Ю.Райда пропонує концепцію згідно з якою на зміну напрямку екзистенціалістській філософії приходить низка вже чинних "постекзистенціалістських культурологічних синтезів як екзистенціальна феноменологія, екзистенціальна антропологія, екзистенціальна соціологія, екзистенціальна психологія, психоаналіз та психотерапія, екзистенціальна політологія, екзистенціальна педагогіка, екзистенціальна теологія тощо викликані необхідністю вирішення проблем подальшого розвитку сучасного філософського та гуманітарного знання, збільшення його обсягу за рахунок специфічного (екзистенціально-феноменологічного) осягнення невідкладних раціоналістичним методикам сфер існування особи" [5, с. 8].

Дійсно, в реальності існує проблема обізнаності широкого філософського загалу з сутністю екзистенціалістсько-феноменологічної традиції, з тими змінами та інноваціями, що у цій традиції спостерігаються протягом останніх десятиліть. Що відбувається з класично-екзистенціалістськими та феноменологічними ідеями, дійсно існують різнополярні думки. Одні вважають, що

термін постекзистенціалізм, по аналогії, скажімо, з таким самим терміном, що позначав відомі зміни у структуралізмі, мається на увазі термін постструктуралізм, не варто вживати, оскільки сьогодні не існує реальних продовжувачів філософії класичного екзистенціалізму у його концептуальному вигляді. Адже у випадку новітнього розвитку класично-екзистенціалістських ідей ми замість концептуально завершених інновацій фіксуємо унікальні процеси імплантації екзистенціалістських кліше у найрізноманітніші галузі філософського знання та гуманітарні дисципліни, які, тим не менше, за своєю роллю у цьому знанні претендують не лише на визначення "пост" екзистенціалістських.

Серед вчених, які сприймають це явище, й виступають за доцільність вживання терміна постекзистенціалізм вважають, що він є частиною та окремим елементом сучасної парадигми постмодерну.

Вживаючи термін постекзистенціалістське мислення дослідники підкреслюють специфіку і унікальність процесів розвитку філософії класичного екзистенціалізму в сучасному світі. І саме цим терміном вони позначають сукупність різноманітних культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії та гуманітарного знання, які у численних працях їхніх створювачів дістали назви – екзистенціальної – феноменології, антропології, естетики, соціології, психології, політології, теології тощо. Сьогодні кожен з таких синтезів, які я вище перелічила, представлений щонайменше десятками імен відомих зарубіжних дослідників й вчених з усього світу.

Ці синтези за своєю сутністю є типовим прикладом сучасного модернізованого філософсько-гуманітарного мислення, яке функціонує у новому інваріанті абсолютно незвичному і відмінному від традиційно відомої його форми. Синтезуючи ідеї філософії класичного екзистенціалізму з гуманітарними дисциплінами, кожний з новостворених синтезів виконує і роль прикладної філософії – філософії політики, філософії психології, філософії теології тощо. У якості відповідного теоретичного, методологічного і світоглядного підґрунтя конкретної гуманітарної дисципліни ці синтези по-новому, інноваційно представляють і предмети дослідження відповідних гуманітарних дисциплін й сутність процесів реальності, досліджуваних ними.

В статті посилено представлена лише одна з багатьох екзистенціалізованих версій сучасного гуманітарного знання, а саме: екзистенціальна теологія, як феномен постекзистенціалістського мислення.

Сучасне суспільство, як і минуле століття, продовжує говорити про кризу класичних західних цінностей – прогресу, гуманізму, раціональності, свободи, про їхню перманентну переоцінку, та напружені пошуки нових орієнтирів існування. Ця криза стосується і християнської релігійної культури. Спробою її оновлення є своєрідне поєднання класичного екзистенціалізму і теології, у якому багато хто вбачає можливість створення нових релігійних ідеалів, та забезпечення адаптації християнства до реальності сучасного світу.

Не акцентуючи увагу на теоретичному дослідженні поняття "цінності", прихильники екзистенціалістського способу інтерпретації та розуміння світу в теології внесли значний внесок у його практичне, змістовне наповнення. "Створення екзистенціальної аксіології передбачає два пріоритетних напрямки: дослідження цінностей внутрішнього буття особистості, можливостей творчості, суб'єктивної інтерпретації цінностей і дослідження ціннісних підстав суспільного життя загалом, розвиток соціальної аксіології та аксіології історії. Принципової різниці між цими напрямками немає, оскільки їх об'єднує єдиний суб'єкт – особистість як феномен по відношенню до внутрішнього Я і як сутність по відношенню

до суспільства та історії в цілому" [2, с. 6]. Спочатку вони акцентували увагу на ситуації усвідомленого нігілізму, хаосу ціннісних пріоритетів, що сприяла не лише пошукам нової парадигми розуміння буття, а й враховувала внутрішній розлад і кризу духовного світу багатьох людей, позбавлених спочатку віри в ірраціональне, а потім і в раціональне сприйняття світу.

Екзистенціальної теології у її постекзистенціалістському варіанті передувала практика модернізації богослов'я за допомогою екзистенціалістської методології представниками екзистенціального протестантизму К.Барт, Е.Бруннер, Е.Турнейзен, екзистенціально-протестантської неортодоксії Р.Бультман, Р.Нібур, П.Тілліх, екзистенціального неотомізму Ж.Марітен, К.Ранер. Їх концепції відрізнялися одна від одної, як спроби розвитку тієї чи іншої релігійної доктрини, як намагання поліпшити саму філософію класичного екзистенціалізму й застосувати її у трансформації християнства з метою його наближення до реальності сучасності.

Прикладом в даному випадку може бути екзистенціально-філософська концепція Дж.Маккуоррі, автора широко відомих на Заході монографічних видань "Релігійна думка ХХ століття", "Принципи християнської теології", "Роздуми про Всевишнього", "Нові напрями сучасної теології" тощо. Саме Дж.Маккуоррі залучив гайдегґерівську філософську антропологію у християнську теологію і вважається найвпливовішим представником християнського екзистенціалізму. "Філософія сучасного екзистенціалізму стала своєрідною "оберненою формою", яка приховала глибинні, субстанційні перетворення філософської свідомості за інтерпретаціями релігійної, філософської спадщини" [3, с. 37]. Дж.Маккуоррі вважав себе належним до лінії екзистенціальної трансформації теології, яка була започаткована С. К'єркегора і продовжена Р. Бультманом, М.Гайдегґером.

Концепція Дж.Маккуоррі визначена як екзистенціально-герменевтична теологія, щодо екзистенціально-феноменологічних інтерпретацій теології, саме так її оцінив Р.Бультман у передмові до першого видання книги Дж.Маккуоррі "Екзистенціальна теологія: порівняння Гайдегґера та Бультмана". З появою цієї книги, мабуть, і почалося концептуальне оформлення екзистенціальної теології Дж.Маккуоррі, у якій автор намагався довести тотожність гайдегґерівської аналітики буття, та вчення Р.Бультмана "про людину без віри" в теології Нового Заповіту. Автентичне існування, у його гайдегґерівському розумінні абсолютно співвідноситься з бультманівськими ідеями щодо "істинно християнського життя". Дж.Маккуоррі підкреслював у передмові до видання цієї книги 1980 року, що процес деміфологізації, та екзистенціальної інтерпретації релігії був, хоча й не єдино можливим, але одним із найкращих шляхів у розв'язанні проблем відновлення інтелектуального впливу релігії на людину ХХ століття. Структуралістські інтерпретації міфологічних вимірів Нового Заповіту, надзвичайно цікаві самі по собі, були все-таки більш абстрактними і за силою виявлення смислу значно поступалися бультманівським і екзистенціальним.

У висвітленні інших різновидів прикладної філософії, наприклад, екзистенціальної психології у вітчизняній гуманітарній науці та історії філософії є певний прогрес, а екзистенціальна теологія у подібних її іпостасях і досі залишається у вітчизняному науковому інформаційному просторі темною плямою. Навіть у вітчизняних наукових релігієзнавчих працях історія взаємодії екзистенціалізму і теології залишається концептуально невизначеною.

Наприклад у "Академічному релігієзнавстві", згадується про екзистенційну герменевтику, репрезентовану працями Р.Бультмана, Г.Ебелінга, Е.Фукса, про специфічне тлумачення суб'єкта релігійної свідомості представни-

ками екзистенціальної феноменології, про екзистенціальний томізм, репрезентований Е.Жильсоном та Х. Марітемом, про значення праць М.Гайдеґґера, С.К'еркегора, Г.Марселя, К.Ясперса в діалектичній теології.

Класик екзистенціалізму та один з головних архітекторів нової богословської структури ХХ сторіччя П.Тілліх є загалом знаковою фігурою в історії розвитку взаємозв'язку між екзистенціалізмом релігійним та філософією релігії і теологією. Будучи екзистенціалістським теоретиком він обґрунтував низку центральних, головних понять екзистенціалістської філософії, зокрема, поняття "існування", описав розвиток його змісту в історії філософії, визначив специфіку формування його сенсу. "Екзистенціалізм перетворився для цього американського мислителя на вдале придбання християнської теології" [6, с. 160]. П.Тілліх був тим мислителем, який переніс у Новий Світ екзистенціалістську філософську традицію та започаткував одну з форм її нового існування на американському континенті. Саме у його працях і з'явився термін "класичний екзистенціалізм", яким відокремлювалася також і специфіка тілліхівського розуміння сутності цього різновиду мислення. Як володар надзвичайно глибокого, тонкого та проникливого розуміння, він відкрив для широкого загалу ті виміри класичного екзистенціалізму, які, як правило, завжди і скрізь від нього ретельно приховувалися. П.Тілліх, як найвідоміший протестантський теолог минулого сторіччя, який не тільки не оминав, але й щиросердно намагався висвітлити та вирішити аксіологічні проблеми. До синтезу ідей філософії класичного екзистенціалізму з теологією П.Тілліх вдався, маючи на меті, передусім, не тільки оновлення, осучаснення релігійної доктрини протестантизму, але і його наближення до вирішення за допомогою релігії кричущих проблем існування своїх сучасників.

Для видатного теолога свого часу С.К'еркегора екзистенціалізм був тим засобом мислення, де філософська істина і пошуки смислу життя могли існувати лише у їх не відокремленості від психоемоційного фону й індивідуального переживання етично-духовних вимірів їхньої вірогідності, правдивості, справедливості, добротності тощо. "Екзистенціалізм С.К'еркегора, що виникає внаслідок трансформації класичної філософської свідомості і набуває ознак "екзистенціального" через трансформацію категоріальної структури християнства, у сучасній екзистенціальній теології продовжує виконувати роль антипода класичному світогляду індивіда, релігійної догматиці, намагаючись пристосувати їх до сучасного існування людини" [3, с. 35].

У розумінні сутності екзистенціалізму М.О.Бердяєв займав подібну позицію, та у своїх працях розвинув і обґрунтував поняття екзистенціальної філософії на противагу розуміння екзистенціалізму, як екзистенційного мислення. "Однак в цілому М.О.Бердяєв уловив і правильно поставив проблему співвіднесення й співіснування екзистенційності та екзистенціальності у філософії класичного екзистенціалізму, він визначив ту межу, яка і розділяє екзистенційне та екзистенціальне у філософії" [4, с. 74].

Взаємодію неоднозначності культурних традицій християнства, та екзистенціалізму можна розглянути й на прикладі осучаснення релігійної свідомості, запропонованої в трансцендентальному неотомізмі видатного теолога і філософа минулого століття К.Ранера. Ним була здійснена спроба трансформувати традиційну католицьку доктрину відповідно до нових соціокультурних умов завдяки синтезу теологічних ідей з екзистенціалізмом. Щодо цього експерименту, і до цього часу точаться гострі дискусії між теологами, філософами та культурологами, які по-різному оцінюють його інновації.

У багатьох дискусіях жваво обговорюються проблеми різноманітного впливу екзистенціалізму на аксіологі-

чні погляди К.Ранера і в аспекті конституювання такого культурологічного синтезу постекзистенціалістського мислення, як екзистенціальна етика, та значення цих поглядів для трансформації ціннісних підвалин усєї християнської культури. Беручи до уваги специфіку розвитку та функціонування різноманітних культурологічних синтезів постекзистенціалістського мислення, так званий трансцендентальний томізм К.Ранера заклав підвалини постмодерної екзистенціальної теології, неоекзистенціалістської аксіології, неоекзистенціалістської антропології. "Свою "головну" назву "трансцендентального томізму" теологічно-філософська концепція К. Ранера дістала внаслідок спроби розробки німецьким мислителем надзвичайно модного у його час трансцендентального методу, який, за його визнанням, повинен був би слугувати теоретичним підґрунтям нового найвпливовішого варіанту християнської антропології" [6, с. 169-170]. Намагаючись розкрити християнські істини сучасної людини у якості таких, що відповідають її світорозумінню, співпадають з її світобаченням, потребами, інтересами, його думка, у якій вже йшлося не про мову схоластики, а про мову любові, надії, осілювала поміж теологічними, екзистенційними та антропологічними проблемами. Від того часу, як К.Ранер став розуміти основне завдання теології і стало осучаснення християнської релігії, та головне розкриття її зв'язку з історією, соціальними та психологічними аспектами, різноманітними культурними збільшеннями духовної наповненості релігійної віри. "Таке завдання визріло у нього внаслідок переконання у тому, що абсолютні цінності християнської релігії – трансцендентний Бог, вічність християнської норми, інституційні характеристики релігії – постійно спустошуються у сучасному світі, постають недіяльними у новітніх умовах" [6, с. 170].

З огляду на унікальний характер розвитку екзистенціалістських ідей, які віднаходимо й у культурологічних синтезах класичного екзистенціалізму з релігією, дослідники намагаються виявити і проаналізувати характер, та сутність такого синтезу у напрямку від релігійного екзистенціалізму до екзистенціальної теології, від традиційної теології до екзистенціалізму, і навпаки. Змістовно співпадаючи, моменти філософії екзистенціалізму й неотомізму є результатом не випадкової конвергенції та взаємодії, яка має складний і неоднозначний характер. Всупереч екзистенціалізму, в неотомізмі розум не заперечується за допомогою протиставлення йому ірраціональної першопричини, а доповнюється за допомогою першопричини позараціональної, за допомогою віри. Філософія екзистенціалізму справила чималий вплив на християнську теологію, зокрема, і теологію католицьку, що концептуально оформилось в екзистенціальному неотомізмі.

З розумінням і збереженням позитивів суб'єктивного підходу, збереженням живої, екзистенціальної суб'єктивності впливають можливості збереження й інших надзвичайно важливих функціональних особливостей філософського мислення. Зокрема, його наближеності до реальних сутнісних проблем існування кожної людської істоти. Наближеності не у абстрактних логіко-теоретичних вимірах категоріальних філософських систем, а у абсолютно зрозумілих кожному вимірах свободи, добра, любові, справедливості тощо. Коли традиційні, і навіть вибудовані логічно – теоретично, різноманітні моделі філософії та гуманітарної науки з різних причин не завжди представляли розуміння, та інтерпретації смислу екзистенції у адекватних і близьких для кожної конкретної людини термінах, то представники та творці постекзистенціалістських синтезів демонструють індивіду правду й достеменність його повсякденного існування, навіть усупереч теоретичним вимогам функціонування філософських знань.

Список використаних джерел:

1. Колодний А. Академічне релігієзнавство : [підручник] / Анатолій Колодний. – Київ: Світ Знань, 2000. – 862 с. 2. Баева Л. В. Ціннісні підстави індивідуального буття: Досвід екзистенціальної аксіології : [монографія] / Баева Л. В. – М.: Прометей, 2003. – 240 с. 3. Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення : [монографія] / Костянтин Юрійович Райда. – К.: Український центр духовної культури, 1998. – 216 с. 4. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи: [монографія] / Костянтин Юрійович Райда.

– К.: ПАРАПАН, 2009. – 328 с. 5. Райда К. Ю. Постекзистенціалістські тенденції в сучасній зарубіжній філософії та гуманітарних науках (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра. філос. наук: спец. 09.00.05 "Історія філософії" / К. Ю. Райда. – Київ, 1999. – 30 с. 6. Теоретичні проблеми сучасної етики : навчальний посібник / [Срмоленко А. М., Смельяненко Г. Д., Кисельов М. М. та ін.]. – Полтава: ГНПУ імені В. Г. Корженка, 2012. – 232 с.

Надійшла до редколегії 07.11.2014

Емельяненко А. Д.

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА ФИЛОСОФИИ КЛАССИЧЕСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА С ТЕОЛОГИЕЙ В XX ВЕКЕ

Исследуется экзистенциальная теология, как культурологический синтез постэкзистенциалистского мышления. Раскрывается попытка ответить на вопрос о том, почему классический экзистенциализм изменил форму своего существования, и можно ли интерпретировать это его довольно своеобразное вторжение в сферу современного гуманитарного знания как возникновение нового постэкзистенциалистского типа философского мышления, и если да, то чем именно оно отличается от экзистенциализма классического. Установлено, что современная экзистенциальная теология представлена сегодня также не менее значимыми, а зачастую и всемирно известными религиозными мыслителями. Внимание акцентируется на том, что постэкзистенциалистскому варианту экзистенциальной теологии предшествовала практика модернизации богословия с помощью экзистенциалистской методологии представителями западноевропейской диалектической теологии К.Барта, Э.Бруннера, Р.Бультмана, экзистенциального неомизма Ж.Маритена, К.Ранера, экзистенциально-протестантской неоортодоксии Р.Нибура, П.Тиллиха. Доказано, что все эти теологические концепции были направлены на усовершенствование христианства и его приближение к реалиям современной жизни.

Ключевые слова: постэкзистенциалистское мышление, экзистенциальная теология, культурологический синтез, философия религии, классический экзистенциализм.

Emelianenko A. D.

FEATURES OF CULTURAL SYNTHESIS OF CLASSICAL PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM AND THEOLOGY IN THE TWENTIETH CENTURY

We investigate the existential theology as cultural studies synthesis postexistentialist thinking. Discloses an attempt to answer the question of why the classic existentialism changed the form of its existence, and whether it is possible to interpret it is rather peculiar invasion in the sphere of modern humanities as the emergence of a new type post existential philosophical thinking, and if so, what exactly does it differ from existentialist classic. It has been established that modern existential theology, presented today as no less significant and often world-renowned religious thinkers. Focuses on the fact that post existential embodiment of existential theology preceded practice of modernization theology using existentialist methodology representatives of Western European dialectical theology K.Barth, E.Brunner, R.Bultmann, existential neo-Thomism J.Maritain, K.Rahner, existentially-Protestant neo-orthodoxy R.Niebuhr, P.Tillich. We prove that all these theological concepts were aimed at improving the Christianity and its approach to the realities of modern life.

Key words: postexistential thinking, existential theology, cultural synthesis, the philosophy of religion, classic existentialism.

УДК 130.2:001.891.7:7.01

І. М. Зеленчук, канд. фіз.-мат. наук, старш. наук. співроб.,
Я. І. Зеленчук, канд. іст. наук, старш. наук. співроб.

ВАСИЛЬ ГРИМАЛЮК І ВАСИЛЬ МАРТИЩУК – ВИДАТНІ НАРОДНІ МИТЦІ ГУЦУЛЬЩИНИ: УКРАЇНОЗНАВЧО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ СТУДІЇ

В статті викладено результати українознавчих експедиційних досліджень творчої співпраці видатного гуцульського музиканта Василя Івановича Грималюка і талановитого скрипкового майстра Василя Михайловича Мартищука на Івано-Франківщині. Визначені методологічні засади гуманітарного дослідження, підстави методології міждисциплінарних студій. Встановлено, що автентичні народні надбання Гуцульщини належать до скарбниці світової культури.

Ключові слова: Гуцульщина, митець, Василь Грималюк, Василь Мартищук, методологія, міждисциплінарні дослідження, культура.

Самобутня етнокультура Гуцульського регіону Українських Карпат є органічною складовою частиною української національної культури. Тому комплексне українознавче дослідження кращих надбань народної культури гуцулів та життя й творчої діяльності видатних творців етнокультурної спадщини Гуцульщини є актуальним науковим завданням. Актуальність зазначеного дослідження також визначається низкою методологічних вимог. Не є відкриттям, що у сучасних гуманітарних дослідженнях в сучасній Україні переважаючого ознакою є надмірне оперття на сучасні теоретичні джерела. Попри те, що вони можуть стосуватися тих царин, які безумовно передбачають накопичення і первинне упорядкування емпіричного матеріалу. Власне, сама проблема наукового вирішення емпіричного матеріалу в гуманітарній науці і наразі залишається актуальною у світовій гуманітарній методологічній думці. Цією обставиною запропоноване дослідження підноситься до проблематики філософії і методології науки, зокрема проблематики гуманітарних наук.

Окрім проблеми встановлення фактів гуманітарного дослідження стаття містить і опис застосування методів міждисциплінарних досліджень. Оскільки набуття наукового результату зосереджує використання як дієво-експериментальних заходів, так і історично-розшукових.

Таким чином, результати встановлюються у багатомірній методологічній призмі. Одним з таких позитивних результатів є той, який встановлює, що автентичні культурно-філософські прояви спільноти Гуцульського краю у власних кращих зразках спіраються на технологічні і культурні стандарти, прийняті і поширені у європейському співтоваристві. А встановлення факту світового визнання авторського доробку є, водночас, і визнанням видатного внеску українських мистців у скарбницю світової культури.

В даній роботі ми наводимо результати експедиційних українознавчих досліджень творчої співпраці видатних митців Гуцульщини: Василя Грималюка і Василя Мартищука. Внаслідок багаторічної творчої співпраці цих двох талановитих майстрів нашого краю було створено удосконалену модель традиційної гуцульської скрипки, що одержала народну назву: "Гуцульська скрипка Мартищука", і належить до кращих зразків культурної спадщини Гуцульщини і України.

Теоретичною основою українознавчих досліджень, які проводяться колективом Відділення "Філія Гуцульщина" НДІУ в Гуцульському регіоні Українських Карпат, починаючи з 1993 року, є українознавчі роботи вчених НДІ українознавства МОН України. На основі даних теоретичних українознавчих робіт ми розробили науко-

ву "Концепцію експедиційного українознавства" й практично використовуємо її при проведенні експедиційних українознавчих досліджень Гуцульщини [3].

Для проведення об'єктивного українознавчого дослідження Гуцульщини потрібно доповнити існуючу джерельну базу краю сучасними експедиційними матеріалами. Про важливість збору емпіричних матеріалів наголошується в українознавчій монографії Т. Кононенка "Божественна симфонія Григорія Сковороди: Українознавчі виміри філософської спадщини". В цій роботі коротко сформульована сутність сучасного емпіричного підходу до українознавчих студій: "Феномен "Україна" дається у сув'язі вражень інтелектуального, морально-нісн-звичаєвого, почуттєвого та осязанного характеру, що і складає джерельну чи емпіричну основу українознавчого дослідження. Спроможності українознавчого сприйняття України людиною є наслідком етнозосередженої освіченості та культурності" [5, с. 22]. Саме на основі безпосередніх живих вражень дослідників від експедиційних зустрічей із талановитими митцями Гуцульщини та цифрової фіксації документальних аудіо-записів, відеозаписів й фотографій (зроблених під час проведених зустрічей із ними) ми створюємо доповнену джерельну базу українознавчо-культурологічних досліджень цього самобутнього регіону України.

Відомо, що одним із видатних творців автентичного музичного мистецтва Гуцульщини був народний музикант Василь Іванович Грималюк (1920-1998), що відомий у цьому гірському краю під місцевою назвою – Могур [1]. Пан Василь Грималюк мав абсолютний музичний слух, був знаменитим скрипалем-віртуозом та автором низки автентичних гуцульських мелодій. На вшанування пам'яті цього видатного митця Гуцульщини на Верховинщині, починаючи з 2007 року, проведено чотири регіональні Фестивали автентичної гуцульської музики імені Василя Грималюка (Могура). В даній статті ми, на основі літературних джерел й одержаних експедиційних матеріалів, досліджуємо життєвий і творчий шлях Василя Грималюка (Могура) та його плідну співпрацю із талановитим скрипковим майстром Василем Мартищуком (Дупачуковим).

Цієї весни, 10 березня 2015 року, Гуцульщина відзначила 95-річний ювілей В. Грималюка (Могура). Знаменитий гуцульський музикант В. Грималюк (Могур) народився 10 березня 1920 року в селі Зелене на Верховинщині. Його батьками були корінні жителі Зеленого: Іван Грималюк (Кидичуків) і Івдоня Зеленчук (Ілинчукова). Все своє життя видатний народний митець проживав і творив прекрасну гуцульську музику на рідному Прикарпатті: Зеленому, Верховині, Кривобородах і Ковалівці. Починаючи з 1945 року, більше 50-ти років, В. Грималюк (Могур) майстерно виконував гуцульські мелодії на скрипці на поважних республіканських і всесоюзних музичних конкурсах, фестивалях та численних гуцульських весіллях, храмових святах, хрестинах, іменинах, входи́нах і толоках у місцевих жителів Гуцульщини й залишив прекрасні спогади про свою музику в народній пам'яті краю [4].

На початку становлення незалежної України, весною 1990 року, цьому видатному гуцульському митцю виповнилось 70 років. На жаль, в той складний перехідний історичний період, пану В. Грималюку (Могуру) не було присвоєно почесне звання Заслуженого майстра народної творчості України. За півстоліття творчої діяльності Могур створив цілий ряд автентичних музичних творів та заслужив велику народну любов і шану на всій Гуцульщині. На запрошення видатного кінорежисера Сергія Параджанова, гуцульська музична капела Могура, 1964 року, брала участь в озвученні кінофільму "Тіні забутих предків" у Київській кіностудії ім. Олександра Довженка. Найвище світове визнання прийшло до Могура 1971 року, коли він, у віці 50 років, виконав авторський

музичний твір "Ранок на полонині" і одержав блискучу перемогу на "Міжнародному музичному конгресі" в Москві.

За дослідженням професора Ігоря Мацієвського: "Саме в мистецтві гри на скрипці виявився творчий геній найвидатніших художніх індивідуальностей, класиків гуцульської музики Івана Курилюка (Гавиця), Василя Грималюка (Могура) та Спиридона Прилипчана" [6, с. 67].

Ще з-за життя Могура називали "гуцульським Паганіні", про його музичний дар складали народні легенди, а це є найвищим народним визнанням талановитої особистості за її майстерність, а не за чин. Значний період свого життя він проживав і творив музичне мистецтво у селі Ковалівка на Коломийщині. Могур відійшов у вічність зимою, 3 лютого 1998 року, і був похоронений в цьому славному гуцульському селі.

Варто відзначити, що видатний народний митець і філософ В. Грималюк (Могур) ввійшов у історію етномузичного мистецтва Гуцульщини і України не тільки як знаменитий народний музикант, але і як мудрий порадник талановитих народних майстрів саморобних гуцульських скрипок, цимбалів і флюяра та найкращий випробувач новостворених музичних інструментів. Тому далі ми провели експедиційне дослідження винаходу талановитим скрипковим майстром В. Мартищуком, спільно із видатним скрипалем В. Грималюком, сучасної моделі автентичної гуцульської скрипки, яку в народі називають "Гуцульська скрипка Мартищука".

В монографії Ігоря Мацієвського "Музичні інструменти гуцулів" підкреслюється, що в Гуцульському регіоні України нараховується біля 200 видів і різновидностей музичних інструментів, що є справжнім феноменом матеріальної і духовної культури гуцулів. Автором зроблено висновок про збереження на Гуцульщині традиції виготовлення саморобних скрипок: "На Гуцульщині ще й досі активно зберігаються власні традиції виготовлення скрипки, і вправний весільний музикант-професіонал користується виключно музичними інструментами місцевих майстрів, він ніколи не гратиме на фабричних" [6, с. 60].

Загальновідомо, що до основних народних музичних інструментів Гуцульщини відносяться: скрипка, цимбали, ліра, трембіта, сопілка, флюяра і телінка. Названі гуцульські народні музичні інструменти виготовляються із смерекової і яворової деревини. Унікальний досвід створення саморобних музичних інструментів ще зберігся у окремих населених пунктах Галицької, Буковинської і Закарпатської Гуцульщини. На жаль, з кожним роком, число досвідчених майстрів, які виготовляють народні музичні інструменти зменшується, а їх цінний досвід не завжди передається обдарованим учням. На нашу думку, кожен сучасний народний майстер, який в наші дні самостійно виготовляє музичні інструменти, повинен бути відомий на всю Гуцульщину і Україну.

Про традиційні музичні інструменти Гуцульщини та унікальні технології їх виготовлення можна довідатись із відомих наукових монографій, які написали Володимир Шухевич, Гнат Хоткевич, Роман Герасимчук, Ігор Мацієвський та інші українські мистецтвознавці [9; 8; 2; 6].

За нашими експедиційними українознавчими дослідженнями автентичного гуцульського музичного етномистецтва, на сьогоднішній день на Гуцульщині живуть і творять ряд талановитих народних майстрів музичних інструментів.

Зокрема, в згаданому нами, гуцульському селі Ковалівка на Івано-Франківщині, живе і творить талановитий народний майстер класичних і гуцульських скрипок Василь Мартищук, що був близьким другом і учнем В. Грималюка (Могура).

Добра слава про майстерність видатних народних митців Гуцульщини В. Грималюка (Могура) і В. Мартищука відома в Україні та дійшла до Канади, Росії, Німеччини, Італії, Польщі й інших країн Європи.

Народний митець Василь Михайлович Мартищук, народився 1943 року в селі Снідавка, Косівського району. Витоки майстерності В. Мартищука полягають в тому, що він у третьому поколінні є скрипковим майстром. Його дідусь, Микола Медвідчук (Дупачук), уродженець села Річка на Косівщині, мав справжню скрипку Антоніо Страдіварі й був відомим народним майстром із виготовлення гуцульських скрипок, а тато – Михайло Мартищук, ремонтував гуцульські скрипки і був добрим столяром. Тому можна сказати, що майстерність із виготовлення скрипок В. Мартищуку передалась по спадковості.

Важливим періодом в творчій діяльності скрипкового майстра В. Мартищука була праця протягом 13-ти років на Московській експериментальній скрипковій фабриці із виготовлення класичних скрипок. Згідно творчого плану, кожного року митець виготовляв і захищав перед художньою радою три "робочі" і одну "виставкову" скрипки.

Талановитий митець багато років співпрацював над створенням власної моделі автентичної гуцульської скрипки із видатним гуцульським музикантом В. Грималюком (Могуром). На сьогоднішній день В. Мартищук визнаний одним із найкращих майстрів із виготовлення скрипок в Україні.

Найбільшою своєю перемогою скрипковий майстер В. Мартищук вважає Почесний диплом імені Антоніо Страдіварі, який він одержав на "Міжнародній виставці-конкурсі класичних скрипок", що проходила 1988 року у м. Кремона в Італії. Таким чином, талановитий митець з України, у віці 45 років, одержав заслужене визнання своєї майстерності на світовому рівні.

Пан В. Мартищук є неперевершеним у своїй майстерності із виготовлення автентичних гуцульських скрипок, котрі відомі під народною назвою – "Гуцульська скрипка Мартищука", а самого майстра мистецтвознавці називають "гуцульським Страдіварі". Варто додати, що його брат – пан Микола Мартищук живе у селі Снідавка і виготовляє добротні гуцульські цимбали. На нашу думку, найкращі народні гуцульські музичні твори і авторські технології виробництва народних музичних інструментів становлять безперечну національну цінність для Гуцульщини і всієї України.

За кілька десятків років творчої співпраці видатного музиканта Могура і скрипкового майстра В. Мартищука було створено досконалу "Гуцульську скрипку Мартищука" із найкращим звучанням гуцульських мелодій і прекрасним зовнішнім виглядом. Для винаходу такої досконалої скрипки майстрові справді потрібно мати "світлу голову, чутливе серце і золоті руки".

Зараз майстер живе і творить свої прекрасні скрипки в селі Ковалівка, Коломийського району. На даний час В. Мартищук майстерно виготовляє два види скрипок: "Гуцульські скрипки Мартищука" із місцевої карпатської деревини смереки і явора та класичні скрипки, моделі Антоніо Страдіварі.

За дослідженнями відомого етномузиколога Ігоря Мацієвського, славетна династія скрипкових майстрів Медвідчуків (Дупачукових) із села Снідавка на Косівщині, здавна робила досконалі гуцульські скрипки для відомих народних музикантів Гуцульщини: Івана Курилюка (Гавиця), Василя Грималюка (Могура), Андрія Семеняка (Юрчака), Семена Минайлюка (Шкала), Дмитра Мельничука (Гриценяка), Миколи Кошелюка (Малера), Миколи Готича (Коця) та багато інших музикантів [6].

Цінність винаходу "Гуцульської скрипки Мартищука" полягає в тому, що В. Мартищук разом із своїм учителем музики В. Грималюком (Могуром), суттєво удосконалили традиційну модель гуцульської народної скрипки, яка найкраще підходить для виконання саме гуцульських народних мелодій. Для того, щоб підняти на якісно вищий рівень майстерності із виготовлення авте-

нтичних гуцульських скрипок, В. Мартищук навчився виконувати на скрипці гуцульські мелодії у В. Грималюка (Могура), а потім "за науку" подарував своєму славному вчителю кращу скрипку власної роботи.

Таким чином, багаторічна творча співпраця В. Мартищука, як талановитого скрипкового майстра, і В. Грималюка (Могура), як неперевершеного народного скрипала, мудрого музичного консультанта і випробувача новостворених скрипок, дала можливість за багато років творчих удосконалень створити якісно нову модель "Гуцульської скрипки Мартищука", що користується великим попитом в сучасних народних скрипалів Гуцульщини.

Творча лабораторія майстра В. Мартищука, його авторська технологія із виготовлення класичних і гуцульських народних скрипок, у створенні якої брав участь В. Грималюк (Могур), є неоціненним національним надбанням України. Сам В. Мартищук так висловився про свою співпрацю із В. Грималюком: "Я пішов до Могура на науку, аби досягти майстрового звучання своїх скрипок".

На нашу думку, В. Мартищук давно заслужив на те, щоб одержати почесне звання "Заслужений майстер народної творчості України". А ідея організації в Ковалівці "Майстер-класу Василя Мартищука із виготовлення класичних та гуцульських скрипок", варта на особливу увагу з боку сучасних майстрів народних музичних інструментів та мистецтвознавців України.

На завершення варто відзначити, що за багато століть на Верховинщині, як етнографічному центрі Гуцульщини, створилась і діяла самотутня "Гуцульська народна консерваторія", фундаторами якої були найкращі музиканти цього краю. В цьому контексті варто згадати відомі слова Могура про музику: "Музика допомагає людям жити, робить їх кращими" й не забувати про гідне вшанування великих творчих заслуг, збереження пам'яті цих видатних музичних митців України.

Українознавче дослідження творчої співпраці В. Грималюка (Могура) і В. Мартищука ми виконували на основі відомих літературних джерел та експедиційних матеріалів, зібраних під час проведення багатократних українознавчих експедицій на тему: "Українознавче дослідження автентичного етномистецтва Гуцульщини". Під час даних експедицій було знято документальні відеофільми: "Могурова музика" і "Гуцульська скрипка Мартищука" та розроблено проект створення в с. Зелене на Верховинщині "Музично-меморіального музею Василя Грималюка (Могура)". В експедиційній групі Відділення "Філія Гуцульщина" НДІ українознавства, в різні часи, крім авторів даної статті, брали активну участь місцеві жителі цього краю, які цікавляться автентичним гуцульським мистецтвом: Іван Мицканюк, Галина Черкалюк, Катерина Зеленчук, Іван Сліпенчук, Марія Кавацюк, Іван Шатрук, Василь Рибчук та багато інших. Всім їм ми виражаємо щирі вдячність за різносторонню допомогу та плідну співпрацю.

Список використаних джерел:

1. Верховинщина: Загальні описи та історичні нариси про населені пункти Верховинського району / Упорядник Іван Зеленчук. – Верховина: Гуцульщина, 2004. – 331 с.
2. Герасимчук Р. В. Народні танці українців Карпат. Книга 1. Гуцульські танці / Науковий редактор Роман Кирчів. – Інститут народознавства НАН України, 2008. – 608 с.: нот. іл. 3. Зеленчук І. М., Зеленчук Я. І. Концепція експедиційного українознавства // Українознавство. – 2011. – № 2. – С. 228-234. 4. Зеленчук І. М. Феномен Могура // Гуцульський календар. – 2008. – Випуск 13. – С. 92-93.
5. Кононенко Т. Божественна симфонія Григорія Сковороди: Українознавчі виміри філософської спадщини. – Тернопіль: Джура, 2010. – 328 с.
6. Мацієвський І. В. Музичні інструменти гуцулів / Ігор Мацієвський. – Вінниця: Нова Книга, 2012. – 464 с.
7. Украинские Карпаты. Культура / Болтарович З. Е., Голубец О. М., Гошко Ю. Г. и др. – Киев: Наук. думка, 1989. – 200 с.
8. Хоткевич Г. М. Музичні інструменти українського народу. Репринтне видання підготував до друку Петро Черемський. Відповідальний за випуск Анатолій Перерва. – Харків: Інформаційно-видавнича компанія "Балаклійщина", 2002. – 288 с.: іл. 9. Шухевич В. О. Гуцульщина. Третя частина. Друге видання. – Верховина: Журнал "Гуцульщина", 1999. – 272 с.

Зеленчук І. М., Зеленчук Я. І.

ВАСИЛИЙ ГРИМАЛЮК И ВАСИЛИЙ МАРТИШУК – ВЫДАЮЩИЕСЯ НАРОДНЫЕ МАСТЕРА ГУЦУЛЬЩИНЫ: УКРАИНОВЕДЧЕСКИ-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ СТУДИИ

В статье изложены результаты украиноведческих экспедиционных исследований творческого сотрудничества известного гуцульского музыканта Василия Ивановича Грималюка и талантливого скрипичного мастера Василия Михайловича Мартишука на Ивано-Франковщине. Обоснованы методологические основания гуманитарных исследований, принципы методологии междисциплинарных студий. Определено, что аутентичные народные образцы культуры Гуцульщины принадлежат к достояниям мировой культуры.

Ключевые слова: Гуцульщина, мастер, Василий Грималюк, Василий Мартишук, методология, междисциплинарные исследования, культура.

Zelenchuk I. M., Zelenchuk J. I.

BASIL GRIMALYUK AND BASIL MARTISCHUK – OUTSTANDING CRAFTSMEN OF HUTSULSHCHYNA: UKRAINIAN-CULTURAL STUDIO

This article contains results of Ukrainian expeditional research about creative collaboration between famous huculian musician Vasyli' Ivanovych Grymaliuk and talented violin master Vasyli' Myhailovych Martyshchuk on the territory of Ivano-Frankivsk' oblast'. Defined methodological principles of humanitarian research, methodology reasons of interdisciplinary studies. Found that authentic Hutsul folk heritage belong to the world culture.

Key words: Huculshchyna, artists, Vasyli' Grymaliuk, Vasyli' Martyshchuk, methodology, interdisciplinary research, culture.

УДК 001.8:930.1"18/19"

Т. П. Кононенко, д-р філос. наук, доц.

ТИПОЛОГІЯ ІСТОРІОГРАФІЇ УКРАЇНОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ (XIX – ПОЧАТОК XX СТ.)

Встановлюються типи провідних досліджень з історіографії українознавства як науки та навчальної дисципліни. На прикладі вагомий досліджень означаються складові історіографічних досліджень від появи до початку ХХст. Встановлено існування чотирьох типів історіографії українознавства.

Ключові слова: українознавство, історіографія, методологія, парадигма, науковий центр, освітній заклад.

Розпочинаючи виклад історіографії становлення наукових засад українознавства як необхідного складника наукового дослідження варто наголосити на тій обставині, яка тривалий час визначала методологічне тло гуманітарної сфери. Ця обставина сформувалася під потужним впливом принципу історизму, який був впроваджений у філософію як один із основоположних принципів філософської методології мислителів і діячів німецької класичної філософії ХІХ ст., зокрема у філософських та історико-філософських працях Г. Гегеля [5, с.33].

Його чинність розповсюджувалася на стиль філософського викладу предмета дослідження. Передбачалося, що предмет дослідження має обов'язково висвітлюватися через унаочнення власної історії. Проте цим мистецтвом філософування володіли лише одиниці. Виклад змісту через власну історію поступово перетворився на механічну послідовність певних частин. Як правило, до самого змісту предмета дослідження додавався вагомий додаток у вигляді еkleктично поєднаних свідчень, які мали безпосереднє чи опосередковане відношення до самого предмета. Відтак, часом, предмет дослідження розчинявся у значній кількості несистематизованого матеріалу.

Саме з цієї причини виклад історіографії наукових засад українознавства має бути спрямований на з'ясування наукометричних властивостей сучасного стану розвитку українознавства як науки. З огляду на це, виклад історіографії становлення наукових засад українознавства передбачає не включення всього відомого фактографічного матеріалу з українознавства, починаючи від самих витоків, а опертя на спеціалізовані праці з українознавства, в яких уже теоретично узагальнюються певна кількість фактів чи історичних напрямків розвитку. Важливо й те, щоб ці теоретичні праці були виконані науковцями, які належать до тієї чи іншої українознавчої наукової спільноти.

Можливо вирізнити три типи організації викладу історіографії українознавчих досліджень. По-перше, традиційний для нашої науки хронологічний тип, який є реалізацією згаданого принципу історизму. Цей тип має всі переваги, але й недоліки "гегельянського" ставлення до історії як філософської думки, так і в ширшому значенні – буття. Одним з зявливих недоліків такої концеп-

ції є мимовільне замовчування значної кількості інтелектуальної спадщини, яка нівелюється в процесі кількісно-якісних узагальнень.

Другий тип організації викладу історіографії має яскраво виражений персоналістичний характер. Цей тип досліджень у головному зосереджується на зацікавленні та можливої здобутої фактографічної бази засновника історіографічної концепції. Перевагами цього типу досліджень є досить щільна прив'язка до предмета дослідження автора. Саме дослідницьке зацікавлення автора формує принципи відбору наукового матеріалу. Цим пояснюється наявність чи відсутність певного "українознавчого" матеріалу. Таким чином, набуває власного значення аналітична, систематична та узагальнююча функція методології дослідження.

Третій тип укладання історіографії передбачає, що автор до списку первинних пам'яток українознавства додає і список праць, де здійснені теоретичні узагальнення історичного матеріалу того чи іншого періоду. Тобто до загальної українознавчої спадщини зараховуються і праці власне історіографічного характеру. Ці праці, як правило, створювалися на рубежі історичних періодів розвитку українознавства. Вони ж часом, ставали і виявом цього рубежу. Тобто, коли накопичувався новий дослідницький українознавчий матеріал у достатній кількості – цим формувалася підстава і методологічна вимога до появи праць, в яких не лише опосувалися факти, але й здійснювалося їх узагальнення.

Цей тип укладання історіографії вже є проявом не синтетичних, як у першому випадку, а інтегральних основ застосування і формування методології. Вони передбачають, що виникають різноступеневі типи наукових праць. Якщо на першому ступені може розміщуватися будь-який фактичний матеріал, який "стосується" України, навіть без первісного впорядкування, то другий ступінь передбачає створення праць первісного узагальнення певних груп українознавчих історичних пам'яток. І третій ступінь, без припинення дії в межах перших двох, виявляє таку сукупність українознавчих пам'яток, які самі є теоретичним узагальненням первісного матеріалу. На певному етапі розвитку ці пам'ятки створюють таке явище, як історія теоретичних узагальнень українознавчої історії, або ж історіографії українознавства.

Згідно з предметом нашого дослідження, для нас важливі ті історіографічні праці, в яких викладена історіографія розвитку українознавства саме як науки і наукової методології. Наразі лише зазначимо, що до згаданих типів історіографії варто долучати й новий тип історіографічних досліджень в галузі українознавства, який найдоречніше міг би бути названим історіографією парадигм українознавства. Щодо висновків про формування парадигмальної основи українознавства як науки необхідно здійснити визначені наукометричні дії, тобто належним чином систематизувати сукупність парадигмальних властивостей українознавчої спільноти згідно з принципами розвитку науки на парадигмальних засадах.

Власне, цьому й присвячена основна увага дослідження, оскільки таких українознавчих історіографій фактично не існує. Це, вірогідно, становить четвертий рівень українознавчих досліджень. Він передбачає, що здійснюється історіографія українознавства як науки в системі історії і методології наук. Цей процес лише розпочався, і ми маємо незначну кількість спеціалізованих праць у цьому напрямку, які складають радше не історичне, а сучасне чинне тло досліджень у галузі українознавства. Відповідно до необхідності демонстрації історіографічної основи українознавчого дослідження згідно з зазначеними типами згадаємо такі.

Одним з провідних джерел, які варто узагальнено співвіднести з першим типом історіографічних досліджень, є праця Д. Дорошенка "Огляд української історіографії. Державна школа: історія, політологія, право", яка була вперше видана у Празі у 1923 році [6]. Як зазначають у вступній статті Ю. Пінчук та Л. Гриневич "Огляд української історіографії" складається зі вступу, 22-х розділів, в яких подано аналіз розвитку української історіографії, починаючи з XI ст. й до 20-х рр. XX ст., й покажчика імен. У вступі автор виклав своє бачення предмета української історіографії як "нарису розвитку на Україні наукової праці над дослідженням минулого життя рідного краю" й разом із тим – "огляду української національно-історичної думки", що уособлює процес розвитку національного самопізнання. Його Д.І. Дорошенко розглядає як безперервний процес, що не спинявся ніколи..." [6, с. XIII].

Попередньо ці ж автори дають сучасне їм визначення поняття "історіографія", зміст якого співвідноситься зі змістом поняття "історіографія" та його структурою у авторстві Д. Дорошенка: "Дослідження еволюції наукової думки, її основних напрямків, принципів історичного аналізу, закономірностей розвитку історичної науки складає предмет вивчення спеціальної історичної дисципліни – ІСТОРІОГРАФІЇ (за грец. – історія, розвідування, дослідження минулого і – пишу, тобто описування історії)" [6, с. IX].

У цьому ж виданні в коротенькому зауваженні Я. Пеленського "Українська державна школа" дана типологізація історіографів державної школи в українознавстві: "До державної школи зараховуємо тих істориків, які в центр своїх досліджень ставили державу. Їх можна умовно поділити на 4 групи: 1) істориків, які писали історію з теоретичної перспективи, тобто концепційну історію; 2) істориків, які займалися загальною історією, застосовуючи позитивістський метод; 3) істориків, які досліджували сучасну їм історію; 4) істориків-юристів, які займалися історією держави і права та взаєминами України з іншими державами" [6, с. V]. Очевидно, що ця типологізація корелюється із зазначеними нами загальними типами історіографій в українознавстві не з позицій державницької школи, а з диспозиції наукового дослідження українознавства як науки, тобто формування історіографії власних наукових підстав.

Попри те, що предметом історіографії Д. Дорошенка є українська державна школа, розпочинає дослідник

власний виклад із переліку всіх йому відомих історичних пам'яток про Україну, починаючи з XI ст., а саме з літописів, які навряд чи можна розглядати як зразок наукової історіографії: "Предметом мого огляду української історіографії являється нарис розвитку на Україні наукової праці над дослідженням минулого життя рідного краю. Ця праця веде свій початок, в формі т. зв. літописання, ще з XI ст. З того часу, як тільки зародилось на старій Русі-Україні письменство"; "Розвиток і поширення дослідів рідної старовини являються одним із найбільш яскравих проявів українського національного відродження, яке почалось на порозі XVIII і XIX століть. Одже, даючи огляду української історіографії, ми разом з тим даємо неначе огляд української національної історичної думки" [6, с. 3].

Це зазначене "неначе" і "разом з тим" є яскравим виявом синтетичного характеру історичної науки і відповідної їй методології, про яку було згадано у першому типі історіографії. Про що далі й свідчить сам автор: "Українська історіографія досі майже ніколи не була предметом університетських викладів. Причина тому – загальне становище української історичної науки, котра довгий час не мала ні притулку в наукових інституціях, ні власних наукових органів, перебуваючи через те у великій залежності від чужої – російської або польської історичної науки, і тільки недавно, в останні десятиліття почала відокремлюватись в самостійну наукову галузь" [6, с. 3]. Особливо ця обставина обтяжується впливом німецької філософії XIX ст. на російське інтелектуальне середовище. Навіть два століття поспіль спостерігаються синтетичні підходи до викладу історичного матеріалу, де історіографічні складники та позитивно-фактологічні мають синкретичний характер. Але усвідомлення цього чинника виявляє самочинну світоглядну основу українського історичного світогляду. Варто вести мову не про синтетичний чи синкретичний характер вияву українського в історії, а про інтегративну контамінацію. Ці контамінаційні властивості будуть виявлятися як константа у більшості історичних періодів розвитку українства.

У сучасному стані розвитку історіографічних досліджень у системі українознавства можна стверджувати про позитивне вирішення настанов Д. Дорошенка. Останнім часом як в освітніх установах, так і в наукових створені спеціалізовані підрозділи досліджень української історіографії як спеціалізованого наукового напрямку [9]. У більшості наукових інституцій визнається початком історіографічних розвідок XI ст., що є відповідним і до настанов згаданого історіографа: "Найстаршими пам'ятками української історіографії являються літописи, – хронологічний запис біжучих подій, ведений здебільшого ченцями по монастирях. Українське літописання почалося в Києві в перших десятиліттях XI віку. Багатством змісту, широтою історичної думки й погляду, критицизмом у відношенні до своїх джерел, а також високими художніми прикметами викладу, українські літописи займають визначне місце серед аналогічних пам'яток цілої європейської літератури й історіографії спеціально" [6, с. 6–7].

Проте сучасні дослідження в галузі української історіографії продовжують в глибину століть джерелознавчу основу початку відліку історичних пам'яток про Україну. Зокрема, йдеться про "Літопис Аскольда", дослідженню якого присвячені численні наукові праці, огляду яких присвячене дисертаційне дослідження, виконане на матеріалах сучасних українознавців: "Витоки української духовної культури у творчій спадщині М.Ю. Брайчевського" [2].

Розпочавши з XI ст., Д. Дорошенко дав найширшу тематику хронографії історичних пам'яток з історії України. Так, до змісту огляду ввійшли наступні історіографічні осередки: "Українські літописи. Літописи XI–

XIII віків"; "Литовські або Західно-руські літописи"; "Сі-нодики або Помянники"; "Національний рух XVI–XVII вв. і оживлення історичної традиції в письменстві"; "Українські літописи XVII ст. Хроніки. "Козацькі літописи"; "Українська мемуаристика"; "Українське минуле в чужій історіографії XVIII ст."; "Українська історіографія початків відродження"; "Історія Русовъ"; "Заходи коло збирання й видавання матеріалів до української історії"; "Відгуки історичних мотивів в українській літературі XVIII віку"; "Українська історіографія перших десятиліть XIX віку. Дослідження кураєвої історії; нові спроби синтезу"; "Розвиток етнографічних дослідів і їх зв'язок з історіографією. "Народ" як об'єкт історії"; "Видавці матеріалів і дослідники місцевої історії"; "Офіційні заходи коло організації археографічної роботи на Україні. Спроби видавання органу для дослідів української старовини"; "Українське національне відродження на Правобережжю. "Українська школа" в польському письменстві. Хлопомани. Вол. Антонович"; "Юго-Западний Одділ Географічного Товариства в Києві. М. Драгоманов"; "Кіевская Старина" та її ближчі співробітники: Ол. Лазаревський, П. Ефименко, Орест Левицький та інші"; "Дослідження української історії в російській та українській історіографії"; "Розвиток наукових дослідів української історії в 80–90 роках XIX ст."; "Михайло Грушевський і Наукове Товариство імені Шевченка у Львові"; "Перші десятиліття XX віку. Організація наукової роботи на Україні Наддніпрянській" і вагомий "Покажчик імен" [6, с. 221].

До цього додамо, що кожен із цих розділів містить винятковий за кількістю джерельний набуток. Навіть опис одного з них обійняв би значну частину дисертаційної роботи. Ця особливість і є виразником співвимірності першого і другого рівнів організації українознавчих історичних пам'яток. Ми начебто працюємо із складними інтегральними поєднаннями, які представлені у вигляді первісних хронологічно визначених теоретичних джерельних узагальнень. Це є своєрідний інтегративний позитивізм в історії. У дослідника історіографії певного питання є всі підстави звертатися до праць, в яких таким чином зінтегровані цілі комплекси історичних пам'яток. Наприклад, у будь-якому з розділів зазначеної роботи може міститися до 200–300 посилань на джерела та імена. А саме, як взірець, у витинці з розділу "Кіевская Старина", який відбиває лише незначну частку історіографічного матеріалу подано виняткову, інтегровану за видами історичних пам'яток, кількість згадок: "На сторінках "К.Ст." або в додатку до неї видруковано діаріуш Мик.Ханенка (1884–86), Дневні Записки Якова Марковича (1893–97), мемуари Михалона Литвина (1889, Дневник Ст.Освеціма (1882), Записки Божка-Балики (1882), Записки конфедерата Карла Хоецького 1768–76 рр. (1883), Записки барона де-Тотта про татарські наїзди 1769 р. на степову Україну (1883), Записки ново-оскольського шляхтича Островсько-Лохвицького 1771–1846 (1886), Записки П. Селецького 1821–1846 (1884), спомини Б.Познанського про польське повстання 1883 р. (1895), численні мемуари М. Чалого (1890–96), листування цілого ряду українських діячів X – кінця XVIII в. і до наших днів між ин. листування П. Куліша; "Любецький архив" графів Милорадовичів (1897); величезна сила актового матеріалу: універсалів, грамот, купчих, даровизн, заповітів і т.д." [6, с. 142].

Достатньо уявити собі, чого буде вартувати науковцю методологічно виважене і систематичне опрацювання цього, зазначеного у витинку матеріалу. Лише навички в роботі з літературними джерелами, які по-стали в різні часи, епохи, мовному середовищі, відповідних їм жанрів та стилів вимагає надґрунтовної філологічної підготовки. Зокрема, робота з літературними пам'ятками суттєво буде відрізнятися від актового матеріалу, купчих чи заповітів. Як наслідок, у посиланнях на

історіографію предмета дослідження завжди слід передбачати інтегральну багаторівневу систему впорядкування матеріалу. Ця ж вимога стосується і взірців історіографічних досліджень, які втілюють другий та третій типи українознавчої історіографії.

До другого типу, з певними застереженнями, варто зарахувати працю О. Нагірняка "Нариси з історії українознавства у Наддніпрянській Україні (остання чверть XIX ст. – 1917 р.)" [12]. Ця сучасна методологічна праця в галузі історіографії українознавства є яскравим виявом тягlosti виокремлення з українознавчих досліджень минулого спеціалізованих напрямків розвитку знань про Україну. Застереження щодо типологізації згаданої праці стосуються наявності в ній як чіткого персонілістичного начала, так і українознавчих пам'яток, що здебільшого належні до першого типу історіографічних досліджень. У змісті дослідження присутні риси викладу матеріалу, характерні для українознавчої біографіки. Водночас ця робота вже чітко спрямована не на найширше охоплення всього можливого українознавчого матеріалу, а на вирішення як соціогеографічної основи відбору, так і хронологічної та спеціалізованої основи. Йдеться про розвиток українознавства в Наддніпрянській Україні у визначенні хронологічних меж та зумовленні предмета дослідження: "Теоретико-методологічні засади українознавства ґрунтуються на його концептуальному баченні, а останнє, у свою чергу, базується насамперед на науковій термінології. Отож для кращого розуміння досліджуваної проблеми нам видається доцільним розглянути концептуальне розуміння українознавства, розкрити такі стрижневі поняття пропонуваної праці, як "університетські центри" та "наукові організації" [12, с. 11].

Ці поняття визначаються стрижневими в поясненні субстрату чи своєрідного лона розвитку тих чи інших українознавчих концепцій. Якраз ці осередки, з точки зору автора, впливають на урізноманітнення сучасних українознавчих досліджень. Якщо в попередньому історіографічному дослідженні охоплені всі можливі види українознавчих осередків – монастирське середовище, особисті розвідки, літературні гуртки, редакції, археографічні комісії тощо, то в цій роботі О. Нагірняк зосереджується на твердженні, що саме освітні та наукові організації відіграють від кінця XIX ст. провідну роль у розвитку українознавства як науки й навчального предмета.

Автор дає такі визначення "університетських центрів" та "наукових організацій": "Університетські центри – це власне університети з їхніми науковими школами, науковими товариствами, відповідною інфраструктурою, які готують висококваліфікований персонал з широкого кола спеціальностей у галузі гуманітарних, суспільних та природничих наук, і є осередками формування наукових і науково-педагогічних кадрів" [12, с. 11].

Здійснивши типологізацію основних праць у персоналістичному ключі вказаного періоду, О. Нагірняк вважає, що українську історіографічну традицію можна умовно поділити за хронологічним принципом на такі етапи: "1. Українська історіографія кінця XIX – поч. XX ст.; 2. Українознавча наукова традиція 20-х – початку 30-х рр. XX ст.; 3. Наукові розробки українських учених у галузі українознавства 30–80-х рр. XX ст.; 4. Сучасний етап української історіографії українознавства, що охоплює 90 рр. XX ст. і перші роки XXI ст." [12, с. 37].

Як бачимо, усі попередньо зазначені історіографічні підходи мають спільні риси. Головною з них є безумовне визнання тягlosti і неперервності розвитку українознавства як науки. Метафорично можна виявити цю тягlostь як своєрідну феноменологію українознавчої думки, що виявлялася в різні історичні часи, у різних формах і різних інституційних проявах. Зокрема, стверджується, що "80-ті рр. XIX – початок XX ст. характери-

зуються процесом становлення і активним розвитком українознавчої науки, його остаточним ідейно-концептуальним та організаційним оформленням. Вагому роль у цьому складному процесі відіграли вищі навчальні заклади – університети, які були провідними центрами науки. На території Наддніпрянської України їх було 3 – Київський університет св.Володимира, Харківський та Новоросійський (Одеський) університети. Вони виховували кадри інтелектуально-духовної еліти України, незважаючи на те, що були засновані як форпости російської культури на українських землях. У зв'язку з цим в рамках цих вищих навчальних закладів відбувається активний процес розгортання українознавчих досліджень, які в тих чи інших університетах мали різний рівень розвитку і певні особливості" [12, с. 76].

У додаток до висновків щодо розвитку українознавства наприкінці XIX–XX ст., яке було зосереджене в навчальних та наукових установах, варто навести і таке джерело історіографічних досліджень, як видатна праця С. Сірополко "Історія освіти в Україні" [13]. Цю книжку, без сумніву, можна розглядати як виняткове історіографічне джерело, спрямоване безпосередньо на означення розвитку українознавчих студій в середовищі освітніх закладів. На противагу зосередженню дослідницької уваги на еволюцію наукових спільнот у галузі українознавства до сучасності, С. Сірополко головну увагу надає саме особливостям появи та існування освітніх середовищ, в яких підтримувалася і ровивалася українознавча світоглядна основа.

Як приклад такої інтегральної українознавчої інституції, в якій здійснювалися українознавчі дослідження різного спрямування і водночас були в єдності, варто відзначити створення українського високого педагогічного інституту ім. М. Драгоманова в Празі, професором якого був С. Сірополко, "заснований як вищий педагогічний заклад, на який покладалося завдання готувати педагогічні кадри для українських шкіл та для позашкільної освіти серед широких кіл українського населення. Урочисте відкриття інституту відбулося 7 липня 1923 р. у присутності представників уряду Чехословаччини та канцелярії Президента, представників вищих шкіл Праги, різних українських організацій та студентських громад" [4, с. 11].

Наголосимо лише на одному важливому для нас прикладі. Для істориків філософії безумовним авторитетом є постать Д. Чижевського, дослідження філософії Г. Сковороди якого, зокрема, стали взірцевими для більшості науково-освітніх і просвітницьких кіл. Як правило, його праці застосовують безвідносно до того чи іншого наукового чи освітнього середовища, в якому цей видатний історик філософії набував творчої наснаги. Якщо читати ці дослідження, як зразок суто історико-філософських праць, складеться враження, що вони поставили на основі винятково німецької історико-філософської моделі, яка панувала на той час в спільноті європейських істориків філософії. Проте наведена далі витинка засвідчить, що видатну школу історико-філософської майстерності, яку здобув Д. Чижевський в європейських університетах, спілкуючись із класиками модерної і постмодерної філософії того часу, він інтегрував у зміст українознавчого освітнього закладу. Сама структура цієї інституції відбивала характерне для українського світосприйняття ставлення до буття: "У 1924 р. інститут вже складався з чотирьох факультетів: літературно-історичного, природничо-географічного, фізико-математичного, музично-педагогічного. В інституті діяло 33 кафедри спеціальних дисциплін і 6 загальних. Навчання в інституті було безплатне, викладання проводилося українською мовою. Професорська рада керува-

ла академічно-педагогічним життям інституту. Сенат складався з ректора, проректора, деканів, продеканів, секретаря професорської ради.

Серед професорів інституту були видатні вчені – ціле сузір'я видатних особистостей. Так, наприклад, у 1923/24 навчальному році директором був проф. історії і української літератури Леонід Білецький, який емігрував до Праги з Кам'янець-Подільського. Теорію педагогіки читала Софія Русова, історію України – Дмитро Дорошенко, теорію музики та композицію – Василь Барвінський та Нестор Нижанківський. Економію правознавства – Іван Мірний, всесвітню історію – Симон Наріжний, філософію – Дмитро Чижевський, хімію – Іван Горбачевський, теорію мистецтва – Володимир Січенський, українську мову – Василь Сімович, школознавство та позашкільну освіту – Степан Сірополко" [12, с. 12].

Розглянувши найбільш вагомий набуток історіографічної думки в галузі наукового і освітнього українознавства, автор дослідження вважає за необхідне, спираючись на важливі складники і здобутки згаданих праць, звернутися до теоретичних основ розвитку науки, які практично не враховувалися у зазначених роботах. А саме – парадигмальним принципам розвитку науки. Це цілком методологічно виважено з огляду на хронологічні межі, визначені історіографічними розвідками – від згадок про перші українознавчі пам'ятки до першої третини XX ст.

Враховуючи парадигмальні основи формування наукових спільнот, неможливо не визнати існування істотної полемічної культури, яка виникає у стосунках між цими спільнотами. Встановлення природи таких полемік належить до спеціалізованих досліджень, які варто було б провадити в межах міжпарадигмальних досліджень. Це є надзвичайно важливим, оскільки дає змогу встановити кроскультурні й ментальні взаємодії, які виникають у стосунках між науковцями різних наукових парадигм, зокрема українознавчих. Особливого значення ці взаємодії набувають, коли досліджуються українознавчі наукові парадигми, які виникли і діють на різних світових теренах. Тоді ми отримуємо виняткові за власною полісемантичністю тлумачення здавалося б очевидних явищ з історії українознавства.

Список використаних джерел:

1. Антонович В. Про козацькі часи на Україні / Володимир Антонович / Післям. М. Ф. Слабошпицького ; комент. О. Д. Василюк та І. Б. Гирича. – К. : Дніпро, 1991. – 238 с. 2. Балагура О. О. Витоки української духовної культури у творчій спадщині М.Ю.Брайчевського : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.12 "Українознавство" / О. О. Балагура. – К., 2009. – 16 с. 3. Баран В. Д. Історичні витоки українського народу / В. Д. Баран, Я. В. Баран. – К., 2005. – 208 с. 4. Беднаржова Т. Життєвий шлях подвижника і патріота / Тетяна Беднаржова // Сірополко С. Історія освіти в Україні. – К. : Наукова думка, 2001. – С. 7–20. 5. Гегель Лекції по історії філософії. Книга першая. – Партийное издательство, 1993. – С.33. 6. Дорошенко Д. І. Огляд української історіографії. Державна школа : Історія. Політологія. Право / Д. І. Дорошенко. – К. : Видавництво "Українознавство", 1996. – 255 с. 7. Дорошенко Д. Розвиток науки українознавства XIX–початку XX ст. та її досягнення / Дмитро Дорошенко // Українознавство : Хрестоматія-посібник. – К. : Либідь, 1997. – Кн. 2. – С. 286–305. 8. Єфремов С. Українознавство / Сергій Єфремов. – К., 1920. – 120 с. 9. Калакура Я. С. Українська історіографія : Курс лекцій / Я. С. Калакура. – К. : Генеза, 2004. – 495 с. 10. Коновець О. Історичні парадигми українознавства : Традиції і сучасність / Олександр Коновець // Вісник Київського університету. Українознавство. – К., 1994. – Вип. 1. – С. 192–201. 11. Кононенко П. П., Кононенко Т. П. Українознавство XXI ст. : проблеми методології і шляхи розв'язання / П. П. Кононенко, Т. П. Кононенко // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К. : Українське агентство інформації та друку "Рада", 2009. – Т. XXIII. – С. 6–33. 12. Нагірняк О. Нариси з історії українознавства у Наддніпрянській Україні (остання чверть XIX ст. – 1917 р.) / Остап Нагірняк. – К. : ПП Сергійчук М.І., 2007. – 652 с. 13. Сірополко С. Історія освіти в Україні / Степан Сірополко. – К. : Наукова думка, 2001. – 912 с. 14. Українознавство : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. І. Обушного. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – 672 с.

Надійшла до редколегії 03.06.2015

Кононенко Т. П.

ТИПОЛОГИЯ ИСТОРИОГРАФИИ УКРАИНОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ (XIX – НАЧАЛО XX СТ.)

Определяются типы ведущих исследований по историографии украиноведства (украиноведения) как науки и образовательной дисциплины. На примере главенствующих исследований определяется содержание исследований по историографии науки от зарождения до начала XX ст. Определены четыре типа историографии украиноведства (украиноведения).

Ключевые слова: украиноведство (украиноведение), историография, методология, парадигма, научный центр, образовательное учреждение.

Kononenko T. P.

TYPOLOGY HISTORIOGRAPHY UKRAYNOVEDCHESKYH OF RESEARCH (XIX – BEGINNING OF XX CENTURY)

Establish types of studies leading Ukrainian historiography as a science and academic discipline, the content of historiographical concept from inception to the early twentieth century. Established four types of Ukrainian historiography.

Key words: Ukrainian study, historiography, methodology, paradigm, research centers, educational institutions.

УДК 177.61

В. Е. Туренко, канд. філос. наук

ФІЛОСОФІЯ ЛЮБОВІ У СПАДЩИНІ РИМСЬКИХ СТОЇКІВ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

У статті на основі оригінальних текстів римських стоїків проводиться детальний аналіз їх погляду на сенс любові у людському житті. Автор, ґрунтуючись на дослідженнях стоїчної спадщини та філософії любові, аргументує і доводить, що вони розглядали любов амбівалентно – вона приносить, як найбільшу радість у людській долі, так і найбільші скорботи та біди.

Ключові слова: любов, життя, людина, стоїчна школа, римські стоїки, філософія любові.

*"Нам необхідно постійно думати про те,
що смертні ми, та ті, кого ми любимо"
[Sen. Ep. LXIII, 15]¹*

Феномен любові ще з часів античності був одним з головних, над яким замислювались філософи. Любов, як важлива частина людського життя і діяльності, становить постійний предмет класичної грецької філософії. Однак ми звикли розглядати в контексті античної філософії любові лише постаті Емпедокла, Платона, Аристотеля, тоді як розгляд даного екзистенціалу людського життя у добу елінізму у наукових студіях досить побіжний. Варто відзначити, що поряд з позитивною інтерпретацією еросу, в античній філософській традиції ми зустрічаємо і досить критичний погляд на нього. Такий підхід ми можемо побачити і у двох філософських школах доби елінізму: епікуреїзмі і стоїцизмі. Хоча, слід зазначити про малу кількість досліджень філософії любові епікурейських та стоїчних філософів, а отже, актуальність даної наукової студії стосовно погляду на любов у контексті представників мислителів-стоїків є очевидною.

Наукові доробки вчених-антикознавців Р.Крейтнера [12], О.Лосєва [3], А.Мото [14], Д.Робертсона [16], У.Стівенса [21], І.Тігаренка [5] і філософів любові Г. Іванченко [1-2], В.Шестакова [6], Х.Яннараса [7] та інших слугували теоретико-методологічною базою дослідження. Проте варто констатувати той факт, що у них відсутній детальний аналіз любові у філософів-стоїків або ж приділена увага окремо мислителю даного напрямку античної філософії. Ми розуміємо, що охопити весь корпус праць даної школи елінізму – поза межами наших можливостей, та й обсяг наукової статті не дозволяє це зробити. Тому доцільно було поставити наступну мету – здійснити цілісний аналіз погляду на сенс любові у людському житті через призму спадщини римських стоїків (Епіктета, Марка Аврелія, Сенеки, Герокла).

Поставлена мета вимагає від нас вирішення наступних завдань:

- 1) розглянути песимістичні (негативні) впливи любові;
- 2) висвітлити позитивний аспект людської любові.

Проте, насамперед, варто взагалі відзначити те, що здавалося б, і за своїми основними ідеями, і по відношенню одна до одної ці філософські школи (епікуреїзм та стоїцизм) є полярними і навіть ворожими. Як відомо, епікурейці прославляли чуттєві насолоди і оголошували

їх метою людського існування. Натомість стоїки відкидали блага чуттєвого життя і закликали до стриманості і самодисципліни. Але в кінцевому рахунку, зауважує відомий культуролог В. Шестаков, стоїки і епікурейці, незважаючи на очевидну протилежність, сходилися один з одним [6, с. 28]. "Обидві системи, – пише О. Лосєв, ставлять за мету – звільнення особистості та її щастя, блаженство, абсолютну незалежність. Обидві системи вищий стан блаженства знаходять в апатії, в атараксії, в апонії, в спокої самозадоволення. І стоїки, і епікурейці вимагають великого аскетизму, бо щастя дістається далеко нелегко; його треба виховувати, його треба домагатися, і дороги до нього – поміркованість, стриманість, скромність" [3, с. 311].

Сенека в одній з праць пише, що сама по собі любов не є пристрастю, але може легко стати нею, що веде до всякої безсоромності. Коли ж любов перетворюється на пристрасть, то слід очікувати зухвалість, жорстокість та божевілля. Такі свого роду прояви потворного в людській любові природні. Російська дослідниця феномену любові Г. Іванченко говорить також про те, що іноді у дискурсі любові виникають такі моменти, що можна стверджувати про демонічність його. Одним з таких демонічних моментів, на її думку, є те, що люблячі (з різною глибиною та буттєвістю почуття) іноді немовби змагаються один з одним жорстокістю по відношенню один до одного [1, с. 122–123]. Змагаються тим, що ображають, обманюють, намагаються іноді навіть свідомо зробити якомога болючіше для коханої особистості. Це воістину потворне для любові, як такої, так і по відношенню до тієї особи, на яку направлена наша інтенція любові. В чому ж причина того, що любов стає пристрастю, як не допустити таку трансформацію її природи? Адже, найважливіше у відносинах між люблячими – відчувати не пристрасть і бажання, а турботу і впевненість. У тому, що тебе цінують, що тебе не відпустять, що за тебе стають відповідальним, що захистять від будь-яких бід і просто хочуть бути поруч. Ніщо не замінить цінність таких моментів, коли тебе просто дбайливо і міцно обіймають.

Сенека вбачає причину трансформації любові на пристрасть через надмірну увагу до зовнішнього, тілесного аспекту предмету любові: "Як закоханий, щоб позбутися від своєї пристрасті, слід уникати всього того, що нагадує про улюблене тіло (адже ніщо не міцніше легше, ніж любов), так всякому, хто хоче загасити в собі колишні жадання, слід відвертати і погляд і слух від

¹(Цитування творів Сенеки та праць платонівського і аристотелівського корпусів здійснюється за загальноприйнятою пагінацією)

покинутого, але ще недавно бажаного. Пристрасть відразу піднімає заколот: куди вона ні обернеться, негайно ж побачить поруч якусь приманку для своїх домагань" (Sen.Ep. LXX, 3-4) [18, p.56]. Тому й не дивно, що в іншому листі даний римський мислитель зауважує, що "Люби розум – і ця любов дасть тобі зброю проти найтяжчих випробувань" (Sen.Ep. LXXIV, 21) [18, p.126].

На нашу думку, такі інтенції даних представників стоїчної школи беруть корінь з "Бенкету" Платона, в якому лунає наступна думка (з вуст Павсанія): "Негідником є той розпусний закоханий, що любить те, що мінливе. Хай тільки відквітне тіло, і вже його нема, – спурхнув, забувши, відлітаючи, всі свої слова й обіцянки. А хто любить за гарну вдачу, той залишається вірним на все життя, він-бо поєднав себе з тим, що неминуще. Закон вчить нас добре вивіряти закоханих і одним догоджати, а інших уникати" (Symp. 183e) [15, p.181].

Як ми бачимо, римські стоїки не стільки звинувачували саму любов як таку, але людей, які надмірно акцентують саме на тілесній основі, на пристрасті, на похиті, сексуальному бажанні.

Схожої думки притримується і інший римський стоїк Епіктет. У праці "Енхирідіон", він пише, що "що стосується любовних насолод, то, наскільки можливо, слід зберігати чистоту до шлюбу. Доторкнувшись до любовних утіх, слід брати собі з них те, що є законним. Однак, не будь тягарем для тих, хто їм відданий, щоб не викривати їх і не говорити про них всюди, що сам ти до них не причетний... Ми любимо за звичкою, хоча в ньому немає потреби і користі для нас. Бо ці три речі – насолода, необхідність і неминуча природна любов прищеплює нашу душу до смертних тягот" (*ἀπτομένους δὲ νὸμίμων ἐστιμεταληπτέων. μὴ μέντοι ἐπαχθῆς γίνου τοῖς ἄωμένοις μηδὲ ἐλεγκτικός: μηδὲ πολλοῦ τοῦ ὅτι αὐτὸς οὐ χρεῖ, παράφρασε*) [10, p. 45]. З цієї сентенції даного античного мислителя, яка наповнена моральною настановою свідчить про те, що не мораль дає нам розуміння, що необхідно любити, а сама любов вибудовує ієрархію, піраміду цінностей. Адже виключно любов здатна надати сенс і справжню цінність усім людським справам, словам та думкам. Немає любові – і все знецінюється, і з іншого боку все знецінюється (стає другорядним, тлінним), коли є любов. Недарма вся західноєвропейська традиція, починаючи з Платона, говорить про те, що зміст любові – є прагнення і шлях до блага (Symp. 209b) [15, p.210].

Таке обережне ставлення до любові, на думку У. Стівенса, обумовлено тим, що позиція стоїків до любові наступна – потрібно постійно оберігати себе від небезпеки цих природних почуттів ковзання в польотах *reasonless* пристрасті. Як стверджує вчений, є важлива відмінність між природними почуттями любові і прихильності, і ці "польоти" пристрасті помилково вважалося природними, які сигналізують надмірну прихильність до зовнішніх речей і характеру стиглих за порушення. "Ми могли б описати стоїків як безпристрасних, але не бездушних", підсумовує У. Стівенс [21].

Симплікій у коментарі на "Енхирідіон" Епіктета зазначає, що треба також обережно ставитись до любові, адже на його думку, вона є звичкою: "Ми любимо за звичкою, хоча в ньому немає потреби і користі для нас. Бо ці три речі – насолода, необхідність і неминуча природна любов прищеплює нашу душу до смертних тягот" [4, с. 132].

Відповідно до цього, у відносинах любові є не будується за принципом "ти мені – я тобі"; така "любов" може проіснувати зовсім недовго. А щоб виключати подібного роду відносини між боржником, на наш погляд, справедливої є думка Ж. Дерріда. Адже він наголошує на тому, що небезпека в любовних відносинах полягає в тому, що ми чекаємо взаємності. Любити посправжньому, на його думку, значить, в будь-якому разі

не чекати і не вимагати взаємності. Важливим феноменом в концепції міжлюдської любові грає концепт "дарунку". Даруючи щось іншому, ми не повинні чекати відповіді, не вимагати "дякую" за це, в ньому неможливим стає навіть натяк на відповідь подарунка; якщо ми очікуємо взаємності – це не любов, а виключно – економічний розрахунок [12, p. 138].

Сенека також пише про негативний аспект любові наступне: "Шкідлива і легка любов, і важка: легкістю вона бере нас у полон, з труднощами змушує боротися. Тому краще нам залишатися у спокої, знаючи нашу слабкість" (Sen.Ep. CXVI, 5) [19, p.334]. Варто відзначити, що Сенека говорить, що відповідно до того як люди-на любить можуть виникнути різного роду негативні феномени знати, наскільки це правильно: адже у тебе був і раб і ворог. Ця пристрасть (гнів – В.Т.) може загорітися проти кого завгодно, вона народжується і з любові, і з ненависті, і серед важливих справ, і серед ігор і забав. Не те має значення, чи велика або маленька причина, що викликала її, а те, якою душею вона заволоділа особистістю. Тому й не дивно, що інколи, любов досить легко перетворюється на пристрасть та може спричинити щось відразливе та безсоромне. Саме це уможлиблює в любові різного роду "недосконалість", серед яких можна виділити заздрість, скупість та страх. Заздрість, на думку Г. Іванченко, – це гостре почуття невдоволення собою і своїм, незадоволеності власним життям і неможливістю змінити своє існування. Це отождошення інших людей з тим, що думаєш про них ти, що думають про них інші люди, а вже через це – отождошення себе зі своїм статусом, ролями, соціальними можливостями. Скупість ж – хвороблива прихильність до свого майна, "багатства", "до всього, що людина може назвати своїм", як говорив У. Джеймс, маючи на увазі, в першу чергу, матеріальну, "речову" сторону людської вкоріненості в бутті [2, с. 61]. Що стосується страху як недосконалість у любові, то ще в Новому Завіті, апостол Іоанн Богослов про це говорить: "У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх, бо страх має муку. Боїться досконалий в любові" [1 Ін. 4:18].

Отже, серед основних песимістичних причин феномену любові, римські стоїки робили акцентуацію на тілесному аспекті її, коли люди перетворюють її на пристрасть, швидкоплинне захоплення особою. Саме ці фактори, на їх думку, негативно впливають, як на внутрішню (душевне), так і зовнішню. Проте слід зазначити, що дані представники античної філософської традиції роздумували також і про позитивні вектори любові.

Сенека, розмірковуючи про сутність любові зазначає, що вона близька до дружби (в цьому продовжує певною мірою інтенції Аристотеля). Він зазначає: "Для чого здобуваю друга? Щоб було за кого померти, за ким піти у вигнання, за чиє життя боротися і віддати життя. А дружба, про яку ти пишеш, та, що полягає в користі і дивиться, що можна вигадати, – це не дружба, а угода. Нема сумніву, пристрасть закоханих має з дружбою щось спільне, її можна б навіть назвати безрозсудною дружбою. Але хіба любить хто-небудь заради прибутку? Заради честолюбства і слави? Любов сама по собі, нехтуючи всім іншим, запалює душі пожадливістю до краси. Як же так? Невже причина більш чесна народить ганебну пристрасть? – Ти заперечив мені: "Не про те зараз мова, чи треба шукати дружби заради неї самої чи заради іншої мети". – Навпаки, якраз це і треба було довести. Адже якщо треба шукати її заради неї самої, значить, і той, хто нікого, крім себе, не потребує, може шукати її" (Sen.Ep. IX, 10-12) [17, p.48].

Однак, на думку, Стагірита, "закоханість – є не стільки безумною пристрастю, скільки надмірною дружбою" (EN 1158a 12) [8, p.160]. Стагірит акцентує увагу на тому, що досліджуваний феномен є саме різновидом

дружби, а не сліпим захопленням, оскільки пристрасть (πάθος) для давніх греків було гріховним. Через це мислитель уникає якогось осуду людей, які закохані один в одного. Давньогрецький філософ підкреслює, що закоханість – це серединне між коханням, дружбою та пристрастю, яка вбирає в себе їх елементи, але до них самих не зводиться.

Варто також відзначити фундаментальне значення пам'яті для любові, про онтологічну єдність даних феноменів, що відображена у спадщині Сенеки. Пам'ять для любові має таке ж унікальне смислове навантаження, як і у філософському і богословському контекстах. Вона має вимір глибочини буттєвий і означає якусь позачасову причетність однієї особистості до буття іншої особистості, взагалі причетність однієї особи до іншої, причетність буття до буття. Пам'ять для любові – це її мужність, сила її, що відкладається в пам'ять про щось або про когось не стільки як про минуле, скільки як про постійно, що присутнє в ній самій (пам'яті).

Сенека так зазначає в одному з листів про цю єдність: "Будемо ж намагатись, щоб пам'ять про тих, кого зараз з нами немає, була нам втішна. Ніхто з доброї волі не повертається думкою до того, про що не можна подумати без мук. Але нехай це неминуче, нехай, зустрівши ім'я тих, кого ми любили і втратили, ми відчуваємо сильну біль – в самій цій болі є якась особлива радість" (Sen. Ep. LX, 4) [17, p.426]. Суголосну думку він висловлює в іншому листі: "Я бачив поважних людей, які ховали своїх близьких: вся любов була написана у них на обличчі, але в їх скорботі не було лицедійства, – нічого, крім справжніх почуттів, яким вони дали вихід. Нелюдяно забувати близьких, ховати разом з прахом пам'ять про них, щедро лити сльози, а згадувати скупко. Так люблять своїх дитинчат звірі, своїх пташенят – птахи: їх любов несамолюбна, часом до несамолюбності, але втрата гасить її. Таке не пристало розумній людині: нехай її пам'ять буде довгою, скорбота – короткою" (Sen. Ep. XC, 24-25) [18, p.412]. Також даний римський мислитель притримується думки, що не люблять тих, від кого відчують страх. Ця думка близька і для Біблії, і для давньогрецької філософії також. Ще Аристотель у "Риторичі" зазначає, що "ми любимо тих ще людей, які не викликають у нас страх і відповідно на яких можна сміливо покластися, адже ніхто не любить того, кого водночас і боїться (καὶ τοὺς μῆφοβερούς, καὶ οὐς φαρροῦμεν· οὐδέεις γὰρ ὄν φοβέται φιλεῖ.)" (Rhet II 4 1381b 34) [9, p.70]. Люблячий може в нас викликати лише позитивні емоції та почуття і з ним пов'язані головним чином позитивні екзистенціали, такі як сміх, радість, щастя, віра, надія. Любов є і рятівницею від страху. Адже як зазначається в Новому Заповіті: "У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку. Хто ж боїться – недосконалий в любові" (1 Ін. 4:18). Але любов в даній цитаті вживане не як ἐρωσὶς не як φίλος, а саме як ἀγάπη. Любов, наголошує відомий грецький філософ Х. Яннарас, "настає неначе ранок і розвіює усі примари страху. Тому знаком справжнього кохання є відверта безстрашність. Той, хто набув досвіду блаженної взаємності, не боїться, тому що не претендує". Діалектика кохання виглядає наступним чином – "відмовившись від усього, ми маємо усе" [7, с. 88].

Оптимізм любові у Сенеки особливо яскраво відображений у розумінні ним тих чи інших проявів міжособистісної любові. Західна дослідниця А. Мото зауважує, що основний принцип міжособистісних проявів любові згідно його поглядів полягає в наступній відомій формулі: "Хочеш, щоб тебе полюбили – люби". Відповідно до цього, на її думку, і вибудовуються розмисли римського філософа стосовно любові:

1. до членів родини;
2. до своїх друзів;

3. до своєї другої половинки;

4. до своїх співвітчизників [14, p. 79]. Здатність Сенеки зобразити це людське почуття так живо пов'язано з його власним щастям відчуття це почуття у найбільш повному обсязі в його долі. Любов до своєї країни, до своєї родини і друзів, до своєї дружини, може жодним чином не змішувалися зі страхом. Його власна любов простягнулася до своєї сім'ї, до своїх друзів, до другої половинки, до великих умів, які жили в його час. Він був гуманістом, космополітом, і у любові до своїх ближніх він розглядав усіх без виключення людей – чоловіків і жінок, багатих і бідних, панів і рабів. Цитуючи відому фразу з однієї комедії Теренція, "Ното sum, humani nihīl a me alienum puto" (Я людина, і ніщо людське мені не чуже) [Heaut., 77] [21], Сенека, тим самим підкреслює, що людина народжується для громадського союзу, який, народжується завдяки любові і доброти. Насправді, він пропонує золоте правило для людської поведінки: "Ти повинен жити для іншого, якщо ти хочеш жити для себе".

Така праксеологія любові не є дивною для даної школи античної філософської думки. На думку відомого західного дослідника стоїцизму Стівенса, "Стоїк любить інших людей всеохоплююче. Його любов зовсім не обумовлена взаємністю. Стоїк не підриває свою власну моральну цілісність або психічний спокій у своїй любові для інших. Його любов порушена його знанням смертності своїх близьких. Його любов і прихильність служать для того, щоб збагатити свою людяність, щоб ніколи не піддавати його психічним мукам" [16]. Слід також зауважити – те, що Сенека жив для інших – це видно в численних літературних творів на адресу членів сім'ї і для друзів, для яких він мав саму глибоку прихильність.

Сенека багато чого дізнався про любов, доброту і щедрість від членів своєї сім'ї. Він описує свою матір, Гельвію як жінку з глибоким філософським ухилом, любові до вільних мистецтв і справжньої відданості своїм дітям. Про її велику безкорисливість і любов Сенека пише наступне: "Ви завжди встановлювали обмеження в нашій щедрості [до вас], хоча ви не встановлювали жодної межі вашій щедрості [до нас]...Ваша доброта ніколи не впливає з користі..." (Sen. Ad. Helv. 14,3.) [20].

Повагу і захоплення Сенеки можна побачити також і до свого батька. Хоча він зображує його як сувору і старомодну людину, все ж давньоримський мислитель говорить з ніжністю про нього, називаючи його як "мій батько". Саме від нього видатний ритор, молодший Сенека перейняв майстерність у красномовстві. Сенека в честь свого батька написав його біографію, яка, на жаль, не дійшла до нас. В одному з листів до Луцілія він відзначає, що тільки думка про батька дуже часто його рятувала від самогубства (Saepe impetum cepi abrumpendae vitae; patris me indulgentissimi senectus retinuit) (Sen. Ep. LXXXVIII, 2) [18, p.180]. Про батьківську любов також говорить інший стоїк Герокл. За свідченням Стобея, даний римський мислитель зауважує, що "батьки будуть особливо задоволені, коли їх діти шанують тих, кого вони люблять і вважають гідними" [11]. Взагалі можна сказати, що стоїки фактично вперше в історико-філософській думці приділили окрему увагу любові дітей до батьків. І така позиція стоїків стосовно любові до батьків, на думку У. Стівенса, обумовлена їх теорією.

Ще слід сказати про одну жінку, яка зіграла головну роль у його житті і яку він любив дуже палко – це його дружина, Помпея Пауліна. Він зворушливо ставився до неї: "Це я і сказав Пауліні, заради якої мені доводиться думати про здоров'я. Знаючи, що її життя стало єдине з моїм, я починаю щадити себе, оскільки щаджу її..." (Sen. Ep. CII, 2) [19, p.190]. Це була любов не на словах, а на ділі. Так глибоко були ці узи любові між ними, що, коли Нерон наказав Сенеці покінчити життя самогубством, то Пауліна наполягала також на позбавленні сво-

го життя. Сенека спершу намагався переконати її зрестися цієї ідеї, але згодом все ж погодився з нею.

Істинна любов, на думку Сенеки, у чомусь аналогічна ідеальній дружбі. Обидві виникають із взаємної, справжньої прихильності. Ті, хто шукають любов або дружбу для особистої користі – безчестять ці благородні людські відносини, принижують їх. Хоча любов і дружба мають багато спільного, все ж почуття любові інтенсивніше, ніж дружби; воно може бути описане як надмірна дружба. В обох випадках, однак, в любові і в дружбі, Сенека пропонує просте приворотне зілля для їх придбання та утримання. Він цитує філософа Гекатона промовляючи: "Той не заслуговує любові, хто сам не в змозі дарувати її іншим".

На думку Марка Аврелія, позитивна сторона любові полягає в тому, що вона допомагає жити: "Слід любити все, що відбувається з тобою з двох причин. По-перше, те, що сталося з тобою було призначене тобі і як би мало на увазі тебе, будучи пов'язане з тобою ще силою початкової причини. По-друге, воно є причиною благоуспішності, досконалості і самого існування правителя" (οὐκοῦν κατὰ δύο λόγους στέργειν χρὴ τὸ συμβαῖόν σοι: καθ' ἓνα μὲν, ὅτι σοὶ ἐγένετο καὶ σοὶ συνετάττετο καὶ πρὸς σέ πως εἶχεν, ἄνωθεν ἐκ τῶν πρῶτων αἰτίων συγκλωθόμενον: καθ' ἕτερον δέ, ὅτι τῷ τὸ ὄλον διοικουμένης εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶνῆ Δία τῆς συμμονῆς αὐτῆς καὶ τὸ ἰδίᾳ εἰς ἑκάστον ἦκον αἰτίον ἐστὶν. πηροῦται γὰρ τὸ ὀλόκληρον, ἐὰν καὶ ὀτιοῦν διακόψηται συναφείας καὶ συνεχείας ὥσπερ τῶν μορίων, οὕτω δὴ καὶ τῶν αἰτίων: διακόπτεις δέ, ὅσον ἐπὶ σοί, ὅταν δυσαρεστής, καὶ τρόπον τινα ἀναίρεις.) [13, р. 52]. В чому ж основа цієї думки імператора-стоїка? Відомий російський антикознавець О.Лосев зазначає: "нам здається, що, скоріш за все, це можна було б охарактеризувати тодішнім терміном, як amor fati, як "любов до року (фатуму)".... Можна сказати, що стоїцизм – це не тільки закоханість у долю, але також, і притому абсолютно одночасно, це є і закоханість у тілесний світ, в стихію чисто тілесних долі і протікань".

За стоїками доля – це смислового плінності сенсу, а закоханість у неї є закоханість у цю смислового плінності сенсу. Доля робить все так, як треба тільки їй; і тут – абсолютний фаталізм. Але ось людина усвідомлює себе як цю саму долю, як одне з її творчих породжень. І виявляється, що доля – це вона сама, що доля в ній усвідомлює саму себе, що все вільно роблячи, вона наразі і є знаряддям долі. Тому важливо не перетворювати дійсність, але розуміти її. Стоїчний мудрець не чинить опір злу. Але він його розуміє, він – у стихії його смислового плінності. І тому він спокійний. А досягнувши людського розуміння долі, він уже бачить – тут не тільки фаталізм, а й темологія, не тільки матеріалізм, але і спірітуалізм, не тільки царство випадковості, але і досконалість мистецтва [3, с. 203, 204-205].

Туренко В. Э.

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ В ТВОРЧЕСТВЕ РИМСКИХ СТОИКОВ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В статье на основе оригинальных текстов римских стоиков проводится детальный анализ их взгляда на смысл любви в человеческой жизни. Автор основываясь на исследованиях стоической наследия и философии любви аргументирует и доказывает, что стоики рассматривали любовь амбивалентно – она приносит, как наибольшую радость в человеческой судьбе, так и крупнейшие скорби и беды.

Ключевые слова: любовь, жизнь, человек, стоическое школа, римские стоики, философия любви.

Turenko V. E.

PHILOSOPHY OF LOVE IN WORKS OF ROMAN STOICS: ANTHROPOLOGICAL CONTEXT

On the basis of the original texts of the Roman Stoics conducted a detailed analysis of their view of the meaning of love in human life. The author of the study based on Stoic philosophy and legacy of love and reasoning shows that the Stoics considered ambivalent love – it brings, as the greatest joy in human destiny, and most of sorrow and trouble.

Keywords: love, life, people, Stoic school, Roman Stoic philosophy of love.

Таким чином, проаналізувавши погляд римських стоїків на сенс любові у людському житті, можна зробити висновок, що вони осмислювали та розуміли даний феномен амбивалентно. У дискурсі міжстатевої любові, на їх думку, можна розглядіти і прояви потворного і навіть вона може впливати негативно на людську долю. Проте водночас для римських стоїків, любов як людське почуття є і позитивним, оскільки люблячи ту чи іншу людину: кохану дружину, батьків, друзів, людей, особистість здатна досягнути, відчуття та зрозуміти справжній та глибинний сенс свого життя, усій її діяльності та справам.

Список використаних джерел:

1. Иванченко Г.И. Космос любви: по ту сторону покоя и воли / Г.И. Иванченко. – М.: Смысл, 2009. – 160 с. 2. Иванченко Г.И. Логос любви / Г.И. Иванченко. – М.: Смысл, 2007. – 144 с. 3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А.Ф. Лосев – Харьков: Фолио; М.: ООО Издательство АСТ 2000. – 960 с. 4. Симпликий. Комментарий на "Энхиридион" Эпиктета / Симпликий / Э т и к е т. Энхиридион (Краткое руководство к нравственной жизни); Симпликий. Комментарий на "Энхиридион" Эпиктета. – СПб.: "Владимир Даль", 2012. – С. 85-384. 5. Титаренко И.Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои / И. Н. Титаренко. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с. 6. Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство / В.П. Шестаков – М.: ЛКИ, 2011. – 224 с. 7. Яннарас Х. Варианти на тему Пісні Пісень [Текст] / Х. Яннарас ; пер. з гр. С. Говорун ; ред. К.Б. Сігов. – К.: Дух і Літера, 1999. – 128 с. 8. Aristotle. Ethica Nicomachea / Aristotle/ Opera / Ed. I. Bekkeri. – Oxonni, ETypographeo Academico, V. IX. 1837. – P. 1. – 219. 9. Aristotle Rhetorika / Aristotle / Opera / Ed. I. Bekkeri. – Oxonni, E Typographeo Academico, V. XI. 1837. – P. 1 – 168. 10. Epicteti. Enchiridion. Latinis versibus adumbratum / Per Eduardum Ivie A. M. Aedis Christi Alumn. – London, Oxford 1715 – 109 p. 11. Gierocles / Political fragments of Archytas and other ancient Pythagoreans / After what manner we ought to conduct ourselves towards our parents / Gierocles / [Електроннийресурс] – Режим доступу: https://en.wikisource.org/wiki/Political_fragments_of_Archytas_and_other_ancient_Pythagoreans/After_what_manner_we_ought_to_conduct_ourselves_towards_our_parents 12. Hubbard K. The Unity of Eros and Agape: On Jean-Luc Marion's EroticPhenomenon / K. Hubbard // Essays Philos – 2011- Volume 12 – P. 130 – 146. 13. Kreitner R. The stoics and the epicureans on friendship, sex and love // R. Kreitner / The Montréal Review, January 2012. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.ph> 13. Marci Antonini, Imperatoris. Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri 12. / recensuit Ioannes Stich – Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1882 – Descript. xvii, 211 p. 14. Motto A.L. Seneca on Love / A.L. Motto // Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos 2007, 27, núm. 1 pp. 79-86. 15. Plato. Symposium / Plato / Platonis Opera : In 5 t / Plato; Recogn. brevis adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. – Oxford [etc.] : Oxford Univ. Press. – (Scriptorium Classiorum Bibl.Oxonienis).-(Oxford Classical Texts). T.2: Tetralogias 3-4(continens). – 1976. – P P. 165 – 236. 16. Robertson D. Stoicism & Art of Happiness [Електроннийресурс] – Режимдоступу: <http://philosophy-of-cbt.com/author/solutionscbt/> 17. Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.I. – London, Harvars University press, 1979. – 467 p. 18. Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.II. – London, Harvars University press, 1970. – 480 p. 19. Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales / With an engl. trans. by R.V.Gummere. In 3 V. V.III.– London, Harvars University press, 1925. – 463 p. 20. Seneca. Dialogorum Liber XII Ad Helviam matrem de consolatione [Електроннийресурс] – Режимдоступу: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.consolatione3.shtml> 21. Stephens W. Stoic Ethics [Електроннийресурс] – Режимдоступу: http://www.iep.utm.edu/stoiceth22_Terenti_Heavton_timorvnenos [Електроннийресурс] – Режимдоступу: <http://www.thelatinlibrary.com/ter.heavton.html>

Надійшла до редколегії 18.05.2015

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 27-772

Л. М. Мельник, канд. політ. наук, доц.

"РУСЬКИЙ МІР" – ОСНОВНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ

Стаття присвячена аналізу та висвітленню основних концептуальних положень ідеологеми "Руський мір". На основі аналізу праць російських політехнологів, представників російської школи геополітики та виступу 2009 року патріарха Кіріла на відкритті "Асамблеї Російського світу" встановлено, що існує три концептуальні положення проекту "Руський мір": по-перше – як простір поширення російської мови, спільних радянських і пострадянських культурно-історичних кодів, ностальгії по СРСР, по-друге – як аналог євразійської доктрини, розроблений спеціально для України, по-третє – як феномен з місією об'єднання православ'я під егідою Російської Православної Церкви. Доводиться, що концепція "Руський мір" акцентується не на церковно-містичному, а на геокультурному та геополітичному змісті. Виявлено, що заявлені та концептуально окреслені проекти "Руського міра" пропонують Україні та Білорусії уніфікацію власної самобутньої культури та мови в рамках фактичного підпорядкування культурно-політичним традиціям Москви.

Ключові слова: "Руський мір", ідеологема, Російська Православна Церква, імперія, російське православ'я, патріарх, геополітичний проект.

Сьогодні в інформаційному просторі активно розгортаються проекти із назвою "Руський мір", які в основі опираються на спільну православну площину, яку в свій час Росія обачно приберегла для Московського патріархату, не зважаючи на канони, не допустила розпаду Руської Православної Церкви. Російський філософ, українець за походженням Олександр Панарін у статті "В якому світі ми маємо жити?" підкреслив: "Якщо держава зруйнована, однак Церква встояла – цивілізація відродиться. Якщо зруйнована – надії немає" [11].

На підставі представлених проектів розвинулася дискусія серед як вітчизняних, так і зарубіжних політологів, філософів, релігієзнавців та богословів, таких як, зокрема, К. Липа, А. Окара, Ю. Чорноморець, Л. Филипович та ін.

Зазначимо, що під виразами "Руська Православна Церква" (тобто слід розуміти Російська православна церква), "сучасне руське православ'я", "Руський мір" слід розуміти безсумнівно "російський". Оскільки слово "русський" доцільно вживати коли йдеться про історію Київської Русі. Власне той історичний проміжок часу, коли ще не існувало ані Російської держави, а тим більше Російської Православної Церкви.

Загалом різноманіття проектів іменованих "Руським міром" можна звести до декількох основних концептів. "Предтечею" концепту "Руський мір" можна вважати теорію офіційної народності міністра народної освіти Російської імперії графа С. Уварова, який вважав, що шлях до зміцнення російської державності лежить через посилення трьох принципово важливих суспільних основ – самодержавства, православ'я і народності [8]. Проголошена триада XIX ст. в більш оновленому вигляді постала в XX ст.

Концептуально проект "Руський мір" був оформлений у 90-х роках XX століття такими російськими політехнологами, як Сергій Градиловський, Борис Межуев, Юхим Островський, Валерій Тишков, Петро Щедровицький, Володимир Цимбурський та ін. як простір поширення російської мови, спільних радянських і пострадянських культурно-історичних кодів, ностальгії по СРСР.

На переконання Ю. Островського, геокультурний підхід є альтернативою геополітичному підходу. Російський інтелектуал заявляє, що сучасні нації являють собою спільності людей, в яких об'єднуюча основа – це спільні культура та мова, в не спільна територія [11].

"Саме російська мова та російськомовна російська чи радянська культура разом з історичною пам'яттю об'єднують і конструюють цей світ", – зазначає В. Тишков у статті "Руський мір: зміст і стратегії" [13].

Цікаво, за визначенням Ю. Островського, що та ж людина, яка володіє декількома мовами – "прикордонна людина" по якій проходить кордон між цими мовними світами. Тут межа може перетворюватися з лінії поділу

в лінію об'єднання: "З одного боку ми говоримо про кордон між мовними світами. В цьому сенсі нові кордони світу – нові кордони в світі світів, що об'єднують мовні світи, в якому стикаються, взаємопроникають російський світ з китайським світом, з англосаксонським світом, з романо-германським. І ось вони перетинаються, входять один в одного, химерним чином шаруються, вже не двовимірною, а багатовимірний і межі цих світів проходять по людям і російський світ простягається до тих меж, де є людина, що говорить по-російськи. Входить Татарстан в російський світ або Франція – російський світ, чи Ізраїль? Це російський світ входить в Татарстан, Ізраїль, Канада. Це він присутній там в цих географічних просторах. В цьому сенсі, коли в Україні вас запитують – "ви що тут дієте як в російському світі?" – Ви можете відповісти "ні, я дію тут від імені російського світу, всередині нього, в деякому сенсі за його дорученням", звичайно мова не дає письмових витрат приписів, але дає нам приписи набагато більш глибинні і потужні" [10].

Зазначимо, що такий компонент, як спільна мова надають нібито цивілізаційній ідеологеми "Руський мір" імперського забарвлення. Відомо, що серед основних ознак цивілізації не принципово наявність спільної мови, на противагу імперії. Отже, на переконання вищезазначених російських теоретиків "Руський мір" – це цивілізаційний простір існування російської мови, який піддається геокультурній інтеграції.

В Кремлі концепт "Руський мір" виступає як аналог євразійської доктрини, розроблений спеціально для України та Білорусії. Аналітик Московського центру Карнегі І. Зевелев тлумачить проект "Руський мір" як "концепцію...з потужними філософсько-світоглядними конотаціями. Вона більшою мірою пов'язана з громадською, а не тільки державною діяльністю. Концепція співвітчизників спирається на юридичні норми, в той час як поняття "русського міру" лежить переважно в області самосвідомості. Два поняття перетинаються в точці вільного вибору тих, хто тим чи іншим чином усвідомлює свій зв'язок з Росією" [2].

На думку І. Зевелева, причиною прийняття курсу "Руського міру", як кремлівської зовнішньополітичної доктрини, стало повернення Росії до імперської, великодержавної моделі розвитку й ескалація відносин із Заходом: "Росія прийшла до цього...в результаті загострених відносин із Заходом. Невдача спроб стати самостійною частиною Великого Заходу і усвідомлення тієї обставини, що за цим може стояти щось більше, ніж миттєвий розклад на міжнародній арені, знову змусили Росію задуматися про своє місце в світі. Крім того, претензії на статус Великої держави змусили російське керівництво спробувати сформулювати цілі зовнішньої політики в термінах, що виходять за рамки національних інтересів" [2]. "Ставлення до того, що близько чвер-

ті росіян живе за межами Російської Федерації, з них більше половини – в суміжних державах, потенційно може стати найважливішим чинником розвитку російської національної ідентичності і системи міжнародних відносин у Євразії до 2020 року", – підкреслив І. Зевелев [2].

Нагадаємо, що євразійство – це найвпливовіша течія російської геополітичної думки. Виникла в 20-і роки ХХ ст. Засновниками цієї школи були російські мислителі, такі як Микола Трубецькой, Петро Савіцій, Лев Карсавін, Микола Алексєєв, Георгій Флоровський та інші. Метою такого геополітичного руху було обстоювання самобутніх засад російської історії та культури, розробка нових поглядів на російську та світову історію. Російські мислителі розглядали свою Батьківщину як особливий етнографічний та культурний світ, який охоплює серединний простір Азії та Європи.

Для сучасної Росії євразійський проект – повернення до реставрації новітньої Російської імперії на теренах колишнього Радянського Союзу як російського цивілізаційного простору, можливо, навіть у значно ширших кордонах. Московське євразійство зразка 2014 року відверто імперіалістичне. Євразійська агресія Кремля, ідеологічно виправдана "месіанським" покликанням "Руського міра", що відштовхується від політичної сторони концепції російських мислителів минулого століття.

Особливої актуальності ідея побудови "Руського міру" набула у російському православному середовищі з приходом до православного керма Патріарха Кирила (Володимира Гундяєва). Концепція "Руського міра" Російської Православної Церкви (МП) стала в нагоді саме в той історичний момент, коли Москва вичерпала всі можливі ідеологічні платформи для новітнього "собірання земель руських" і необхідно було чіткий, ідеологічно-духовно обґрунтований подальший план дій. Отож допомога з боку Патріарха Московського і всієї Русі Кирила надійшла дуже вчасно.

Адже з історичних часів росіяни вважали, що Москва постала не як держава, а феномен з місією об'єднувати світове православ'я. Зазначимо, що цей московський постулат повністю узгоджується з сучасною воєнною доктриною Росії про захист російськомовних громадян у всьому світі й в разі необхідності застосування збройних сил.

3 листопада 2009 року у Фундаментальній бібліотеці Московського державного університету ім. М.В. Ломоносова відбулося відкриття III Асамблеї фонду "Руський світ", на якій Патріарх Кирил представив свою знаменну промову про церковне бачення "Руського міру" та шляхи його розвитку і поширення, і тим самим увійшов до історії головним чином концепції "Руського міра". У промові проголосувалася необхідність відновлення "Руського міра": "Росія, Україна, Білорусь – це і є Свята Русь", – наголосив, Патріарх Кирил: "Свята Русь – це не імперія, це не союз колишній або якийсь майбутній – це своєрідний "цивілізаційний простір" на теренах історичної Русі" [15].

Водночас Патріарх дає пояснення тому, що слід розуміти під поняттям загальний "цивілізаційний простір" "Руського міра": "В основі Руського світу лежить православна віра, яку ми отримали в спільній Київській купелі хрещення. Завдяки історичному вибору святого князя Володимира наші предки приєдналися до сім'ї християнських народів і стали творити могутню єдину Русь. Численні святі – ієрархи, князі, бояри, священники, ченці, простолюдини – учили наш народ любити Бога і ближнього, боятися гріха і пороку, жадати добра, святості та правди. Тобто мова йде про формування глибинних, базисних духовних цінностей, які стали реальністю в історичному житті нашого народу. Незважаючи на різні

перипетії, ці цінності були незмінними орієнтирами для національного життя на всі часи, тому народ наш і став називатися народом-богоносцем. Не тому, що весь народ був святий – грішників у нас було не менш, ніж в інших країнах, – а саме через цю ціннісну орієнтацію нашої історії. Саме тому і земля наша стала називатися Святою Руссю" [15]. Отже, першою складовою основою ставлів "Руського міру" – це російське православ'я. А, оскільки, за задумом Кирила, росіяни та українці є найближчими братами по православній вірі, то й ментально споріднені православ'ям. Класичні відмінності між українським та російським православ'ям виводяться Миколою Костомаровим із аналізу національних характерів цих двох народів. Мислитель довів, що "плем'я південноруське мало відмінним своїм характером перевагу особистої свободи...по корінному розумінню..., зв'язок людей ґрунтується на взаємній згоді і може розпадатися по їхній незгоді", українці "засвоювали більш дух", на відміну "великоруське – перевагу общинності...прагнули встановити необхідність і нерозривність одного разу встановленого зв'язку і саму причину встановлення віднести до Божої волі... в однакових стихіях громадського життя... прагнули дати йому тіло" [6, с. 50]. З цього висновку мислителя випливає, що українцю, як індивідуалісту, характерно сприймати в релігії персональну містику, а росіянину, як общиннику, властиво любити колективний обряд. Тому основою в християнстві для українця є моральна сутність, для росіянина – зовнішня форма. В українців православ'я виправдовує народний спосіб життя, а от для росіянина православ'я закріплює тип ієрархічних стосунків у суспільстві: "Бог – у всесвіті, цар – у державі, батько – в родині" [7].

Російський філософ Г. Федотов переконував, що Київське християнство було одним із найкращих способів реалізації Христової науки в усьому християнському світі. І більше того, воно не знайшло продовження в Московському православ'ї, яке було зовсім іншим в порівнянні з Київським християнством [16, с. 5].

Підґрунтям для формування "Руського міру", на думку Патріарха, є спільні православні святині спільна церковна історія: "Для руської людини немислимо протиставляти "українського" рівноапостольного князя Володимира "російському" преподобному Сергію Радонезькому ("російському") я, звичайно, маю на увазі в лапках), "російського" благовірного князя Олександра Невського "білоруській" преподобній Євфросинії Полоцькій, "молдавського" преподобного Паїсія Величковського "російському" святителю Ігнатію (Брянчанинову). Це виглядає просто як анекдот, як жарг. Все це святі Руської землі, тому ми повинні зберегти єдність Руської Церкви, шанувати загальних святих, відвідувати святі місця Руського світу" [15]. "Міф православного братерства України і Росії до церковної історії має лише опосередкований стосунок, а до церковної філософії та високих богословських матерій – взагалі символічний...Північно-Східні землі, на яких утворилася Московія, свого часу завзято виборювали незалежність від Києва і, щоб довести свою окремішність, князь Андрій Боголюбський у 1169 році здійснив похід на столицю, добряче її пограбував та серед інших трофеїв вивіз додому чудотворну ікону Вишгородської Богоматері. За легендою, вона була написана самим євангелістом Лукою, а Константинопольський патріарх свого часу подарував образ київському князю. Ікону "перейменували" на Володимирську Богоматір і її донині вважають захисницею Росії. Хіба не яскравий приклад "православного братерства" [7]. Отже, "під яким би кутом не дивитися на відношення між двома Церквами, яку схожість та єдність походження в них не відкривши б,

Московську церкву слід вважати як занепад у порівнянні з Київською" [17, с. 346].

Творчою ж основою "Руського міру" "...є російська мова. Щоб зрозуміти роль російської мови, треба мати чітке уявлення її генези. Хотів би нагадати, що російська мова стала плодом спільних зусиль теж людей різних національностей. Вона виникла як засіб спілкування між різними народами. Тому необхідно докласти зусиль зі збереження та поширення цього загального надбання" [15].

Наступною підставою "Руського міру", після спільних віри, мови та православних святинь з церковною історією, на тверде переконання патріарха Кирила, є спільне історичне коріння: "В результаті спільної творчості народів Русі і тих, хто складав з ними єдине ціле протягом століть, виник спосіб громадського проживання, який у всьому світі асоціюється з російською традицією. У наших народів присутня сильна свідомість безперервності і наступності російської державної суспільної традиції, починаючи з часу Київської Русі і закінчуючи нинішньою Росією, Україною, Білоруссю, Молдовою та іншими країнами історичного простору Русі. Наші предки разом будували і розвивали Русь, обороняли її від іноземних загарбників. Так було протягом існування нашої єдиної Вітчизни незалежно від панування політичної системи" [15].

Водночас Кирил підкреслює, що "Руський мір" – це той самий світ, який вийшов з нашої спільної купелі – Київської купелі Водохрещення, він "не означає "російський", тим більше це не світ Російської Федерації" [16]. Як бачимо, концепт "Руський мір" постає у розумінні Патріарха Кирила як наднаціональний геополітичний проєкт. Так звана нова пропозиція історіософії подальшого розвитку "православного народу", що в минулому столітті іменувався "радянським народом".

Підкреслимо, щопри проповідуванні ідей "Руського міру" з уст Святійшого Патріарха Кирила дуже рідко звучать проповіді про Христа, про милосердя. Християнство – це спілкування із живим Богом. Христос реально прийшов в історію, заснував власну Церкву. Він приходить до віруючих на кожній Євхаристії. І зустріч з Ним – це і суд, і спасіння. Зустріч із Тим, Хто висунув великі моральні вимоги: обігрий, накорми, полюби, повтійшай. Здійснити те, що говорить Христос, важко. Замість Христа, поклонитися ідолю: Руській Церкві, Руському Світу, Руській культурі. Але ідоли – завжди ідоли. Навіть якщо вони не з дерева і срібла [14].

З приводу проблеми побудови "Руського міра" за участю України Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет під час архипастирського візиту на Буковину зазначив: "Мета створення "Русского мира" – це утворення нової імперії: чи то російської, чи то слов'янської, чи будь-якої іншої, але імперії під керівництвом Москви. При цьому керівництво РПЦ заявляє: "Русский мир" – це російська мова і православ'я". Уявіть собі, ми, українці, маємо розмовляти російською мовою, щоб належати до "Русского мира". Тут закладається насилля. Ми поважаємо російську мову, але любимо свою, рідну, тому нав'язування "Русского мира" з такою ідеологією не прийнятне. Період імперій вже минув, так само, як не можемо повернути нині рабовласницький чи феодальний устрій" [3]. На переконання Київського Патріарха Філарета: "Руський мір" – це така приваблива обгортка, як колись "комунізм – світле майбутнє". Під "Руським міром" приховані нова російська імперія, російська влада й російська імперська церква. Патріарх Кирил придумав "Руський мір", щоб спочатку відбулося духовне об'єднання навколо Москви, потім – політичне, й зрештою – територіальне. Тобто, щоби відновити російську

імперію. Але ці його бажання нездійсненні, бо не можна увійти двічі в одну річку. Зараз нові часи" [4].

Слушно заявив предстоятель УГКЦ Святослав: "Ідея "Російського світу" базується на ідеологічній основі, яка не має нічого спільного ні з Церквою, ні з історією. Це концепція, в якій ЦК КПРС свого часу побачив дуже підходящий ідеологічний інструмент. Зараз ця псевдонаукова платформа реанімується як імперіалістична ідея відновлення Радянського Союзу" [5].

Таким чином, на основі контекстуального аналізу, представленого Російською Православною Церквою проєкту "Руський мір", дана концепція ґрунтується не на церковно-містичному, а на геокультурному та геополітичному змісті. Більше того, ідеологія заявленого проєкту Московським Патріархатом має імперіалістичне звучання, що суперечить духу Церкви; це безсумнівна форма "безкорінного космополітизму" [18, с. 15], а тому являється антиномією православної богословської думці.

Як бачимо, всі заявлені та концептуально окреслені проєкти "Руського міра" пропонують білорусам та українцям уніфікацію власної багатовікової, самобутньої культури та мови в рамках фактичного підпорядкування культурно-політичним традиціям Москви. Адаже відомо, що саме мова та культура (маємо вагомий історичний досвід московської боротьби з ними – від указів Петра I і до штучно створеної на сьогодні проблеми "русскоязычного" населення України) є основними консолідуючими чинниками української нації. Тому так рівні прихильники російського проєкту наполегливо намагалися витіснити український національний чинник: "Це все – нещодавно вигадана фальш, що ледве не з IX століття існував особливий український народ з особливою не-російською мовою... Ми всі разом вийшли з дорогоцінного Києва, "откуда русская земля стала есть", за літописом Нестора, звідки й засвітило нам християнство. Одні й ті ж князі правили нами... Володимир Мономах був одночасно і київський князь і ростово-суздальський; і така ж єдність в служінні митрополитів. Народ Київської Русі і створив Московську державу. У Литві та Польщі білоруси і малороси усвідомлювали себе росіянами і боролися проти ополячення і окатоличення. Повернення цих земель до Росії був всіма тоді усвідомлюваний як ВОЗЗ'ЄДНАННЯ (Виділення О. Солженіцина – Л.М.)" [12].

Пояснення цього знаходимо ще в XIX столітті у відомій статті Миколи Костомарова "Дві руські народності". Мислитель, спираючись на багатий історичний, етнографічний, фольклорний, релігійний матеріал вказував на історично сформовані відмінності між ментальністю росіян і українців. "Це був сильний політично-науковий удар великого історика, мала знищити (стаття – Л.М.) всі московські теорії про спільнородство, спільномовство і спільнокультурництво москалів і українців", – влучно оцінив цінність наукової розвідки М. Костомарова А. Господин [1, с. 25].

Таким чином, при СРСР Росія намагалася витворити єдиний "радянський народ", а тепер – на пострадянському просторі створити православний простір під егідою Російської Православної Церкви з назвою – "Руський мір", в основі якого пануватиме російська культура, російська мова, російське православ'я і російська політика. Нав'язування російськості для вищезазначених держав з ігноруванням культурно-духовної спадщини білорусів, українців буквально є проявом імперіалізму та великодержавного шовінізму. "...Будь-яка розмова про "РМ" (русский мир) закінчується завжди однаково і цілком передбачувано: врешті – решт, виявляється, що "РМ" – ЦЕ МІСЦЕ ІСНУВАННЯ ВЕЛИКОРУССКОГО ЕТНОСУ (виділення Окари А. – Л.М.) (тих, кого в радянських паспортах називали росіянами)..." [9].

Список використаних джерел:

1. Господин А. Микола Костомарів / А. Господин. – Вінніпег, 1986. – 36 с. 2. Зевелев І. Россия и "Русский мир" // Фонд Карнеги за міжнародний мир / І. Зевелев // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://russia-2020.org/ru/2010/07/15/russia-and-russian-world/> 3. Інтерв'ю зі Патріархом Філаретом // Буковина: електронна громадсько-політична газета. – 2012. – №40 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://bukovina.at.ua/> 4. Інтерв'ю із Патріархом Філаретом [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://soborboogorod.at.ua/publ/novini/koli_zlo_povertaetsja_na_dobro/1-1-0-37/ 5. Інтерв'ю із Верховним архієпископом Києво-Галицьким, главою УГКЦ Святославом Шевчуком // Тиждень.ца: електронна громадсько-політична газета. – 2013. – №81 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/News/72807/> 6. Костомаров Н.И. Две русских народности / обраб. Теста и ред. А.П. Ковалевой; авт. Предислов. В.А. Дорошенко / Н.И. Костомаров. – К., Х., 1991. – 72 с. 7. Липа К. Миф: Русские и украинцы имеют общие святыни и общую церковную историю // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://republic.com.ua/article/12105-old.html> 8. Мельник Людмила Миколаївна. Ідеї національної еліти в історії української політичної думки другої половини XIX ст.: дис... канд. політ. наук: 23.00.01 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2007. – 188 с. 9. Окара А. Чому розмови про "Русский мир" починаються за здоров'я Святої Русі, а закінчуються за упокій України та Білорусі // День: щоденна електронна всеукраїнська газета. / А. Окара. – 2010. – №172 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/notabene/geopolitichnyy-tovar/> 10. Островский Е. Новые границы мира: геокультура // Центр гуманитарных технологий: [Стенограмма лекции гуманитарного технолога Ефима Островского, состоявшейся 6 апреля 2002 года в Оренбургском государственном университете] / Е. Островский // [Элек-

тронный ресурс] – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/472> 11. Панарин А. В каком мире нам предстоит жить? [Геополитический прогноз, сделанный в 1997 году] / А. Панарин // Библиотека думающего о России // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.patriotica.ru/actual/panarin_prognoz.html 12. Солженицын А. Как нам обустроить Россию / А. Солженицын // Специальный выпуск. Брошюра к газете "Комсомольская правда" от 18 сентября 1990 г. – М., 1990. [Электронный ресурс – <http://www.kp.ru/daily/24141/359116/>] 13. Тишков В. Русский мир: смысл и стратегии В. Тишков // Стратегия России от 7 июля 2012 года // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://pravoslavie.org.ua/2012/07/> 14. Чорноморець Ю. Руський світ Патріарха Кирила (із болем за долю РПЦ і особисто Патріарха / Ю. Чорноморець // Бібліотека богословського клубу імені Святого Максима Проповідника // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://bogoslovclub.org.ua/> 15. Церковне бачення "Русского мира" [Інтерв'ю зі Святійшим Патріархом Кирилом]. // Фундаментальна бібліотека МДУ ім. М.В. Ломоносова. – 3 листопада 2009 року. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/927567.html> 16. Церковне бачення "Русского мира" [Інтерв'ю зі Святійшим Патріархом Кирилом]. // Фундаментальна бібліотека МДУ ім. М.В. Ломоносова. – 19 липня 2010 року. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1224654.html> 17. Шмеман А. Исторический путь православия / А. Шмеман. – Нью-Йорк, 1954. – С. 346-347. 18. Fedotov George. The Russian religious Mind. Kievan Christianity / George Fedotov. – К.: Harvard Univirsity Press, 1946. – P.5. 19. Archimadrite Kallistos. Ware, Catholicity and Nationalism: A Recent Debate at Athens, in: Eastern Churches Review. – X, (1978). – №1-2. P.15.

Надійшла до редколегії 07.04.2015

Мельник Л. М.

"РУССКИЙ МИР" – ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Статья посвящена анализу и раскрытию основных концептуальных положений идеологии "Русский мир". На основе анализа трудов российских политтехнологов, представителей российской школы геополитики и выступления 2009 года патриарха Кирилла на открытии "Ассамблеи Русского мира" установлено, что существует три концептуальные положения проекта "Русский мир": во-первых – как пространство распространения русского языка, общих советских и постсоветских культурно-исторических кодов, ностальгии по СССР, во-вторых – как аналог евразийской доктрины, разработанный специально для Украины, в-третьих – как феномен с миссией объединения православия под эгидой Русской Православной Церкви. Доказывается, что концепция "Русский мир" основывается не на церковно-мистическом, а на геокультурному и геополитическом смысле. Обнаружено, что заявленные и концептуально обозначенные проекты "Русского мира" предлагают Украине и Белоруссии унификацию собственной самобытной культуры и языка в рамках фактического подчинения культурно-политическим традициям Москвы.

Ключевые слова: "Русский мир", идеология, Русская Православная Церковь, империя, российское православие, патриарх, геополитический проект.

Melnyk L. M.

"RUSSKIY MIR" – THE FUNDAMENTAL CONCEPTS

The paper deals with the analysis of some basic conceptions concerning the "Russkiy Mi" (Russian world) ideology. Based on the analysis of Russian political technologists works, representatives of the Russian geopolitics school and Patriarch Kirill speech in 2009 at the opening of "Russian world Assembly" found that there are three conceptual provisions of the "Russkiy Mir" concept: firstly, as Russian language space distribution, common Soviet and post-Soviet cultural and historical codes, the Soviet Union nostalgia, the secondly- as an Eurasian doctrine analogue designed specifically for Ukraine and Belarus, thirdly as an association with the mission to join the Orthodox Church under the Russian Orthodox Church auspices phenomenon. It is proved that the concept "Russkiy Mir" is based not on church and mystical, but on geocultural and geopolitical sense. It has been revealed that the nominated and conceptually defined "Russkiy Mir" concepts offer Ukraine and Belarus unification of their own unique cultures and languages within the actual cultural and political traditions of Moscow submissions.

Key words: "Russkiy Mir", ideologeme, Russian Orthodox Church, the Empire, the Russian Orthodox, patriarch, geopolitical project.

УДК 321.015

А. О. Ткач, здобувач

КРИЗА ЗОВНІШНЬОЇ ПОЛІТИКИ УРЯДІВ ДЖ. БУША ТА Б.ОБАМИ В КРАЇНАХ ЛАТИНСЬКОЇ АМЕРИКИ

В статті розглядаються особливості зовнішньої політики США щодо країн Латинської Америки; проаналізовано концептуальне забезпечення зовнішньої політики США, здійснено порівняльний аналіз зовнішньої політики щодо Латинської Америки, подано докладний аналіз впливу зовнішньополітичного курсу США, з'ясовано основні чинники формування нової зовнішньої політики США щодо Латинської Америки. Предметом аналізу є зовнішньополітична стратегія США як діяльність держави, що спрямована на включення Латинської Америки в процес формування вигідної моделі міжнародних відносин і включає постанову довгочасних цілей і довгострокового планування з урахуванням співвідношення застосування в просторі в часі необхідних ресурсів, як діяльність американської держави, що спрямована на визначення та досягнення довгострокових цілей у регіоні за допомогою відповідних засобів.

Ключові слова: Латинська Америка, зовнішня політика США, регіональна безпека, стратегія національної безпеки, трансформація.

Аналіз еволюції латиноамериканської політики США є актуальними для вивчення закономірностей нової парадигми безпеки в латиноамериканському регіоні. Чимало явищ, що відбуваються нині в нашій країні, можуть бути зрозумілими лише за допомогою співставлення з процесами в інших державах, особливо в тих, які стикаються з проблемою забезпечення політичної стабільності, підвищення власного міжнародного авторитету і забезпечення зовнішньої безпеки, визначення

основних параметрів економічного і соціального розвитку в перехідний період.

Аналіз концептуальних основ зовнішньої політики США у стані гострої системної кризи є актуальним. Незважаючи на зміну з приходом демократичної адміністрації Б.Обами підходів до вирішення ключових зовнішньополітичних проблем, вивчення "імперської зовнішньої політики" Президента США є актуальним в довгостроковій перспективі. А. Шлезінгер у праці "Цикли аме-

© Ткач А. О., 2015

риканської історії" сформулював принцип "циклічності" зовнішньої політики США. Політика характеризувалася системною кризою ідеології зовнішньої політики, "імперським президентством", кризою еліт, феноменом клану Бушів. Ідеологія зовнішньої політики Дж.Буш-мол мала "неоконсервативний" характер, послідовно змінила декілька етапів розвитку від "реалізму" через політику "крайнього неоконсерватизму" до прагматизму. Політика мала вплив на той набір інструментів і доктрин, якими США користувалися в країнах Латинської Америки.

Протягом 2001–2009 рр. уряд Дж. Буш-мол прийняв низку заходів, спрямованих на фактичний демонтаж системи міжнародного права і міжнародних інститутів, що склалися після Другої світової війни. Це призвело до наслідків у різних сферах: економічній, політичній, військовій.

Аналіз фундаментальних змін зовнішньої політики країни за Б. Обама допомагає зрозуміти причини і механізми зазначених процесів, а також розробити концепцію реагування на них з боку країн Латинської Америки.

Криза ідеології зовнішньої політики США виявила незначний рівень ефективності, нереалістичність односторонніх, "неоконсервативних" підходів до вирішення основних латиноамериканських проблем, наприклад, міжнародний тероризм і екстремізм, бідність, нерозповсюдження ядерної зброї і забезпечення безпеки окремих країн і регіонів. Спроби "експорту демократії", "будівництва держав", силового вирішення міжнародних конфліктів, "просування" американської стратегії призвели до падіння рівня впливу США. Залишається невирішеною завдання подолання кризи американських політичних еліт. Тому актуальність запропонованих підходів до вивчення моделей прийняття зовнішньополітичних рішень у США зберігається.

Еволюція латиноамериканської політики США досліджується в працях таких авторів як: З. Бжезинського, І. Валерстайна, Г. Морґентау, С. Хантінгтона; аналіз основних ідеологічних принципів формування політики США Дж. Буш-мол в працях А. Вейсмана, Дж. Д. Мура, А. Робертса; теорії "політичного реалізму" у відносинах з країнами Латинської Америки в працях Г. Морґентау, Г. Кіссінджера; теорії міжнародних відносин в працях С. Хантінгтона, К. Райса, А.В. Торкунова. Вітчизняні дослідження проблематики слід в працях Н. М. Веселюї, М.В. Засядько, Є.Є. Камінського, В.П. Кириченка, О.І. Ковальової, А.І. Кудряченка, Л.П. Неліної, М.М. Рижкова, І.А. Хижняка, О.В. Потехіна, С.В. Кононенко, С.В. Толстова, О.В. Сушка, М.М. Храмова та інших.

Мета статті та завдання. Метою статті є розкриття еволюції концептуальних засад, практичної політики США та латиноамериканських держав щодо забезпечення національних інтересів.

Особливості в міжнародних відносинах країн Латинської Америки і Карибського басейну за перше десятиліття ХХІ ст. стали: падіння престижу і впливу США в регіоні; розвиток латиноамериканських і карибських інституційних структур і схем регіональної взаємодії; починаючи приблизно з 2005 р. економічне зростання ведучих латиноамериканських держав на чолі з Бразилією. Це свідчило про посилення їх міжнародного економічного і політичного значення. На цьому тлі поширювалися відносини країн ЛАКБ за межами регіону [1, с. 11].

Падіння престижу і впливу США стало результатом тривалого втручання Сполучених Штатів у внутрішні справи країн ЛАКБ, ігнорування ними їхніх законних нестатків і інтересів, спроб нав'язування їм своєї моделі економічного, політичного і культурного розвитку, пошуку багатьма з них власної економічної моделі з визначальною участю держави у вирішенні соціальних про-

блем. Фактором, що зменшив можливість США оперативно втручатися в справи своїх сусідів, стало економічне зростання країн Південно-Східної Азії, у першу чергу – Китаю, що забезпечило практично всім країнам ЛАКБ можливість взаємодії на альтернативних ринках.

Подіями, що наприкінці ХХ- на початку ХХІ ст. визначили початок кінця епохи "сфери впливу" Вашингтона, стали осуд переважною більшістю країн ЛАКБ військової акції США і НАТО в Югославії, відмовлення ведучих держав регіону підтримати вторгнення військ США в Ірак у 2003 р. і провал планів США по створенню "Всеамериканської зони вільної торгівлі" (АЛКА) у 2005 р. На цьому тлі цілком органічно виглядала поява в регіоні "лівих" урядів антиамериканської орієнтації ("боліваріанських") на чолі з Венесуельським. Внаслідок цього відбулася фрагментація латиноамериканського курсу США, що намагався знайти підтримку серед деяких урядів, які підтримували "панамериканську ідею" [2, с. 438].

Провал спроби США сформувати під своєю егідою міцну антитерористичну коаліцію позначився практично відразу ж після терактів 11 вересня 2001 р., незважаючи на те що всі латиноамериканські країни (включаючи Венесуелу і Кубу) висловили Вашингтону свої співчуття в зв'язку з цими подіями. На засіданні Консультативної наради міністрів закордонних справ ОАД з ініціативи Бразилії було вирішено "реанімувати" Міжамериканський договір про взаємну допомогу (Пакт Ріо-де-Жанейро) у редакції 1947 р.

На тій же нараді було прийняте рішення про створення спеціальної комісії ОАД для створення міжамериканської антитерористичної конвенції. Латиноамериканські держави (Чилі, Бразилія, Мексика, Аргентина) у висловили надію, що визначення поняття "тероризм" у міжамериканській конвенції допоможе потім міжнародному співтовариству виробити відповідне визначення в рамках ООН. Однак буквально вже наступного дня після початку роботи комісії Держдепартамент заявив про небажання США брати участь у виробленні такого визначення. Міжамериканська антитерористична конвенція як Бриджтаунська конвенція (2002 р.) була прийнята без визначення про генезис і характер цього явища, його зв'язку з конкретними проблемами регіону [3, с. 56].

Можливість розширювального трактування поняття "тероризм" у міжамериканській конвенції зміцнила підозри деяких країн ЛАКБ щодо можливості втручання США під приводом боротьби з тероризмом у їхні внутрішні справи. Це стосувалося тих "уразливих" точок на карті Латинської Америки, де ситуація не повністю контролювалася урядами відповідних країн. Наприклад, район "потрійного кордону" між Аргентиною, Бразилією і Парагваєм поблизу від м. Фос-де-Ігуасу) або стратегічно важливих для інтересів США ареалів, наприклад, зона Панамського каналу, бурові установки в Карибському морі, район американо-мексиканського кордону. Згодом, у найбільших країнах регіону зростав рівень побоювання за суверенітет за свої природні багатства. Наприклад, великі райони лісового масиву Амазонії, район "потрійного кордону" між Бразилією, Венесуелою і Колумбією на північному заході Бразилії. Внаслідок цього, в перше десятиліття ХХІ ст. з'явилися доктрини і концепції безпеки, наприклад в Перу у 2005 р., Бразилії у 2008 р., зростали військові бюджети ведучих країн регіону.

У війні з "новим тероризмом" уряди США спиралися на силові підходи, порушували принципи суверенітету і невтручання у внутрішні справи, які є традиційними пріоритетами в латиноамериканських країнах. Очікувалося лише технічне співробітництво, які не стосувалися глибоких шарів проблеми. Проте існуючі в Латинській Америці доктрини і концепції безпеки трактували міжна-

родний тероризм і пов'язані з ним проблеми наркотрафіку й злочинності як комплексні і довгострокові явища. Розходження в базисних підходах доктрини міжамериканської безпеки "двох Америк" до поняття "регіональна безпека" не сприяли виробленню ними загальної стратегії щодо нових загроз безпеки на початку нового сторіччя. В країнах Латинської Америки до наукового обігу уведено поняття "мультиплікативна безпека" [4, с. 56].

Ініціатива створення "Всеамериканської зони вільної торгівлі", в іспаномовній аббревіатурі – АЛКА, була висунута Дж. Буш-старшим. Вона активно пропагувалася президентами Б. Клінтоном, Дж. Буш-молодшим. Вона перекреслила надії США відновити в новому столітті ідею "панамериканської солідарності і співробітництва". Ідея об'єднати до 2005 р. у рамках єдиної зони вільної торгівлі (ЗВТ) 34 країни Західної півкулі (крім Куби), "від Аляски до Вогненної Землі", наштовхнулася на небажання латиноамериканців жертвувати власними інтересами в обмін на розмиті обіцянки Вашингтона, на неготовність США втілити в реальність намічені ними ж самими контури єдиного економічного простору. Блок НАФТА, усупереч намірові США, так і не відбувся як центр, навколо якого повинна була формуватися єдина ЗВТ країн Західної півкулі, залишившись "північноамериканським проектом". Інтеграційна стратегія на півдні континенту змушувала задуматися про висування Бразилії в якості нової доцентрової сили в масштабах усієї Південної Америки.

Провал ідеї АЛКА виявився підтвердженням втрати сполученими Штатами перспективного бачення нових процесів, що протікали в постбіполярному світі, наслідком необґрунтованої впевненості в вплив єдиної наддержави. Впевненість відбилася в діяльності урядів США на Близькому і Середньому Сході, в Афганістані, Іраку. Наслідком став неприкритий латиноамериканський напрямок зовнішньої політики.

Особливою напруженістю в цей період відрізнялися американо-бразильські торговельно-економічні відносини, які сконцентрували масу проблем, що нагромадилися між двома Америками в торговельно-економічній і фінансовій сферах.

Очолюючи з листопаду 2002 р. переговорний процес по створенню АЛКА, США і Бразилія так і не змогли виробити до кінця 2005 р. такий договір, що влаштовував би всіх потенційних учасників. Неурегульовані проблеми у відносинах двох найбільших країн і двох найбільших економік Західної півкулі унеможливили об'єднання ринків Півночі і Півдня Американського континенту.

Бразилія, як і інші держави-члени МЕРКОСУР, виступала проти субсидування США свого сільськогосподарства, тарифних і нетарифних обмежень на продукцію (квотування, норми, обвинувачення в "екологічному" або "соціальному" демпінгу). Залишалися неурегульованими питання патентної політики, державного замовлення, забезпечення соціальних прав. Високі мита на бразильський етанол на ринку США унеможливили створення між двома країнами "етанолового альянсу", обмеживши перспективи співробітництва США і Бразилії в сфері "нетрадиційної" енергетики [5, с. 361].

У 2009 р. Бразилія займала 1-і місце у світі за експортом етанолу, пального, виробленого з органічних матеріалів, а США – з його виробництва. Однак бразильський етанол з переробки маніюки і цукрового очерету був дешевшим. Це підвищувало його конкурентноздатність на світових ринках.

Після проекту АЛКА США погодилися на угоди про ЗВТ з окремими державами регіону, а саме з Чилі, Колумбією, Перу, державами Центральної Америки і Домініканською Республікою.

Чилі з усіх держав Південної Америки має найрозгалуженішу мережу угод про ЗВТ, що охоплює 23 держави Північної і Південної Америки, Європи й Азії.

Зростання рівня товарообігу країн Тихоокеанського узбережжя – Чилі і Перу з країнами АТР, насамперед з Китаєм, почав поступово перетворювати ринок США як "в один серед інших". Це знижувало можливість впливу США на ситуацію в південноамериканських країнах. Знаменною подією 2010 р. став вихід КНР на перше місце з товарообігу Бразилії.

Сполучені Штати не змогли протиставити конструктивні рішення процесу "лівого повороту", що поступово охоплював латиноамериканські країни.

З часу перемоги на президентських виборах у Венесуелі харизматичного полковника Уго Чавеса (1998 р.) уряду "лівої" орієнтації, але з різним ступенем радикальності, стали приходити до влади в Бразилії (2002 р.), Аргентині (2003 р.), Уругваєві (2005 р.), Чилі (2006 р.), Болівії (2005 р.), Еквадору (2006 р.), Нікарагуа (2006 р.), Гондурасі (2007 р.), Парагваї (2009 р.) Свідченням розгубленості Держдепартаменту в цьому питанні стали, наприклад, кількаразові звертання США до президента Бразилії Луїса Інасіо Луле да Сілва з проханням "вплинути" на антиамериканську риторику представників радикального крила "лівого повороту". Процес цього "повороту" був продиктований зростанням рівня національної самосвідомості народів Латинської Америки, результатом їхнього розчарування в проекті АЛБА, в неолиберальній моделі розвитку урядів майже всіх країн регіону на початку 1990-х років.

Глобальна економічна криза наприкінці 2008 р., ще чіткіше визначила пороки застосування "транснаціональної" моделі необмеженого лібералізму до латиноамериканської конкретики. Сильніше він ударив по тим країнам, що були найбільше тісно прив'язані до ринку США (Мексика в рамках НАФТА), зачепивши лише дотично ті, які вчасно скорегували принципи економічного лібералізму, доповнивши їх елементами державного регулювання (Бразилія, Чилі). Криза негативно відбилася на країнах, що односторонньо залежали від експорту вуглекисної сировини (Венесуела). Це зменшило потенціал їхнього впливу на внутрішнє і зовнішнє середовище, "початок кінця" "лівого повороту" через поразку лівих сил на виборах у Панама – 2009 р., у Чилі – 2010 р., скинення "лівого" президента М. Селайя в Гондурасі – 2009 р., спроба скинення президента К. Корреа в Еквадорі – 2010 р., втрату У. Чавесом майже мільйону виборців на парламентських виборах у Венесуелі в лютому 2010 р. [6, с. 89].

Заходи США у той період можна було б вважати стереотипними, за винятком, мабуть, лише одного: своєрідного "напіввизнання" ними нової регіональної відповідальності Бразилії. Уряд США як і раніше визначав пріоритети у відносинах з привілейованими союзниками, наприклад, Колумбією і демонстрацію грубої сили через посилення військової присутності, відтворення 4-го флоту для операцій у Південній Атлантиці. Однак у нових історичних умовах ці заходи виявилися неефективними та беззастережними. На той час не були вирішені питання у відносинах із країнами цього регіону, наприклад, проблема незаконної міграції з Мексики, країн Центральної Америки і Карибського субрегіону, боротьба з наркотиками на ринку США, що надходили з Мексики, Колумбії, Болівії і Перу, затягування ратифікації угоди про створення ЗВТ із Колумбією.

Пріоритетом зовнішньої політики адміністрації Б. Обами можна вважати взаємодію з міжнародними організаціями замість їх маргіналізації, як це часом здійснювала адміністрація Дж.Буша-молодшого, ухвалюючи та рі-

шення з безпеки на власний розсуд. Разом з тим, Б.Обама розглядає перспективу входження ЛАКБ у міжнародні альянси із західними державами на засадах організації "колективної відсічі" спільним загрозам. У такій постановці питання бачиться певна перспектива для прогнозування американської офіційної реакції на кризові події у відносинах. Президент Б.Обама проголосив оновлення змісту американської активності. Центральним компонентом його стратегії є світовий порядок через налагодження відносин між існуючими найвпливовішими державами і тими з них, що формуються у такій ролі, зокрема, "перезавантаженню" відносин з ЛАКБ при цьому відведено вирішальну роль. Б.Обама поділяв принципову позицію ЛАКБ про формування багатополлярної системи міжнародних відносин, у тому числі через відмову Білого дому від однопольного домінування та вважає за доцільне сприяти колективному управлінню транснаціональними проблемами, завдяки чому можна було б узгодити динаміку формування нових стратегій зі збереженням стабільності міжнародних відносин. Незаперечним фактором позиціонування США можна визначити перехід до реалізації ідеї американських фахівців про перенесення фінансово-економічного і мілітарного навантаження на інші держави задля здійснення безпекових рішень глобального і регіонального характеру. Складовою доктрини Б.Обама є пов'язування принципів суверенітету і відповідальності органів державної влади всіх учасників міжнародного співтовариства націй з дотриманням існуючих. правил і договірних умов. Підхід Б.Обама стосується недопущення можливого переростання нинішніх кризових явищ у серйозні конфлікти, щоб перерозподілити з іншими державами фінансовий, технічний, військовий та інші глобальні виклики США. Елементом позиціонування адміністрації США є відмова від активних складових сприяння демократії й правам людини в інших країнах, зважаючи на сприйняття ідеї про наявність різних національних форм забезпечення демократичного розвитку. Цим підхід президента відрізняється від американської традиції. Підтверджується стратегія США за принципом ООН "демократію не можна нав'язати". Існує певний рівень спадковості та наступництва у сфері зовнішньої і безпекової політики: системні обмеження і стримування. Основною лінією зовнішньої політики Дж.Буша-молодшого і Б.Обама була підтримка і збереження інтересів США в регіоні. Б.Обамі не вдалося повністю відійти, від анонсованої політики однобічних дій. Існує більше відмінностей між

першим і другим терміном виконання обов'язків Дж. Буша-молодшого, ніж між другим терміном Дж.Буша-молодшого й адміністрацією Б.Обама 2009-2015 рр.

Таким чином, головною зміною в зовнішній політиці США є новий підхід адміністрації Б.Обама до ЛАКБ, оскільки відносини у рамках взаємовигідного співробітництва стають прагматичними з огляду на наявність спільних інтересів щодо вирішення глобальних проблем. У першу чергу це стосується скорочення зброї масового ураження, появи нових спільних інтересів як в Європі, так і в світі, започаткування відносин партнерства в умовах вільної торгівлі США та ЛАКБ у таких сферах, як інвестиції та енергетика. На переконання Б.Обама глобальне партнерство лише зміцніє, якщо Бразилія відіграватиме в світі роль провідної держави. Вважаємо, що такі наміри Б.Обама можуть бути лише зовнішньою рефлексією, тому що на Б.Обаму впливають структурні стримуючі чинники, найближче оточення. Послаблення позицій США порівняно з роками правління Дж.Буша і Б.Клінтона стримують Б.Обаму від активнішої міжнародної взаємодії: Б.Обама не зможе вийти за межі усталеної зовнішньополітичної доктрини США, яка виключає залежність від рішень багатосторонніх організацій в разі їх невідповідності національним інтересам США. Оскільки американська еліта усвідомила безперспективність "неоконсервативних" доктрин, а нових концепцій запропоновано не було, це призвело до "вакууму ідеології".

Список використаних джерел:

1. Ortega P., Gómez J.S. (2010), Militarismo en América Latina, en "Quadern per a la Solidaritat", n. 39, Justicia i Pau, Barcelona, disponible en http://www.Centredelas.org/attachments/663_Militarismo%20a%20America%20Latina.cat.pdf [Abril], Actualización sitio web 30 abril 2011.
2. Palazuelos E. (2008), Exportaciones de energía y capacidad de integración regional de América Latina, en Palazuelos E. (dir.), El petróleo y el gas en la geoestrategia mundial, Ediciones Akal, Madrid. – P.409-438.
3. Páramo P. (2010), Honduras y la mala hora de América Latina, en "Nueva Sociedad", n.226. – P. 115-124.
4. Omar V. (2011), Balance y desafíos de las izquierdas continentales, en "Nueva Sociedad", n. 234. – P.46-59.
5. Romano S.M. (2010), Democracia liberal y seguridad nacional en el gobierno estadounidense: continuidades y rupturas, en Gandasegui M. A. (Hijo), Castillo D. (compiladores), Estados Unidos: la crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación, Clacso y Siglo XXI Editores, México. – P.360-384.
6. Romero C. A. (2010), Las secuelas regionales de la crisis en Honduras, en "Nueva Sociedad", n. 226. – P.85-99.
7. Serbin A. (2009), América del Sur en un mundo multipolar: ¿es la Unasur la alternativa?, en "Nueva Sociedad", n. 219. – P.145-156.
8. Tokatlian, J.G. (2010), Una tentación imperial que aún no ha cedido, disponible en http://www.clarin.com/mundo/tentacion-imperial-cedido_0_381561947.html, [Agosto 2011] Actualización sitio web 25 septiembre de 2011.

Надійшла до редколегії 27.05.2015

Ткач А. О.

КРИЗИС ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ США В ПЕРИОД ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПРАВИТЕЛЬСТВ ДЖ. БУША И Б.ОБАМЫ

В статье рассматриваются особенности внешней политики США в Латинской Америке; концептуальное обеспечение внешней политики США, осуществлен сравнительный анализ внешней политики относительно Латинской Америки, основные факторы формирования новой внешней политики США.

Ключевые слова: Латинская Америка, внешняя политика США, региональная безопасность, стратегия национальной безопасности, демократическая трансформация.

Tkach A. O.

CRISIS OF FOREIGN POLICY OF J. BUSH AND B. OBAMA IN LATIN AMERICA

In the article features of foreign policy of the USA of relatively Latin America are examined in the article; the conceptual providing of foreign policy is analysed the USA, the comparative analysis of foreign policy of administrations of presidents of relatively Latin America is carried out, the detailed analysis of influence of foreign-policy course of the USA is presented, the basic factors of forming of new foreign policy the USA of relatively Latin America are found out. The article of analysis is includes resolution of long duration aims and corporate strategic planning taking into account correlation of application in space and in time of necessary resources, as activity of the American state that is sent to determination and achievement of long-term aims in a region by means of corresponding facilities.

Keywords: foreign policy of the USA, Latin America, "restart" of relations, international safety, strategy of national safety, democracy.

УДК 32.001.(075.8)

O. I. Tkach, Doctor of Political Sciences, professor

CONSOLIDATING POTENTIAL OF POLITICAL LANGUAGE OF FRANCE

The article is about following aspects: of political language are examined in modern terms in France. The role of linguistic policy as strategies of civil society is determined. Possibilities of application of the linguistic marketing are analysed in development of the France state, the is like a totality of language means, which is orient for communication in political reality and communication in a political sphere, which is assist for consolidation and manipulation of society in a hierarchical and democratic communication

Key words: political language, permission of linguistic political conflicts, political conditions and factors of linguistic political are considered, political communication, consolidate function.

French Language policy determined by the political factor as the traditional model of the mechanism according interests of citizens and authorities. For example, "The system of election administration for national elections," bureau Voters who provide training election to the lower house of parliament, the electoral bureau boards that unite voters by language and ethnic origin; provide appropriate office elections to the upper house of parliament (bureau, head of the local court in the administrative center of the board, head office, secretary, 4 members and 4 deputy members of the Bureau, appointed to head the office) – Office cantons" [1, p. 74].

Language policy is analyzed in the writings of French J.-L. Calvet and K. Azhezhza. It Calvet introduced such a thing as "war of languages". Among his works singled out "multilingualism and identity". Labor K. Azhezhza "French history a struggle," "Breath of European languages and dialects fate", "A child with two languages" can see the political and cultural history.

Socio-political aspects of language in society, including linguistic factors influence the formation of civil society highlighted in the writings of Bourdieu, A. Ferguson, N. Ferkhou, A. Giddens, which defines the role of language in structuring social relations. It is noted that the status of the language and linguistic rights affect specificity of relations between social groups. Particularly noteworthy work TA Van Dyck, and works E. Yar, which analyzed aspects of linguistic factors of conflict and the relationship of language and nationalism.

Study of the conceptual problems of analysis and research of key political concepts in the political discourse devoted to the works of M. and K. Sergeev, BV Mezhuiev, AN Baranov, S. Zolyana, J. E. Blyahera, VY Gelman, VG Ledyayev. The problem of national ideology and language of work devoted E. Mirsky, which are important for this study that consider language not only as an inexhaustible wealth of national culture, but also as a tool for national ideology.

The issue of cultural and linguistic expansion and its manifestation in language policy and education focuses on the works Vladimir Safonov, Charles E. Okonkvo, L. Calvet, Synahatulina IM, Robert Philipson, which clearly shows that for political and economic conditions we can get negative characteristics, become an instrument of manipulation, misinformation means, separation of people, prevent linguistic snobbery and social way of linguistic discrimination.

Among the works of local researchers regarding issues of multiculturalism and language policy is to provide labor Nagorna L., A. Harutyunyan, V. Petrenko.

The history of the language policy of France includes: determining a state or official status of the language of France; ethno-linguistic conflicts XIX-XX centuries.; metropolitan and colonial country; conflicts of post-colonial era; cultural and linguistic diversification and ethno-linguistic conflicts in the post-industrial society; Political and economic factors of these processes; dezintehratyvni integrative and trends; attempts at rapprochement between

peoples kinship signs methods of language policy and linguistic construction [2, p.59].

Under these conditions important to study the experience of implementing the language policy of France, a country where there was the concept of language policy, in which it has the longest history, which has long been a model and an example for inheritance.

At the same time example of France is a clear demonstration that neither the deliberate efforts of the government, carried out over several centuries, nor the presence of a developed legal framework can not ensure the achievement of the objectives of language policy. Therefore, the distribution will be correct to language policy as a system of subjective measures aimed at protecting and spreading the language and the language situation as a result of implementation of the language policy of the particular geographical, historical, economic, political and social conditions.

Therefore language planning in the EU declares the basic priorities of language policy of the member of the association and a specific hierarchy of languages that play a major role in the integration of transnational space: "Research Eurobarometer" Europeans and Languages "in 2006 shows that lingua franca for Europeans may be English. It is most common in Europe. She or as a mother (13%) or as a foreign (38%), owns more than 51% of Europeans. Second and third place respectively took French and German (14%). Citizens (77% Europeans) agree that as a first foreign language their children should learn English" [3, p. 249].

Language and politics are two aspects of relations: 1) the language as an instrument of policy, 2) language as an object of policy.

Policy actions to understand how language itself, that is actually the language policy. Western researchers often synonymous used term "language planning". History reveals his term relationship with the term "planned language" (E. Vyuster) and "constructed language" (A. Espersen).

Recent French policy on French language both domestically and abroad was articulated in 2003 the Prime Minister of France Jean Raffarenom in an official document – "circular letter dated February 14, 2003" published in the "Official Gazette" March 21 of that year. JP Raffaren said that French policy on long-term should be strictly defined and updated character. The purpose of this policy is to ensure "the dominant position of the French language in France" and "keep your French language internationally" [4, p.39].

Measures to ensure the primacy of French in France, Jean Raffaren completed: follow instructions regarding the use and development of the French language; "Extreme vigilance" by the respective organizations for implementation of the "Law on the use of French on August 4, 1994" and the documents attached to it; French vocabulary enrichment as a result of commissions on terminology and neologism that must be activated; Terms of use established government structures in the information and communications publications and the Internet; ensure the use of the French language in the scientific field

(distribution of publications in French, the relevant provisions of the "Law on the use of French on August 4, 1994," the use of French at the conferences).

JP Raffaren stressed that the state must demonstrate by example the use of French citizens. Modern language policy associated with the new state immigration policy that provides maximum control the flow of immigrants and the necessary conditions of their integration into French society. Knowledge of the French language in this case is a key factor of social integration. "The law on immigration and integration of 24 July 2006" provides that an alien who comes to France for the first time with the purpose of long stays, concludes an agreement with the state of reception and integration, which involves, where appropriate, language training (Art. 5) [4, p.117].

The right to free exam given only once. Violation of the provisions of the contract may result in denial of extension of residence permit. Tighter immigration policy from 2007 defined the creation of appropriate legal documents containing new provisions of linguistic nature. Art. 1 "Law on control of immigration flows, integration and asylum of 20 November 2007" provides for any foreigner aged 16 to 65 years, receiving a visa within a family reunion, the need for the exam in the country of residence, which allows to assess the "level of knowledge of French language and the values of the Republic." Obtaining visas may only satisfactory drafting of the exam. If unsatisfactory results provided by law training, can not exceed 2 months, after which re-appointed examination. The need for such measures is explained in the law as providing opportunities foreign person "to prepare for integration into French society" [4, p.45].

According to Art. 4 "Decree on the preparation for integration in France of foreigners arriving for longer stays from November 1, 2008" examination of the French language is in the form of test that detects possession of written and spoken forms of language. Learning French in poor drawing can not exceed 40 hours. The second part of the exam includes knowledge of control "values of the Republic" and is in the form of oral French. In case of poor drafting of the exam training covers knowledge of complex formation equality of men and women, secular nature of the state, respect for individual and collective rights, public freedoms, the safety of people and property, standards of education and schooling. Sufficient knowledge of the language frees the alien from passing language teaching in France within the contract of welcome and integration. Repeated poor exam results determined on the basis of the content of language training on arrival in France.

The decree defines the conditions under which a foreign person may be exempted from the exam, at least three years of training in the French educational institution of medium or French-speaking educational institution at least one year of study in higher education in France. In addition, the foreign person may apply for exemption from the exam because of civil unrest, war, natural or man-made disaster in the country of residence considerable difficulties that impede movement or endanger its safety in case of inability to study due to physical or financial reasons professional duties, personal security.

According to the government, foreigners who have entered into an agreement in 2007 were mainly French-speaking citizens owned or French at a level sufficient to be exempt from language training on arrival in France; only 25% of arrivals were directed to passing language learning. "The law on the control of immigration flows, integration and asylum of 20 November 2007" enables authorities to determine the level of French people who come to the

country within family reunification, at the stage of issuing visa in the home country [5, p.18].

Thus, currently there is no development previously created language legislation in the direction of improvement and additions polite now on French law in 1994 (Law Tubona). Language policy has become a key element of the renewed immigration policy authorities. French language space for the whole development of linguistic trend in immigration policy will obviously promote linguistic unification of the country. Required of French controlled power, will immigrants to use French in all key areas, which should cause the flow of two interrelated processes – improving linguistic and social integration. In 1998 the government adopted a program of action to prepare the entry of France into the information society.

The beginning of modern politics on regional languages can be considered in 2001, when the Department of French received another name – the Department of French Language and the Languages of France, indicating that the official recognition of the fact the authorities linguistic diversity in the country. Since 1999, each annual report to Parliament contains information on the degree of representation of regional languages in culture, media and education.

France, however, refused to grant regional languages official status in the public sphere. Ratification of these documents was carried out only if the possibility of applying the provisions of legal restrictions, removing mandatory implementation of the latter.

Thus, the modern French language policy includes internal and external areas. At the national level there is a synthesis of language and immigration policy, recognition of linguistic diversity in the country and, consequently, use measures that enable to introduce regional languages in culture, media and education, development and implementation of measures for implementation in French Internet sphere. Foreign policy includes finding new ways of promotion of French abroad.

At the beginning of the XXI century. when increasing globalization, strengthening in this connection position of English and French respectively weakening, French linguists began to actively discuss issues of language policy, wanting to find an explanation for the unsatisfactory situation of the French language in the world. Historical principles of language policy of the French state in general cover a system of concepts: centrism, which is expressed in an effort to form a unitary state within a single language (French) expansionism, expressed in a desire to add a French general and spreading it throughout France and in other countries; purism, expressed in a desire to produce perfectly correct form of French language and impose it to all French speakers in France and abroad.

Models of the state, ethno-cultural structure is conventional. In Belgium, Switzerland and France, there is a wide variety of ethnic groups, cultures and languages. French Unitarianism is the basis of state ideology and implemented in ethno-cultural and language policy. In ethno-linguistic politics of Belgium and Switzerland pronounced ethnic diversification and multilingualism.

In monarchical French language policy was aimed at only one official proclamation (French) language at the expense of Latin and dialects and regional languages.

Unitarian policy speech in France focused on one language, not only in the country but also abroad. French first expansion extended to Europe, then to large areas of the world. For a long time French play the role of general language, but it failed to realize the task, performed the role of world languages and English.

Centralization policy on language was first reported to the ordinance Francis I, which established that the proceedings in the kingdom should be in French only. Many other ordinances in XVI-XVII centuries. concerned the distribution of a single official language of form, out of the domain of French kings.

Later books, dictionaries, grammar books began to be published typographic way in the French capital and spread in the country and abroad. Established in XVII century. French Academy, was the only French dictionary, the contents of which were focused on the language of poets and writers of the royal court. These events observed such a pattern: the more close to the central system of autonomy and independence, the greater its peripheral territories joined the dependence of the center, attracted to it.

Language centralization in France rapidly evolved over the XVIII and XIX century. At this time, finally died Latin, faded dialects, strengthened the leading position of the French language and regional languages have experienced its powerful pressure. Due to the concentration of economic, political and cultural life in France French entered the stage of existence as a pan-European form of language. In addition, in the XIX century. France has become a mighty colonial powers and united around themselves using their language new nations outside Europe [4, p.129].

Public authorities (royal, imperial, republican) always used language in national politics, choosing it as a means to strengthen the national system of the country. Actions in this area answered fundamental union of separate areas into a single French state and its strengthening by the centralization of power, economy, culture and language.

Centralization French ended in late XX century. When in 1992 in the 2nd century. Constitution, adopted in the Fifth Republic, was written: "La langue de la Republique est le francais" (language of the Republic is French).

Yes, L.ZH. Calvet presents modern linguistic situation in the world, all languages make up the system of multi-level relations that correspond to the political, economic and cultural ties that historically between countries and peoples. At the heart of the system is hipersentralna English, Middle periphery is supersentralnyh dozen languages, including Spanish, French, Arabic, Chinese, Hindi, Ukrainian and others. Around supersentralnyh languages is from 100 to 200 central languages, whose orbit is from 4000 to 5000 as far periphery. The relationship between the languages of the system are set horizontally (between languages of the same level) and vertically (between different levels languages where there are relations of domination and subordination). Thus, the French as the language supersentralna is subordinate to

the English language, but equality with other supersentralnyh languages. However, French is dominant on many languages that are in direct subordination orbit. It consists of periphery languages: Breton, Corsican and others. (In France), bamana, Wolof and others. (In the former French colonies) [6, p. 97].

Two trends are identified for the establishment of bilingualism: bilingualism horizontal (eg frankoarabskyy, frankoispanyskyy) and vertical bilingualism (eg anhlifrantsuzkyy, frankobretonskyy, frankokatalonskyy).

Thus, language policy as an object of political science belongs to the categories associated with the conscious influence of society on language. It is based on the social and ideological principles. Under the language policy is seen as a concentrated expression of the ideological and social principles that define the political, theoretical and practical attitude of the political system to function and interaction of languages, to their role in the lives of people. The language policy of France is part of the national policy, the implementation of a multi-ethnic and monoethnic country has its own characteristics.

Features of language situations prevailing in the EU are determined by factors such as multilingualism, a few indigenous languages used as languages of ethnic and international communication, introduction as former parent in all spheres of public life. The specificity of the language policy in French-speaking countries, mainly related to the problem of effective official language of choice. Due to objective reasons the official language as one of the components of the policy of reunification and the formation of nation states have the power to declare the language of the former colonizers.

References:

1. Hrytsiak DI state language policy: the main factors and objectives // State and Law. Legal and Political Sciences: Coll. Science. works. – 2011. – №51. – P. 772-777.
2. Batsyevych FS philosophy of language: textbook. / FS Batsyevych. – K: EC "Academy", 2012. – 236 p.
3. Smirnov OA Yazykovaya politics of France on sovremennom stages / OA Smirnov X // Materials of International scientific seminar "Russia, NATO and US coalition in antyterrorystycheskoy" 19-20 December 2003 – N.Novgorod: FMO UNN, 2004. – S. 249 – 254.
4. Marusenka MA Yazykovaya politics of France. – SPb. : ID St. Petersburg State University, 2011. – 624 p.
5. Schneider G., Lenz P. European Language Portfolio: Guide for Developers. – Strasbourg: Council of Europe, 2001. – 23.
6. Golubovska IO Ethnic peculiarities language world: monograph / IO Golubovska. – K. : Logos, 2004. – 284 p.
7. Petrenko VV Political language. Teach. guidances. – K: IMB, 2006. – 215 p.
8. Hamanyuk VA Legal Aspects of Language Policy in the European educational space // Scientific bulletin of National Agricultural University of Ukraine: Coll. Science. pr. / National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine; [Ed. col. : DA Melnichuk [et al.]. – K: [NUBiP Ukraine], April 1997. – Vol. 155, Part 2. – 2010. – p. 244-252.
9. Gerasimov VI Polytycheskyy discourse analysis. – Moscow: Nauka, 2002. – 184s.
10. J. G. Herder language and national identity / J. Herder // Nationalism. Anthology. – K., Torch, 2000. – S. 44.

Надійшла до редколегії 11.05.2015

Ткач О. І.

КОНСОЛІДУЮЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЛІТИЧНОЇ МОВИ ФРАНЦІЇ

У статті розглядаються особливості мовної політики в сучасних умовах у Франції, можливості застосування політичної мови в розвитку демократії. Проаналізовано поняття: мовна політика, вирішення мовних політичних конфліктів. Розглянуто політичні передумови та чинники мовних політичних стратегій Франції.

Ключові слова: мовна політика, мовна модель політики, політична консолідація

Ткач О. И.

КОНСОЛІДУЮЩИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА ФРАНЦИИ

В статье рассматриваются особенности языковой политики в современных условиях во Франции. Определяется роль языковой политики как стратегии гражданского общества. Анализируются возможности применения политического языкового маркетинга в развитии демократии. Проанализированы понятия: языковая политика, разрешение языковых политических конфликтов. Рассмотрены политические предпосылки и факторы языковых политических стратегий Франции.

Ключевые слова: языковая политика, языковая модель политики, политическая консолидация.

НАШІ АВТОРИ

Богдановський Ігор Валерійович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України.

Зеленчук Іван Миколайович – кандидат фізико-математичних наук, старший науковий співробітник, працівник філії "Гуцульщина" Науково-дослідного інституту українознавства Міністерства освіти і науки України.

Зеленчук Ярослав Іванович – кандидат історичних наук (українознавство), старший науковий співробітник, працівник філії "Гуцульщина" Науково-дослідного інституту українознавства Міністерства освіти і науки України.

Смельяненко Ганна Дмитрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету.

Кононенко Тарас Петрович – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мельник Людмила Миколаївна – кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін Білоцерківського національного аграрного університету.

Мокрицький Роман Васильович – аспірант Загальноцерковної аспірантури і докторантури імені св. Кирила і Мефодія (м. Москва).

Пасічник Олександр Сергійович – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Предко Денис Єрофейович – аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Соломаха Ірина Григорівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціальної педагогіки Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка.

Стадник Микола Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка.

Ткач Анатолій Олегович – здобувач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій Відкритого міжнародного університету розвитку людини "Україна".

Ткач Олег Іванович – доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Чаркіна Марія Володимирівна – студентка 2 курсу, магістр спеціальності "релігієзнавство" філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Ямчук Павло Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва.

Яроцький Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(3)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 8,3. Наклад 300. Зам. № 215-7483.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл10.
Підписано до друку 26.06.15

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02