

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  
29.02.16 (протокол №8)

## ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

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

## ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

## АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

## Редакційна колегія

**Бондаренко Віктор Дмитрович**, д-р філос. наук, проф.,  
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова  
**Кондратьєва Ірина Владиславівна**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Кононенко Тарас Петрович**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Конотоп Людмила Григорівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**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 Генрік**, проф.,  
Польща, м. Краків  
**Мирошнікова Олена Михайлівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Тула  
**Шахнович Маріанна Михайлівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург

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

<b>Бехешти Монфаред Лайа Садат</b> Антропологічні ідеї в Корані .....	5
<b>Буряк Н. Б.</b> Християнські ідеї в осмисленні Еріха Фромма .....	9
<b>Гурська Л. І.</b> Православ'я в Україні як духовна константа .....	12
<b>Ємельяненко Г. Д.</b> Пауль Тілліх: екзистенціаліст чи теолог? .....	16
<b>Левицький В. С.</b> Дискурс про секуляризацію. Симптом завершення модерну? .....	18
<b>Майданевич Л. О.</b> Релігієзнавча експертиза в кримінальному провадженні: особливості проведення .....	24
<b>Мартич Р. В.</b> Ідеї біоетики в сучасному православному дискурсі .....	27
<b>Пасічник О. С.</b> Релігійна символіка в кінофільмі "Шоу Трумана" .....	31
<b>Присухін С. І.</b> Принцип спільного блага в соціальному вченні Католицької Церкви .....	34
<b>Стрелкова А. Ю.</b> Проблеми буддистської онтології: порожнеча і неподвійність .....	37
<b>Халіков Р. Х.</b> Контрсекулярність: специфіка нової релігійності .....	41
<b>Чувашова Д. Д.</b> Динаміка жіночих образів в казках Середньовічної Європи .....	45
<b>Швед З. В.</b> Типи наукової раціональності в дисциплінарному релігієзнавстві .....	49
<b>Шевченко С. Л.</b> Інтерпретація трансцендентності і самотрансцендентності в екзистенціально-герменевтичній феноменології релігії Мерольда Вестфала: проблема методу .....	53
<b>Яковець Л. М.</b> Релігійна ідентичність як умова націєствердження в транзитному суспільстві .....	56
<b>Ямчук П. М.</b> Феномен духовної філософії й буття митрополита Василя Липківського у світовому христоцентричному контексті .....	59

## ФІЛОСОФІЯ

<b>Ісаєнко М. М.</b> Філософсько-українознавче осмислення рецепції голодомору в українській культурі першої половини ХХ століття .....	65
<b>Лактіонова А. В.</b> Різні "лінії" прагматизму в сучасній філософії .....	67
<b>Левченко С. В.</b> Глобалізм – антиглобалізм: особливості прояву .....	72
<b>Ліщук-Торчинська Т. П.</b> Наративний поворот в історичній науці: впливи, основний зміст, критика .....	76
<b>Туренко В. Е.</b> Роль та значення промови Діотіми в імпліцитній філософії любові .....	79
<b>Ярмолицька Н. В.</b> Сучасна наука і освіта: українські реалії та європейський досвід .....	82

## ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Вілков В. Ю.</b> Теоретико-методологічні проблеми політичних досліджень етнопольових феноменів: сучасні освітньо-наукові запити (частина перша) .....	87
<b>Ткач А. О.</b> Проблеми політичного конфлікту США та бразильсько-китайських відносин в період президентства Б.Обами .....	91
<b>Ткач О. І.</b> Політичні чинники консолідації українського суспільства .....	95

## РЕЦЕНЗІЇ

<b>Васильєва І. В.</b> Предко О. І. Психологія релігії .....	98
<b>Козленко В. М.</b> О. Білокобильський, В. Левицький, Р. Халіков, І. Козловський, С. Гераськова, В. Гуржи, К. Гуржи, Т. Єрошенко, Д. Каплунова. Вододіли секуляризації .....	100
<b>Пілецький С. А.</b> Томаш Бубік та Генрик Гоффманн. Дослідження релігії за зачиною і відчиною "залізною завісою". Академічне релігієзнавство у Східній Європі .....	101

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<b>Бехешти Монфаред Лайа Садат</b> Антропологические идеи в Коране .....	5
<b>Буряк Н. Б.</b> Христианские идеи в осмыслении Эриха Фромма .....	9
<b>Гурская Л. И.</b> Православие в Украине как духовная константа (XVI – XVII вв.) .....	12
<b>Емельяненко А. Д.</b> Пауль Тиллих: экзистенциалист или теолог? .....	16
<b>Левицкий В. С.</b> Дискурс о секуляризации. Симптом окончания модерна? .....	18
<b>Майданевич Л. А.</b> Религиоведческая экспертиза в уголовном производстве: особенности проведения .....	24
<b>Мартич Р. В.</b> Идеи биоэтики в современном православном дискурсе .....	27
<b>Пасечник А. С.</b> Религиозная символика в кинофильме "Шоу Трумана" .....	31
<b>Присухин С. И.</b> Принцип общего блага в социальном учении Католической Церкви .....	34
<b>Стрелкова А. Ю.</b> Проблемы буддийской онтологии: пустота и недвойственность .....	37
<b>Халиков Р. Х.</b> Характерные черты современной контрсекулярной религиозности .....	41
<b>Чувашова Д. Д.</b> Динамика женских образов в сказках Средневековой Европы .....	45
<b>Швед З. В.</b> Типы научной рациональности в дисциплинарном религиоведении .....	49
<b>Шевченко С. Л.</b> Интерпретация трансцендентности и самотрансцендентности в экзистенциально-герменевтической феноменологии религии Мерольда Вестфала: проблема метода .....	53
<b>Яковец Л. Н.</b> Религиозная идентичность как условие нациоутверждения транзитного общества .....	56
<b>Ямчук П. Н.</b> Феномен духовной философии и бытия митрополита Василия Липкивского в мировом христоцентричном контексте .....	59

## ФИЛОСОФИЯ

<b>Исаенко М. Н.</b> Философско-украиноведческое осмысление восприятия голодомора в украинской культуре первой половины XX столетия .....	65
<b>Лактионова А. В.</b> Различные "линии" прагматизма в современной философии .....	67
<b>Левченко Е. В.</b> Глобализм – антиглобализм: особенности проявления .....	72
<b>Лищук-Торчинская Т. П.</b> Нарративный поворот в исторической науке: влияния, главное содержание, критика .....	76
<b>Туренко В. Э.</b> Роль и значение речи Диотимы в имплицитной философии любви .....	79
<b>Ярмолицкая Н. В.</b> Современная наука и образование: украинские реалии и европейский опыт .....	82

## ПОЛИТОЛОГИЯ

<b>Вилков В. Ю.</b> Теоретико-методологические проблемы политических исследований этнонациональных феноменов: современные образовательные-научные запросы (часть первая) .....	87
<b>Ткач А. О.</b> Проблемы политического конфликта США и бразильско-китайских отношений в период президента Б.Обамы .....	91
<b>Ткач А. И.</b> Политические факторы консолидации украинского общества .....	95

## РЕЦЕНЗИИ

<b>Васильева И. В.</b> Предко Е. И. Психология религии .....	98
<b>Козленко В. Н.</b> А. Белокобыльский, В. Левицкий, Р. Халиков, И. Козловский, С. Гераськова, В. Гуржи, К. Гуржи, Т. Ерощенко, Д. Каплунова. Водоразделы секуляризации .....	100
<b>Пилецкий Е. А.</b> Томаш Бубик и Хенрик Хоффманн. Исследование религии за закрытым и открытым "железным занавесом". Академическое религиоведение в Восточной Европе .....	101

**RELIGIOUS STUDIES**

**Beheshti Monfared Laya Sadat**  
Anthropological ideas in the Quran ..... 5

**Buriak N. B.**  
Christian ideas in comprehensions by Erich Fromm ..... 9

**Gursky L. I.**  
Orthodoxy in Ukraine as a spiritual constant (XVI – XVII cent.) ..... 12

**Emelianenko A. D.**  
Paul Tillich: existentialist or theologian? ..... 16

**Levytskyy V.S.**  
Discourse of secularization. A symptom of the end of modernity? ..... 18

**Maydanevich L.A.**  
Religious expertise in criminal proceedings: features of appointment and expertise ..... 24

**Martych R. V.**  
The bioethical ideas in modern orthodox discourse ..... 27

**Pasychnik A. S.**  
Religious symbolism in The Truman Show ..... 31

**Prysukhin S.I.**  
The principle of the common good in the social teaching of the Catholic Church ..... 34

**Strelkova A.Yu.**  
Problems of Buddhist ontology: emptiness and non-duality ..... 37

**Khalikov R. Kh.**  
The characteristics of contemporary counter-secular religiosity ..... 41

**Chuvashova D. D.**  
Dynamics of the female image in a fairy tale medieval Europe ..... 45

**Shwed Z. V.**  
Types of disciplinary scientific rationalities in religious studies ..... 49

**Shevchenko S. L.**  
Interpretation of transcendence and self-transcendence in Merold Westphal's existential-hermeneutic phenomenology of religion: the problem of method ..... 53

**Jakovez L. N.**  
Religious identity as a condition Nations statement in public transit ..... 56

**Yamchuk P. M.**  
Phenomenon of spiritual philosophy life of metropolitan Vasyl Lipkivskiy in world christocentric context ..... 59

**PHILOSOPHY**

**Isayenko M. M.**  
Philosophical and Ukrainian Studies understanding of Holodomor in Ukrainian culture in the first half of the twentieth century ..... 65

**Laktionova A. V.**  
Different Lines of Pragmatism in Contemporary Philosophy ..... 67

**Levchenyuk E. V.**  
Globalism – anti-globalization: features of manifestation ..... 72

**Lishchuk-Torchynska T. P.**  
The narrative turn in the historical science: conditionality, main content, critics ..... 76

**Turenko V. E.**  
Role and importance of speech Diotima in the implicit philosophy of love ..... 79

**Yarmolitzka N. W.**  
Modern science and education: Ukrainian realities and European experience ..... 82

**POLITOLOGY**

**Vilkov V. Y.**  
Theoretical and Methodological Issues of Political Research of Ethno-National Phenomena: Contemporary Educational and Scientific Requirements (part one) ..... 87

**Tkach A. O.**  
The problems of political conflict USA and Brazil-China relations in period of presidency of Obama ..... 91

**Tkach O. I.**  
Political conditions of consolidations of Ukraine society ..... 95

**REVIEWS**

**Vasylieva I. V.**  
Predko O. I. Psychology of Religion ..... 98

**Kozlenko V. M.**  
O. Bilokobylskiy, V. Levytskyi, R. Khalikov, I. Kozlovskiy, S. Heraskova, V. Hurzhy, K. Hurzhy, T. Yeroshchenko, D. Kaplunova.  
Watersheds of Secularization ..... 100

**Piletsky Eu. A.**  
Tomáš Bubík and Henryk Hoffmann. Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened.  
The Academic Study of Religion in Eastern Europe ..... 101

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 297

Бехешти Монфаред Лайа Садат, асп.

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В КОРАНЕ

*У статті розглядається коранічне вчення про людину, його сутність та особливості морально-етичних приписів поведінки як безпосереднього керівництва для життя кожного віруючого, для його життя в родині і в мусульманському світі. Виявлено значення аналізу коранічних ідей для формування мусульманської антропології, її гуманістичних засад.*

**Ключові слова:** Коран, людина, мораль, духовність, мусульманська антропологія.

Ислам – одна из крупнейших мировых религий, количество исповедующих которую сегодня превышает миллиард. Эта религия имеет значительный потенциал для своего распространения. Ведь в течение XX – начала XXI века ислам влиял и влияет на духовные, политические, экономические, международные и культурные процессы, в том числе и гуманитарные. Современный этап становления глобального мира все чаще ставит на повестку дня вопрос о необходимости формирования человека, отвечающей современным вызовам и потребностям общества, то есть сегодня нужны новые концептуальные подходы к осмыслению проблем религиозной антропологии.

Актуальность исследования определяется тенденциями современного социокультурного развития, задающими повышенный интерес к человеку ислама, развитием современной философской антропологии и проблемами комплексного изучения человека. Внимание и интерес к проблеме понимания человека в исламе не ослабевает и сегодня поскольку, постольку, с одной стороны, в крупнейших странах арабского мира происходят радикальные революционные преобразования, а с другой – вопросы сепаратизма, исламизма, терроризма, идущего со стороны арабского мира, других стран Востока до сих пор не разрешены.

Коран – одна из тех редких книг, которой довелось сыграть в истории человечества удивительную роль. Во-первых, он не только стал отражением сложных исторических и культурных процессов, имевших место в Аравии на рубеже VI – VII вв. н. э. и сыграл огромную роль в истории Аравии той поры. Во-вторых, многие проблемы, которые человечество выдвинуло в качестве философских, и сегодня являются актуальными, оказывают серьезное влияние на различные стороны жизни не только мусульманского общества. В свою очередь, отношение к Корану, подход к изучению антропологических идей на протяжении веков и на Западе, и на Востоке обретали свою специфику в связи с важнейшими историческими, культурными и религиозными движениями, потрясавшими мир. К проблеме осмысления человека в Коране обращались многие исследователи, а именно: Д. Акбашева, А. Волобуев, А. Гусейнов, М. Степанянц, Н. Стужная, Л. Сюкияйнен, Т. Шамсутдинова-Лебедюк, М. Якубович и другие. Предметом настоящего исследования является сложный комплекс антропологических идей, благодаря которым Коран стал уникальным явлением мировой культуры.

Мусульманская концепция человека, подобно христианской, исходит из гуманистической идеи о равенстве всех людей и как "рабов Божьих", и как "сыновей Адама". Для коранической версии сотворения человека характерны те же гуманистические мотивы, что и для библейской. Коран говорит о создании человека венцом всего творения. Бог слепил Адама "собственными руками" (38:75); тем самым указывается на особое внимание, проявленное к человеку Всевышним. Гос-

подь дал человеку "наилучшее сложение" (95:4), вдохнул в него "от Духа Своего" (32:9) и, по словам Пророка, сотворил его "по образу Своему". Следует отметить, что человек, с точки зрения Корана, обладает волей, разумом (2:164) и высшими чувствами (2:165), воображением (2:31, 2:33).

Согласно Корану, человек – творение Аллаха, творение избранное, наместник (халифа) на земле. Но именно как творение он зависим от Аллаха, зависим, прежде всего, в силу двойной слабости своей природы: онтологической (человек смертен) и нравственной (человек греховен). Кстати, на этом уровне описания сходство трех монотеистических религий несомненно. Однако в акцентировках статуса человека перед лицом Аллаха существуют значительные расхождения.

В Коране нет идеи сотворения человека по образу и подобию Бога. Скорее, говорится о том, что Аллах создал человека по его собственному образу: "Дал вам образ и прекрасно устроил ваши образы" (64:3). Или в другом месте: "О человек, что соблазняет тебя в Господе твоим щедром, который сотворил тебя, выровнял и соразмерил, в таком виде, как пожелал, тебя устроил!" (82:6-8). Нельзя сказать, что в исламе вообще отвергалась идея богоподобия. Многие мусульманские мистики, стремясь обосновать эту идею, ссылались на два хадиса, в которых ее можно усмотреть. В одном говорится, что Аллах создал человека "по его образу", в другом – создал человека "по образу Милостивого" (Милостивый – одно из основных имен Аллаха в Коране).

Вместе с тем в ряде своих положений кораническая антропология открывает более широкие просторы для гуманистических выводов. Так, отталкиваясь от слов Корана: "Воистину, Я сотворил джиннов и людей, лишь чтобы они поклонились Мне" (51:56), мусульманские мистики-суфии развивали учение о человеке как о зеркале, в которое глядится сам Аллах. Слово "поклонились" в данном аяте они истолковывали как "познавали", приводя от имени Пророка хадис (изречение): "Я (Господь) был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир". Однако вначале, до создания человека, говорят суфии, мир оказался подобным неполированному зеркалу. Каждая вещь в нем отражала одно из бесчисленных "имен" Бога, один отдельный аспект Абсолюта. Взятые вместе в форме универсума, твари составляли некое целое, соответствующее познанию Абсолюта самим собой. Но без человека универсум не представлял истинного единства, ибо только человек синтезирует в себе все формы бытия, только он воплощает в себе целостность мира и, что более важно, только он способен осознать эту целостность. Человек, Адам, стал настоящим, "полированным зеркалом" божественной рефлексии. В человеке и через человека Бог-Абсолют приходит к самосознанию.

Человека, наделенного образом Божьим и частицей Божьего духа, Господь поставил наместником (халифа)

Своим (2:30) на земле, тем самым вознеся его над всеми остальными тварями. В подтверждение этого особого статуса человека в мире Аллах приказал высшим существам, ангелам, преклониться перед будущим царем природы (2:34) – мотив, неизвестный по Библии. Такой почет Адам заслужил тем, что ему, а не ангелам Аллах доверил нарекать вещи именами. На основе этого эпизода в мусульманской традиции утвердилась мысль о превосходстве рода человеческого над родом ангельским.

Коран, как и Библия, говорит о создании человека из глины и называет его существом слабым (4:28). Это призвано сбалансировать религиозный гуманизм, оберегать человека от чувства ложного величия или чрезмерной гордыни. Одновременно с таким представлением связано внимание мусульманской антропологии к телесным потребностям человека, к его земным интересам вообще. Поскольку Аллах справедлив, то с необходимостью следует, что человек должен быть творцом своих собственных дел. Тогда только можно сказать, что он свободен и ответственен за свои поступки. Если человек не является автором своих поступков и любые совершаемые действия возникают благодаря Аллаху, как можно тогда быть ответственным за эти действия и заслужить наказание за свои грехи? Все мутазилиды соглашались в том, что человек – творец своих волевых действий. Некоторые свои действия человек совершает непосредственно (Мубашар), а некоторые – с помощью таулид. Таулид понимается как "необходимая (вынужденная) случайность", как какой-то другой акт, сопровождающий запланированный акт. Например, движение пальцев делает необходимым движение колец. И хотя человек не собирался двигать кольцами, однако сам он вынужден будет считаться с этим движением. Аллах ни малейшим образом не заботится о создании этих действий, не может на них влиять. Как только за человеком признается авторство его действий, возникает необходимость награды со стороны Аллаха за совершение добрых дел. Кстати, в этом процессе значительная роль принадлежит разуму, на что обращали внимание арабские философы, о чем справедливо подчеркивает Т.Рашидов: "В целом Ибн Халдун в своих исследованиях познаваемости мира приходит к следующим выводам: 1. Разум стремится к познанию того, чего не знает. 2. Человек хочет убедиться в истинности своих познаний и хочет видеть результаты своих исследований. 3. Человеческий разум – самостоятельное и независимое вещество, которое побуждает человека к мыслительной деятельности" [6, с.18].

Решение вопроса о соотношении свободы и необходимости для человека в исламе основано на представлении о двойственности нравственной природы человека. Человек по природе добр, но слаб. Быть добрым для человека означает следовать Закону, который предоставлен людям в доступной им форме, в той мере, в которой это посылно для человека. Но для того, чтобы быть добрым, человеку и необходима перманентная мобилизация всех своих сил. Таким образом, свобода человека заключается в том, чтобы следовать одной из сторон своей двойственной природы – и за этот свой свободный выбор человек несёт всю полноту ответственности.

Концепция нравственной природы греха определяет и особенности коранического учения о спасении, которое в общих чертах выглядит следующим образом. Человек по своей природе рождается добрым и верующим, но нравственно нестойким. Его собственных сил не хватает для того, чтобы быть праведным, но недостает ему для этого только моральных сил. Обрести

эти силы человек может, приемля божественное руководство. Именно поэтому Аллах по Своему милосердию периодически посылал людям Своего пророка или посланника с тем, чтобы они напоминали людям, что они должны делать для своего спасения. В отличие от новозаветных установок, греховность человека не носит онтологического характера, природа человека не повреждена "первородным грехом" уже с рождения. По исламу, Аллах ниспослал человеку ответственность самому принимать решение. Человек в достаточной степени обеспечивается духовным руководством и наделен разумными качествами, что дает ему возможность ответственного правильного выбора.

Аллах сотворил человека и сделал его наместником. Он подчинил человеку Вселенную – небо и землю и всё, что между ними – и требовал, чтобы человек заселял её. Это указывает на то, что Аллах хотел, чтобы человек был господином, главным на земле, но никогда не забывал о том, что он сотворен Аллахом. В этом смысле человек является рабом Аллаха, но это не значит униженного и презрительного рабства. Ведь Аллах дал человеку полную свободу повиноваться Ему или не повиноваться, верить в Него или отвергнуть веру: "И скажи: "Истина – от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует". Мы приготовили несправедливым огонь, навес которого окружит их; а если они воззовут о помощи, им помогут водой, подобной расплавленному металлу, которая опалит лица. Скверно питье, и плохо убежище!" (18: 29). Свобода абсолютно противоречит рабству. Ведь человек всегда находится перед выбором и поэтому он отвечает за то, что он делает: "Кто делает благо – для своей души; а кто делает зло – против нее. Потом к вашему Господу вы будете возвращены" (45:15).

Исходя из объективных условий существования добра и зла, можно сказать, что перед человеком всегда возникает проблема выбора нравственного поведения. Установление запретов в исламе показывает противоречивость природы человека, его способность совершать как положительные, так и отрицательные поступки. При принятии морального решения, выбирая между дозволенным и запретным, человек предопределяет свою линию поведения, выявляя ориентированность в системе ценностей.

Выдвижение на первый план желания угодить Аллаху, не вызывать гнева, достичь райской жизни на небесах побуждает человека, нарушившего нормы морали, думать не об общественных последствиях поступка, а о личном спасении, его поучения сводятся к тому, как в глазах Аллаха остаться безгрешным.

Детерминированность судьбы и поступков человека исламская традиция трактует как своеобразный этический провиденциализм: Аллах обладает неограниченной властью над судьбами, но эта власть характеризуется не как "слепой" божественный волюнтаризм, а, в первую очередь, как "восстановление справедливости". Таким образом, решение одного из основных вопросов для исламской традиции концентрируется вокруг идеи справедливости и необходимости её восстановления. Как же понимается эта идея? Применительно к человеку (а в традиции и не встречается упоминание о справедливости самой по себе), справедливость трактуется номоцентрически, т.е. справедливость задаётся Законом, поступать справедливо – значит следовать Закону в той степени, в которой это посылно человеку.

Одной из основных целей религии ислама является сознательное совершенствование определенных положительных качеств и подавление качеств, считающихся отрицательными. Например, к заведомо положительным

качества мусульманина относятся добродетель, справедливость, прощение, мужественность, великодушие, сострадание, благодеяние, правдивость, а к отрицательным качествам человека – лживость, лицемерие, плутовство, злословие, подозрительность, гордыня и другие. Поэтому каждый мусульманин должен совершенствоваться, придерживаясь положительных ценностей, и полностью отвергать отрицательные качества личности.

Заповеди, которые составляют основу "морального кодекса" Корана – "уважай Аллаха, не забывай о дне суда, будь богобоязненным, взломы гордыню, будь мягким, покорись власти и сильным мира сего, потому что они от Бога" и т. д. – направлены на воспитание у человека религиозного чувства, преклонение перед Аллахом, осознания своего бессилия перед сверхъестественными силами. Средством обеспечения нравственного воспитания верующих выступает в исламе не только страх перед Богом, но и страх перед наказанием людей в реальной, земной жизни. Следует отметить еще один аспект мусульманского гуманизма, который связан с особым видом человеколюбия, – Божье милосердие". Во имя Аллаха милостивого, милосердного! Хвала – Аллаху, Господу миров., милостивому, милосердному, царю в день суда! – этой формулой открывается Коран, как и каждая из 114 его глав-сур. Всевышний, говорится в Священной Книге мусульман, предписал Себе быть милосердным. "Начертал Господь вам самому Себе милость, так что, кто из вас совершит зло по неведению, а потом раскается после этого и станет благим, то Он – прощающ и милосерд". (6:54).

Ислам (и этим он принципиально отличается от христианства) не рассматривает сексуальную жизнь как нечто греховное. "Сексуальная жизнь – вполне справедливо отмечает Рукайя Максуд, – считается в исламе даром Аллаха, который предоставляет человеческому существу, хотя и малую возможность почувствовать ожидаемую благодать Рая. Она является основной и фундаментальной потребностью человеческого бытия ... Помня о том, что сексуальная жизнь – творение и дар Аллаха, мусульмане не считают ее чем-то плохим и нечистым, что требует немедленного запрета и подавления" [5, с.206]. Интересно отметить, что райское блаженство в исламе только частично трактуется как блаженство сексуальное. Безбрачие в исламе не рассматривается как проявление духовного и телесного совершенства. Наоборот, оно рассматривается как явление нежелательное. Безбрачие возможно лишь в том случае, когда человек не имеет надлежащих к тому состояний. "И пусть будут воздержаны те, которые не находят возможности брака, пока не обогатит их Аллах Своей щедростью. А те, которые хотят записи (о свободе), из тех, которыми овладели десницы ваши, – записывайте их, если знаете, что в них есть добро, и давайте им из достояния Аллаха то, что Он дал вам; и не принуждайте ваших девушек к распутству, если они хотят целомудрия, стремясь к случайностям жизни ближней. А кто их вынудит... то ведь Аллах и после принуждения их – прощающий, милосердный!" (24:33). Лучший, с точки зрения Корана, вариант бракосочетания для мусульманина – это брак с "порядочными верующими женщинами". Но это требует немалых средств. Если же их нет, то Коран предлагает искать жен среди верующих девушек-пленниц. "А кто из вас не обладает достатком, чтобы жениться на охраняемых верующих, то – из тех, которыми овладели десницы ваши, из ваших верующих рабынь. Поистине, Аллах лучше знает вашу веру. Вы – одни от других. Женитесь же на них с дозволения их семей и давайте им их плату с достоинством, – целомудренным, не распутничающим и не берущим приятелей" (4:25). Захват женщин во вре-

мя военных действий и бракосочетания с ними было довольно распространенным явлением у арабов. Особенно это касалось тех, кто не имел надлежащих доходов.

Идея равенства мужчин и женщин наблюдается и в первом аяте суры "Женщины", в которой в основном речь идет о правах женщин. Указанный аят звучит следующим образом: "О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, которым вы друг друга упрашиваете, и родственных связей. Поистине Аллах – над вами надсмотрщик!"(4: 1). Эти слова можно понимать таким образом, что мужчина и женщина созданы с одной души, то есть они равноценны существа. Стоит отметить, что ни в Коране, ни в Сунне не говорится о том, как был создан первый человек. Библейская легенда о сотворении Евы из ребра Адама, которая "доказывала" вторичность женщины по отношению к мужчине, хотя и была известна в исламском мире, но она не основана на авторитетных для мусульман источниках.

Л.Сюкияйнен [7, с. 172-173] отмечает, что одной из важных повинностей мужа после заключения брачного договора является обеспечение соответствующих условий жизни жене, а условия для жен должны быть одинаковыми для всех. Также и отношение должно быть достойным, таким, как требуют традиции. В перечень условий содержания жены входят: обеспечение продуктами питания, одеждой, покрытие счетов за лечение, а также обслуживание жены, учитывая ее служанок. Конечно, объем платы на содержание устанавливается в соответствии с материальным обеспечением мужа. Человек может уменьшить расходы на содержание жены, если же и не подчиняется ему. Но стоит отметить, что степень принадлежности женщины мужчине в мусульманских странах разный.

В Коране встречаем рассуждения о равенстве женщины и мужчины перед Аллахом, о том, что они в равной степени заслуживают божественную награду: "Кто совершил благое – муж или жена – и он верующий. Мы оживим его жизнью благой и воздадим им награду им еще лучшим, чем то, что они делали (16: 97). Также в священной книге мусульман находим еще одно положение, которое может трактоваться в смысле гендерного равенства: "По справедливости, женщины имеют то же самое, что и тот, кто над ними ...". Приведенная фраза трактовалась неоднозначно. Но ряд мусульманских богословов, например, Ибн Кясир, в своих комментариях придерживались мнения, что в данном случае имелось в виду то, что женщины по отношению к мужчинам имеют те же права, что и мужчины в отношении своих женщин [3, с.165]. В общем, исламская мораль выдвигает довольно строгие требования как к женщине, так и к мужчине. Это касается запрета на отношения между женщинами и мужчинами, которые не находятся в кровных или супружеских связях. Как отмечает мусульманский богослов Абу Аля Аль-Маудуди: "... Высокая цель и принципиальная суть этих запретов состоит в том, чтобы укрепить и сохранить семью, предотвратить ее ослабление и распад" [1, с.26-27].

Любовь и секс, которые полностью раскрываются через семейные отношения, являются неотъемлемыми атрибутами человеческой экзистенции, самого существования. Чистота, возвышенность в отношении ислама к женщине раскрывается через то значение, которое придается любви к женщине как этапу восхождения в любви к Аллаху. Согласно определенным толкованиями исламского вероучения, любовь к женщине выступает как необходимый жизненный опыт на духовном пути человека. Постигения всего величия любви трансцендентного

характера невозможно без любви земной, объектом которого является женщина. Истинная любовь к Аллаху невозможна без предварительного переживания любви к женщине. Такая любовь в дальнейшем сохраняется в душе человека, оставляя свой отпечаток. Для того, чтобы осознать степень и значимость высшего, "большой" любви к Аллаху, необходимо сначала пройти через этап "малой" любви к женщине. Внутренняя красота – это религиозная и нравственное совершенство. Чем женщина религиознее, чем она совершеннее морально, тем она любезнее души и тем правильнее ее поведение. Верующая женщина, охраняя права своего мужа, его ложе, детей и имущество, подчиняется воле Аллаха. Она подталкивает и своего мужа в повиновении воле Аллаха: если он забудет о повиновении, она напомнит ему, если проявит лень, она его взбодрит, а если разгневется, то – успокоит.

Справедливым будет сказать, что в отношении к матерям в Сунне прослеживается любовь и уважение. В одном из хадисов приводят слова Мухаммада: "Рай под ногами матерей". Только мать способна на истинную любовь, только она может окружить человека бескорыстной заботой и лаской, понять и разделить горе, облегчить страдания. В другом хадисе говорится о более значительной роли матери по сравнению с отцом: "Один из сторонников спросил Мухаммада: "Кому я должен творить добро?" Пророк ответил: "Матери". Тот спросил: "Кто идет дальше?" И пророк ответил: "Твоя мать". Тот опять спросил "Кто идет дальше?" И пророк снова ответил "Твоя мать". Только на четвертый вопрос: "Кто идет дальше?" ответил: "Твой отец, потом все родственники в порядке близости" [8, с. 181-182]. Следует отметить, что исламская мораль имеет несколько отличительных черт. Первой особенностью является то, что ислам делает влечение человека к Аллаху и получения его ласки заветной целью. Эта цель становится высоким критерием морали и ради нее на пути нравственного возвышения у человека не может возникнуть никаких препятствий, которые мешают ее самосовершенствованию. В рамках моральной системы ислама страх перед Аллахом заставляет существовать и работать без вмешательства каких-то внешних факторов. Вторая черта состоит в том, что ислам не формирует и не создает принципиально новой нравственной доктрины. Он лишь максимально адаптирует нормы морали во всех сферах человеческой жизни – быта, общественно-политических отношений, экономики, обучения, права и т. д. При этом в исламе мораль является доминирующим фактором. Третья отличительная черта – ислам требует вести такой образ жизни, который бы зиждился на принципах добра.

В исламе прослеживаются следующие составные духовного совершенства человека. Во-первых, – иман (истинная вера). Она должна быть прочной в сердце человека и создать в его уме убеждение, что нет божества, кроме Аллаха – всемогущего и великого. Главная цель усилий и деятельности – возвращение к Аллаху и получения его ласки. Закон жизни – повеления и запреты Аллаха. Во-вторых, – покорность, сущность которой состоит в отказе человека от собственной независимости и личной свободы, т.е. полная покорность Аллаху. В-третьих, следующим шагом к духовному совершенствованию является таква (богобоязненность), которая проявляется в понимании своего долга и чувстве ответственности перед Господом. Всю жизнь человек должен четко различать дозволенное и недозволенное, истинное и ложное, хорошее и плохое, справедливое и несправедливое, сознательно и свободно выбирая то, что угодно Аллаху.

Вершиной совершенствования собственных духовных основ должно стать ихсан – искренность во всех поступках перед взором Аллаха. Это четвертый шаг. Человек должен любить только то, что нужно и нравится Аллаху, и ненавидеть то, что ненавистно Аллаху. При этом мало самому действовать благотворно – надо всесторонне способствовать тому, чтобы добро и праведность на земле Аллаха умножались. Если кому-то дано достичь высот на этом пути, то это означает его приближения к Аллаху. Ихсан – это идеал, к которому стремится каждый глубоко верующий человек во имя собственного духовного подъема и расцвета в исламе.

Говоря о коранической антропологии, следует иметь в виду, что речь идет не о каком-то систематическом учении о человеке. Такого учения в Коране нет, и это естественно, поскольку мы имеем дело с книгой не философской или богословской, а религиозно-законодательной. Ее цель – ответить не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни. Собственно, как и любая другая религиозно-законодательная книга, Коран – это руководство к действию для человека от его рождения до его смерти, для человечества – от сотворения до Судного дня. "Один из известнейших мутазилитов, кади Абд аль-Джаббар, считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным. Оставив у Бога единственный атрибут – знание, тождественное его сущности, мутазилиты превратили его в символ закономерности мира. Человек же, согласно учению мутазилитов, настолько могуществен, что может не только сравниться с Аллахом, но и превосходить его" [2].

Священный Коран разъясняет, что Аллах ближе к человеку, чем он может себе представить. "Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия" (50 : 16) и что он близок и отвечает на призыв молящегося, когда он взывает к Нему и что Аллах Милосердный. Ведь Он наимилосерднейший из милосердных, и Его милость распространяется на всё сущее. Если в Коране один раз об Аллахе говорится как о Всемогущем, два раза как о Властителе или Владыке над Своими рабами и шесть раз как о Всевластном, Всемогущем, то как о Милостивом – пятьдесят семь раз, как о Милосердном – сто пятнадцать раз. Всё это ясно доказывает тесную связь, существующую между Аллахом и человеком: это связь близости, милости и отзыв на призыв к Нему. Аллах милосерднее к Своим рабам, чем мать к своему ребёнку, это то, что каждый мусульманин глубоко чувствует в своём сердце.

Таким образом, кораническая антропология развивается в трех основных аспектах: как должен строить человек свои отношения с Аллахом, как он должен различать добро и зло и, наконец, как он может обрести спасение. Эти ориентиры зиждятся на гуманистических принципах, на человеколюбии, которое определяется любовью к Аллаху.

#### Список використаних джерел

1. Ал-Маудуди, Абу Аля. Спосіб життя в ісламі / А.А.Ал-Маудуді. – Л. : Логос, 1995. – 48 с.
2. Атоев А. М. Роль знания с точки зрения Абулкасима Фирдавси // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки/Атоев Атоулло Мухторович. – Выпуск № 4 (41) / 2014. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/rol-znaniya-s-tochki-zreniya-abulkasima-firdavsi>
3. Ислам и женщины Востока (История и современность). – Ташкент: Фан, 1990. – 252 с.
4. Коран / перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М.: Наука, 1990. – 727 с.
5. Максуд Р. Ислам. / Перевод с англ./Р.Максуд. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 304 с.
6. Рашидов Т. Значение изучения науки в Коране и её ценность в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения: авторе-



ферат дис. ... кандидата педагогических наук: [специальность] 13.00.01  
Общая педагогика, история педагогики и образования (педагогические науки) / Тахир Рашидов. – Душанбе, 2015. – 22 с.

7. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики /Л.Р.Сюкияйнен. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

8. Ханиф С. Что должен знать каждый об исламе и мусульманах / С.Ханиф // Пер. с англ. – К.: Молодь, 1998. – 240 с.

Надійшла до редколегії 21.02.16

Бехешти Монфаред Лайа Садат

#### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В КОРАНЕ

*В статье рассматривается кораническое учение о человеке, его сущность и особенности нравственно-этических предписаний поведения как непосредственного руководства для жизни каждого верующего, для его жизни в семье и в мусульманском мире. Выявлено значение анализа коранических идей для формирования мусульманской антропологии, ее гуманистических основ.*

**Ключевые слова:** Коран, человек, мораль, духовность, мусульманская антропология.

Beheshti Monfared Laya Sadat

#### ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE QURAN

*The article discusses the Qur'anic doctrine of man, his nature and characteristics of moral and ethical precepts of behavior as a direct guide to the life of every believer, for his life in the family and in the Muslim world. Value analysis revealed Quranic ideas for the formation of the Muslim anthropology, its humanistic foundations.*

**Keywords:** the Quran, man, morality, spirituality, Muslim anthropology.

УДК 2(42+65):(171+177)

Н. Б. Буряк, асп.

### ХРИСТИЯНСЬКІ ІДЕЇ В ОСМИСЛЕННІ ЕРІХА ФРОММА

*Розкрито відмінність традиційного християнського осмислення догми та особливості розгляду даної проблеми Е. Фроммом. Філософ розглядає уявлення про людину в контексті Богопричетності. Зазначається, що Е. Фромм гуманістично гармонізує відношення "Бог – людина – природа".*

**Ключові слова:** Бог, людина, гуманізм, природа, християнство.

Актуальність даної роботи зумовлена ситуацією, що склалась у межах сучасного цивілізаційного розвитку, негативною тенденцією якого є руйнування духовних підвалин людського буття, втрата позитивних ціннісних орієнтацій на рівні особистості, поширення негативних явищ у духовній сфері. Дослідження Е. Фромма здійснюються переважно у пошуках християнського ідеалу людини. Разом з тим, деякі аспекти християнської духовності залишаються недостатньо висвітленими. І все ж таки наявний дослідницький матеріал дає можливість комплексно розглянути глибинні основи духовного потенціалу християнства, його вплив на духовний світ особистості. Це і є основною метою даного дослідження. Питанням вивчення ідей християнства в творчості Е. Фромма займалися такі дослідники як І. Амусин, О. Богданова, В. Бодак, М. Кравчук, Я. Ленцман, М. Попова, О. Предко, В. Туренко, С. Фостун, К. Херпфер, Л. Ходькова, Л. Чупрій, та ін.

Вже в перших роботах Е. Фромма подається порівняння проявів християнства. Мислителя не задовольняє проблема розгляду релігій у роботах З. Фрейда та Т. Райка. Безперечно, на його осмислення ідей християнства в контексті концепції гуманістичного психоаналізу вплинула еміграція до США. Поряд з іншими представниками цього напрямку в психоаналізі (К. Хорні, Г. С. Салліван) Е. Фромм критикує прагнення ортодоксальних послідовників З. Фрейда звести соціальне в людині до інстинктів. Як здорова, так і нестабільна психіка розглядаються Е. Фроммом у зв'язку з різними культурними чинниками, соціальними відносинами, пануючими в даному суспільстві. При цьому, Е. Фромм виступає як критик капіталістичного суспільства, яке сприяє появі психічних захворювань. Упродовж усієї своєї діяльності Е. Фромм протиставляв капіталізму "здорове суспільство", в якому відсутні експлуатація, відносини панування і підпорядкування. До речі, соціальні реалії підтвердили значення цієї кореляції.

Е. Фромм зазначає наступне: щоб зрозуміти сенс віри ранніх християн необхідно визначити, ким вони насправді були. Зокрема, це були маси неосвіченої бідно-

ти, пролетаріат Єрусалиму і селяни з сільської місцевості. Вони постійно жадали зміни існуючих умов. Тому й християнство виникло як історичний месіансько-революційний рух серед бідних, неосвічених, революційних мас. Яким же бачиться первісне християнство Е. Фромму? Перш за все, він вважав, що підґрунтям християнства є есхатологічне очікування. Варто зазначити, що есхатологічне світобачення глибоко укорінене в специфіці людського буття та підсилюється в переломні етапи розвитку людства. Ісус, проповідуючи про близьке настання царства Бога, засвідчував, що есхатологічні умонастрої містять значний конструктивний потенціал здатний подолати песимізм, змінити вектор історичного розвитку. Тому цілком зрозуміло, що есхатологічні ідеї квінтесують в собі екзистенційні драми людства, уможливають виникнення нових світопроектів. Ранні християнські проповіді не носили економічного чи соціально-реформаторського характеру, а радше були обіцянкою, що в недалекому майбутньому бідні будуть багатими, голодні ситими, а пригноблені отримають владні повноваження. Е. Фромм зазначав, що суть ранньохристиянської громади, її демократичний, братній характер тісно пов'язані з ненавистю до духовної і політичної влади.

Е. Фромм підкреслює, що людина покликана піднятися до божества і тим самим перетворюється на Сина Людського, що завжди був Богом. Він єдиний з Богом, але все ж відрізняється від Нього. Оскільки до кінця другого століття християнство перестало бути релігією бідних та рабів, остільки в подальшому догмат розвивався наступним чином: уявлення про людину, що стала Богом трансформувалося на уявлення про Бога, що став людиною.

Підкреслимо, що феномен Христа розкривався через догмат усиновлення – Бог прийняв людину Ісуса як свого сина, іншими словами, бідна і страждаюча людина стала Богом. У цьому догматі виражаються революційні надії і прагнення бідних і принижених. Упродовж всього життя Е. Фромм звертається до дихотомій. І основною з цих дихотомій є "людина – природа". Е. Фромм у праці "Догмат про Христа" зазначає: "В ранньому сообществе энтузиастов христианской проповеди

Иисус был человеком, возвеличенным до Бога после своей смерти, который вскоре должен вернуться, чтобы свершить суд, сделать счастливыми тех, кто страдает, и наказать правителей... человек поднят до Бога; его усыновляет Бог... Так раскрывается значение того факта, что раннее христианское сообщество располагало доктриной усыновления, теорией возвеличивания человека до Бога" [7, с. 380]. У цьому новому погляді революційна ідея звеличення людини до Бога була замінена ідеєю сходження божественного акту любові на людину і тим самим було забезпечено спасіння останньої від гріховності. У період феодальної роздробленості Західної Європи католицька церква була єдиною централізованою організацією, на чолі якої стояв римський папа – єпископ Риму, що вважався наступником апостола Петра, якому Христос заповів створення церкви. Церква відігравала домінуючу роль в ідеології середньовічного суспільства. Відсутність різкої межі між суспільствами Стародавнього світу і середніх віків, уможливила використання апологетики рабства для виправдання кріпацтва. Е. Фромм вважав, що людина, яка зійшла до божества, перетворюється на Сина Людського, який завжди був Богом, але все ж відрізняється від нього, не втрачаючи своєї індивідуальності. За Е. Фроммом Бог це: "...одно из многочисленных поэтических выражений высочайшей ценности в гуманизме, не являющейся реальностью. Впрочем, неизбежно, что, говоря о монотеистической системе, я часто использую слово "Бог", поскольку было бы неловко каждый раз добавлять мое собственное определение. Поэтому я сразу же хочу прояснить свою позицию. Если бы я мог определить свои взгляды приблизительно, я назвал бы их недеистическим мистицизмом" [6, с. 219]. На першій стадії еволюції Бог розглядається як абсолют. Він створив природу і людину. Але ця абсолютна влада Бога над людиною врівноважується ідеєю, що людина – потенційний суперник Бога. Людина може стати Богом, якщо тільки відкусить від дерева пізнання і від дерева життя. Спокушені змієм Адам та Єва відкусують від дерева пізнання і тим самим виконують перший із двох кроків. Бог відчуває загрозу своєму пануванню. Він говорить: "Ось, Адам став як один з нас, знаючи добро і зло; і тепер коли б не простяг він своєї руки, і не взяв ще й від дерева життя, і не відкусив, і не став жити вічно" (Бут. 3:22). Щоб захистити себе від небезпеки, Бог виганяє людину з раю і обмежує термін її життя до ста двадцяти років. Християнська інтерпретація акту непокори людини як її "падіння" кидає тінь на істинне значення цієї історії. У біблійному тексті нема навіть слова "гріх"; людина кидає виклик владі Бога, вона має сили на це, тому що людина потенційно – Бог [1, с. 280].

Концепція Бога у процесі еволюції, що почалася з ревнивого Бога Адама, пройшла стадію безіменного Бога Мойсея і перетворилася в Бога Маймоніда, про якого людина може знати тільки те, чим він не являється. "Негативна теологія" Маймоніда у підсумку має наслідком кінець теології. Як може існувати "наука про Бога", якщо про Бога неможна нічого сказати або помислити, якщо сам Бог немислимий – Ніщо? Обговорення концепції Бога привело до висновку, що на біблійній і більш пізній іудейській погляд значення має лише одне: те, що Бог існує. Міркуванням про сутність Бога не приділялось великого значення; таким чином, теологічний розвиток у порівнянні з появою християнства, відсутній. Однак зрозуміти феномен відсутності ефективної теології в іудаїзмі можливо, лише повністю зрозумівши те, що єврейська теологія була теологією негативною не тільки в тому сенсі, який надавав Маймонід, але й у другому: визнання існування Бога являє собою, в пер-

шу чергу, відкидання ідолів [5, с. 60]. За Е. Фроммом, роль Бога в історії – відправляти своїх вісників та пророків, які мають певну функціональну специфікацію: "Первая – они объявляют человеку, что существует Бог, открывшийся им, и что цель человека – стать полностью человеческим, и это означает стать как Бог. Вторая – они показывают человеку альтернативы, между которыми он может выбирать, и следствия такого выбора. Они часто выражают альтернативу в терминах наград или наказаний Бога, однако всегда именно человек своими действиями совершает выбор. Третья – они возражают и протестуют, когда человек выбирает неправильный путь. Однако они не бросают народ, они его соведь, они говорят, когда все остальные молчат. Четвертая – они мыслят не в терминах индивидуального спасения, но верят, что спасение каждого связано со спасением всего общества. Они озабочены установлением общества, которым правили бы любовь, справедливость и правда, они настаивают на том, что политика должна оцениваться на основе моральных ценностей, и что функция политической жизни – реализация этих ценностей" [6, с. 223]. Що ж стосується окремо православ'я, то Е. Фромм вважав, що православна церква відрізнялася від католицької особливою терпимістю і не проводила насильницької християнізації підкорених народів і не брала участь у "полюванні на відьом".

У центрі грецької, слов'янської і руської християнської літератури, якою користувалися миряни – дві ідеї: Фобос і Агапе, страх і любов. Для людини страх Божий був єдиною можливим ставленням до Бога. Як любов не може існувати, не будучи всеосяжною, таким же чином любов до людей є необхідним доповненням любові до Бога. Те саме стосується страху. Страх перед Богом зменшується по мірі того, як у подальшому розвивається концепція Бога. Людина стає партнером Бога – майже зрівнюється з ним. Бог залишається законодавцем, тим, хто нагороджує і карає, але його нагороди і карі стають випадковими діями, наприклад, рішення Бога про долю людини у кальвінізмі, вони – результат підкорення людини моральному закону або його порушення, що не дуже відрізняється від безособової карми в індуїзмі. Бог у Біблії і у більш пізній традиції дозволяє людині бути вільною, відкриває їй ціль людського життя, вказує дорогу слідувати якою стає можливим досягти цієї мети... Навряд чи може бути інакше у релігійній системі, в якій найвищою нормою розвитку людини є свобода. Ідолопоклонство за своєю природою потребує покори, а шанування Бога – незалежності [6, с. 246].

Е. Фромм вважає, що раннє християнство було гуманістичним, а не авторитарним вченням. Проте всього через кілька сторіч після того, як християнство з релігії бідних і скромних хліборобів, ремісників і рабів перетворилося на релігію правителів Римської імперії домінувати стала авторитарна тенденція. Але й тоді конфлікт авторитарних і гуманістичних принципів в християнстві не припинився. Це був конфлікт Августина і Пелагія, католицької церкви і безлічі еретичних груп, конфлікт між різними сектами всередині протестантизму. Гуманістичний елемент ніколи не зникав в історії християнства та іудаїзму і навіть отримав один із своїх потужних проявів у містичній думці, що виникла всередині цих релігій. Містики були глибоко вражені силою людини, її подібністю Богові, тією ідеєю, що Бог не може без людини, як і людина – без Бога; вони зрозуміли, що людина створена по образу Божому в сенсі фундаментальної тотожності Бога і людини. Не страх і покора, а любов і ствердження власних сил лежить в основі містичного досвіду. Бог – це символ не влади над людиною, а людського самовладдя. Е. Фромм у своїй роботі

"Людина вовк чи вівця" зазначає, що: "Великие инквизиторы и диктаторы основывали свои системы власти как раз на предпосылке, что люди являются овцами, Именно мнение, согласно которому люди овцы и потому нуждаются в вождях, принимающих за них решение, нередко придавало самим вождям твердую убежденность, что они выполняли вполне моральную, хотя подчас и весьма трагичную обязанность: принимая на себя руководство и снимая с других груз ответственности и свободы, они давали людям то, что те хотели. Однако, если большинство людей овцы, почему они ведут жизнь, которая полностью этому противоречит?" [8]. Загалом, історія людства доволі драматична. Часто-густо вона проявляється як історія насильства, що ніколи не припиняється, оскільки люди майже завжди підкоряли собі подібних за допомогою сили. Питання про те, чи є людина вовком або вівцею – це лише у символічній формі загострене питання, яке в самому широкому і загальному сенсі належить до основоположних проблем теоретичного і філософського мислення західного світу, а саме: чи є людина, власне, злою і порочною, чи вона добра за своєю суттю і здатна до самовдосконалення?

Непокоря Богу з боку Адама і Єви не розглядається як гріх у старому Завіті. Е. Фромм стверджує, що людська природа зіпсована гріхом Адама, але внутрішньо людина прагне до добра – воля і є прагненням до добра. Навпаки, цей опір є передумовою того, що людина усвідомила саму себе, що вона стає здатною вирішувати свої справи. Таким чином, цей перший акт непокоря в кінцевому рахунку є першим кроком людини на шляху до свободи. Здається, що цю непокору було навіть передбачено божим планом. Згідно пророкам, саме завдяки тому, що людина була вигнана з раю, вона змогла сама формулювати свою історію, розвивати свої людські сили і в ролі повністю розвиненого індивіда досягти гармонії з іншими людьми і природою. Ця гармонія змінила місце попередньої, в якій людина ще не була індивідом. Месіанська думка пророків явно виходить з того, що людина в своїй основі непорочна і може бути врятована. З розвитком християнської церкви з'явилася точка зору, яка збігалася з думками Е. Фромма, що непокоря Адама була гріхом, причому настільки тяжким, що загинула природа самого Адама і всіх його нащадків. Тепер людина не могла більше власними силами звільнитися від цієї порочності. Поява Христа, який помер за людей, може знищити цю порочність і врятувати тих, хто ввірує в Христа. Догма про первородний гріх не залишалася безперечною всередині самої церкви. Лютер був ще більш радикальний у своєму переконанні про вроджену підлість і порочність людини, але в той же час мислителі Ренесансу, а пізніше і Просвітництва наважилися на помітний крок у протилежному напрямку. Останні стверджували, що все зло в людині є лише наслідком зовнішніх обставин і тому у людини насправді немає можливості вибору. Вони вважали, що необхідно лише змінити обставини, з яких проростає зло, тоді початкове добро в людині проявиться

Буряк Н. Б.

#### ХРИСТИАНСКИЕ ИДЕИ В ОСМЫСЛЕНИИ ЭРИХА ФРОММА

*Раскрыто отличие традиционного христианского понимания догмы и особенности рассмотрения данной проблемы Э. Фроммом. Философ рассматривает представление о человеке в контексте его причастия к Богу. Отмечается, что Э. Фромм гуманистически гармонизирует отношения "Бог – человек – природа".*

Ключевые слова: Бог, человек, гуманизм, природа, христианство.

Buriak N. B.

#### CHRISTIAN IDEAS IN COMPREHENSIONS BY ERICH FROMM

*Disclosed difference between the traditional Christian understanding of dogma and features of consideration of this problem Erich Fromm. Philosopher considers the idea of man in the context of its relationship for God. It is reported that Erich Fromm humanistic attitude harmonizes "God – man – nature".*

Key words: God, man, humanity, nature, Christianity.

майже автоматично. В саду Едему людина живе в повній гармонії з природою, але не усвідомлює самої себе. Свою історію людина починає з першого акту непослуху заповіді. Однак з цього моменту людина починає усвідомлювати себе, свою відособленість, своє безсилля; її виганяють з раю і два ангели з вогняними мечами перешкоджають її поверненню. Необхідність шукати нові шляхи вирішення існування людини в контексті більш високих форм єднання з природою, іншими людьми і самим собою стає головним завданням Е. Фромма. З огляду на сучасний світ, ідею про "смерть Бога" доцільно розуміти як ідею смерті християнської цивілізації в умовах глобальних трансформацій кінця ХХ – початку ХХІ ст. Власне, сьогодні європейській цивілізації не потрібне християнство, яке визначає людину гріховною. Такій цивілізації буде набагато зручнішим атеїстичне християнство без ідеї Бога, без заповідей як регуляторів людського життя, без морального закону Нового Завіту. Сучасна епоха породжує у теологів та релігійних філософів прагнення оновити традиційні ідеї, тому вони все активніше залучають до своїх філософських інтересів проблеми суспільства, людини, науки, культури, цивілізації. Усе більше звертається увага на екуменічне зближення релігій. Виникає закономірне питання: як, на якій підставі можна виправдати подібне безрелігійне, чи то секуляризоване християнство? Християнство, у якому немає ідеї Бога. Усе, що передбачає секуляризація – це відірвати християнство від усього того, що суперечить свідомості сучасної людини [4, с. 15].

Отже, розглядаючи стосунки Бога і людини Е. Фромм звертається до аспектів їх осмислення, зазначаючи, що навіть у такій авторитарній структурі міститься свобода і незалежність. Підпорядкування Богу було потрібно саме заради того, щоб унеможливити підпорядкування людини ідолам. Бог, набуваючи антропоморфних рис, спершу перетворюється в безіменного Бога, а згодом поступово і у Бога, який гармонізує і природу, і людину. Людина перетворюється на вільну людину, яка творить власну історію і себе як творчу особистість.

#### Список використаних джерел

1. Алексеев И. Р. Последняя цивилизация? : Человек. Общество. Природа / И. Р. Алексеев, Л. В. Кейсевич. – К. : Наук. думка, 1997. – 410 с.
2. Антоний (Блум А. Б.). Православное свидетельство в инославном мире : беседа с кор. журн. "Церковь и время" (Лондон, 14 июля 1998 г.). – С. 56-58.
3. Антоний (Блум), митрополит Суворжский // Церковь и время. – 1998. – № 3. – С. 44-62.
4. Добренков, В. И. Модернизация идеи бога в современной религии / В. Добренков. – М. : Знание, 1978. – 64 с.
5. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу. Человек и его ценности. М: АСТ, 1988. – 56-62 с.
6. Фромм Э. Вы будете как боги / Э. Фромм; пер. с англ. – М: АСТ, 2014. – 203-406с.
7. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Э. Фромм ; пер. с нем. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 571с.
8. Фромм Э. Человек волк или овца? [Электронный ресурс] / Э. Фромм. – Режим доступа: <http://avtonom.org/old/lib/theory/fromm/man.html?q=lib/theory/fromm/man.html>

Надійшла до редколегії 12.02.16

УДК 281.9(477):27:13

Л.І. Гурська, канд. філос. наук, доц.

## ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ ЯК ДУХОВНА КОНСТАНТА (XVI – XVII СТ.)

*Осмилюється роль православ'я у житті українського народу в часи чужоземного поневолення. Наголошується, що в складних соціально-політичних умовах православ'я залишалося духовною константою українців, яка визначала процеси етнічного та культурного розвитку.*

**Ключові слова:** православ'я, католицизм, греко-католицизм, унія, православні братства.

За умов сучасних процесів глобалізації надзвичайно актуальним є пошуки шляхів консолідації української нації, збереження її самобутності та подальшого розвитку. Звичайно ж, першочергове значення має вивчення історико-культурного минулого, в якому особливе місце посідає релігія та Церква. Давня Русь, прийнявши християнство, прийняла і той історичний драматизм християнства, потенціал якого з нечуваною силою проявився в період українського середньовіччя в стосунках двох слов'янських народів, його носіїв – польського та українського. Очільники двох (інколи трьох – Литва) народів, перебуваючи в політичному протистоянні, шукали ідеологічного опертя в єдиній релігії – християнстві, яке поєднувало в собі політично-культурні та канонічні особливості Сходу та Заходу.

В ході української історії християнство у своєму православному вияві стало тим невичерпним джерелом духу, який живив українців у найкритичніші періоди їх буття; воно виявило свою етноконсолідуючу та культуротворчу сутність, це була константа духовності. Оцінюючи православний універсалізм, А.Колодний зазначає: "Українське православ'я внаслідок специфічного функціонування як конфесії в умовах складного історичного буття українства, вийшло за межі простої інституційності й постало своєрідним культурно-історичним феноменом з великою палітрою рис, які його репрезентують і виявляють його функціональність" [9, с.101].

У контексті європейських процесів державотворення IX – X ст., з розвитком феодалних відносин в Україні-Русі, виникло питання зміцнення державної влади та забезпечення їй ідеологічного підґрунтя, що надало б країні міжнародного авторитету. Оскільки язичницька духовна система не відповідала належною мірою соціально-політичним вимогам часу, дисонуючи з соціально-культурним простором держав-сусідів, постала проблема вибору нової релігії та визначення її місця в суспільстві.

Прийняття християнства, як стверджує чимало авторів, не вирішило нагальних соціально-культурних та державно-політичних проблем. Більше того, у багатьох аспектах соціального життя Давньої Русі воно виявляло деструктивну роль. Для русичів, які мали язичницьку систему поглядів на світ і були органічно з ним поєднані, новий релігійний світогляд виявився неприйнятним. М.Грушевський відзначав: "Народне українське життя не прийняло ортодоксії і залишилося назавжди при певній духовній і релігійній свободі – ширшій погляді на віру і мораль" [4, с. 560]. Не відразу вплинула візантійська релігія і на розвиток освіти і вона, як зазначає відомий історик Православної Церкви Є.Голубинський, "у нас не привилася і майже водночас із введенням християнства безслідно зникла" [3, с.710]. Про неспроможність християнства, яке не мало національних коренів, і не могло стати належним релігійним опертям, що дало би змогу утримати Київську державу, писали В. Липинський, Л.Силенко та ін.

Потрібно було чимало часу для адаптації нової релігії, поєднання її з автентичною релігійно-духовною основою, щоб вона стала народним світоглядом. У подальшому, в періоди політичної деградації та занепаду українського суспільства, поневолення України чужозе-

мцями, саме православ'я виступало тією дієвою силою, яка оберігала український етнос від загибелі, виступила основним провідником національної ідеї, інтегратором усіх національних сил, засобом національно-культурної індивідуалізації. А. Колодний визначає наступні чинники, що сприяли перетворенню християнства в національну релігію українців: "Наближення християнської церкви до народних мас, спричинене втратою налагодженою нею у часи Володимира Тісного зв'язку з державною владою; наявність духовного вакууму, що виник у духовному житті внаслідок занепаду язичницьких вірувань... асиміляція новою релігією значного обсягу культових звичаїв язичництва і перетворення їх в елемент національної культури" [10, с.158].

Перебування українських земель під владою Литви сприяло розвиткові культури і національної самосвідомості, хоча національно-політичне життя не могло сформуватись у повних формах і зустрічало певні перешкоди. Литовський Статут, кодекс Великого князівства, спиралась на законодавчу традицію Київської держави. Українська православна шляхта брала участь у державному управлінні на українських землях. Місцеве самоврядування, судочинство, всі документи велися руською, тобто тогочасною українсько-білоруською мовою. В українських землях майже монополієне становище посідала Православна Церква. Православних священників у литовській митрополії нараховувалось 11 тисяч, 8 єпископів з митрополитом, діяла велика кількість церковних громад і монастирів [8, с.97]. Навіть у столиці Литви Вільно, за даними літопису Львівського братства, в XV – XVI століттях, до прийняття церковної унії, половина мешканців вважалась православними, а православних храмів було більше, ніж католицьких. Митрополити та єпископи, що походили з аристократичних місцевих родів не обмежувалися в духовній діяльності. Церква, будучи самоуправною організацією, тісно пов'язаною з життям громадянства, вела добродійну роботу, опікувала школи. Загалом Православна Церква була під захистом державної влади Великого князівства Литовського.

Соціально-політична ситуація змінюється після Кревської унії 1385 року, укладеною між Польщею та Великим князівством Литовським. Припиняється християнізація язичницької Литви Православною Церквою. Польська шляхта починає загарбання українських і білоруських земель, що були під владою Литви. У житті українців відбуваються зміни на польський взірець. Українські і білоруські феодали постановою Городельської унії 1413 року втратили свої привілеї; їх отримували виключно особи римо-католицького віросповідання. Політичні права визнавалися теж лише за католиками. Православні князі й бояри, князі з литовської династії не могли брати участь у політичному й державному житті, якщо не хотіли відмовитись від своєї віри. Соціально-політичне становище населення визначалось віросповіданням, про що свідчили Статути магдебурзького права. Православні українці були відсторонені від громадсько-політичного життя. Наприклад, у Львові українці не могли обіймати ніяких міських посад, їх права обмежувалися у ремісництві, торгівлі. Навіть жити вони могли лише на окремії, "Руській" вулиці. Відбувається загострення релігійно-національних відносин.

Вже з концепції Флорентійської унії (1439 р.), що передбачала об'єднання обох віровчень, при збереженні православними внутрішньо церковних традицій і звичаїв під егідою папського Риму, була істотно відмінність від чистого середньовічного католицького універсалізму з його вимогою абсолютної інкорпорації православних в Католицьку Церкву. Традиційне намагання папської курії розширити свої впливи на Сході дістали новий імпульс після нових втрат католицизму в результаті європейського реформаційного руху. І в цих намаганнях Рим використав кризовий стан Православної Церкви. Для здійснення проектів по впровадженню унії прихильники об'єднання Церков намагалися провести певне реформування православ'я, залучити впливових православних магнатів, духовенство і культурно-освітніх діячів. З цією метою була видана і широко популяризувалась книга католицького проповідника, єзуїта Петра Скарги "Про єдність церкви Божої" (1577 р.). Скарга гостро засудив православну віру і доводив потребу об'єднання з Римом, яке сприяло б розвитку освіти та культури, піднесло б православне духовенство. До ідеї унії клір обох церков виявляв неоднозначне ставлення. Головними умовами об'єднання Церков стали: збереження Уніатською Церквою православних обрядів та визнання главенства папи Римського. Інтенсивна робота з підготовки й проведення об'єднавчого собору, що тривала кілька років, була завершена, і у 1596 році в м. Бересті було оголошено унію з Апостольською Столицею.

Берестейська церковна унія не поєднала Церков. Поряд з двома – Православною та Католицькою – з'явилась третя, Уніатська. Появилась полемічна релігійна література, в якій кожна сторона намагалася виправдати прийняття унії, а чи довести її шкідливість для соціально-політичного та духовного життя Речі Посполитої. П. Скарга у своєму творі "Синод Берестейський та його оборона" (1597 р.), намагавшись довести верховенство папи Римського над церквами християнського світу, стверджував, що, оскільки Собор скликано з дозволу папи, то миряни не можуть впливати на його рішення. Аргументи православних стосовно відречення владик на Соборі від східних патріархів, послужили для Скарги доводом їх функціональної неспроможності, оскільки вони самі перебувають у турецькій неволі і більше ніби то дбають про гроші, аніж про церковну гідність: "Ради патріархов гибнуть, а згоди и единства христіанского не хотят – это великая безбожность и глупство" [12, с.208].

Христофор Філалет, захисник православної віри, автор "Апокрисису..." зауважує, що в Римській Церкві культ грошей (мамони) введено добровільно: "Когда не будет этих святокупств, указанных в Римском костеле, тогда и будет можно ему говорить с нами о соединении с ним [1, с.251]. Але Філалета найбільше непокоїть прийняття догматичних відмінностей, а це означає віровідступництво. Він вважав, що унія не об'єднає, а ще більше роз'єднає людей різних віросповідань. Крім цього Філалет наводить конкретні юридичні документи, що установлюють релігійну віротерпимість у державі. То ж унія руйнує це право та здійснює насилля над релігійною свістю православних. Більше того, вона веде до порушення загальнодержавного права Речі Посполитої.

Українська православна духовність, церковно-релігійне життя в Україні з середини XVI століття починають занепадати. Адже Католицька церква в Речі Посполитій мала статус державної, а відтак, була пануючою. Виходячи з середньовічного правила "Чия країна, того й релігія", стає зрозумілим, що Польща, будучи католицькою, не могла довго терпіти на своїй території існування православ'я чи іншого віросповідання. Апологети католицизму пояснювали принизливий стан Пра-

вославної Церкви як результат "неосвіченості та некультурності" тієї Русі, що сповідує православ'я. Католицькі місіонери скористалися тим, що Православної Церкви в західній Русі від часів прийняття християнства не приділялось належної уваги з боку православних ієрархів. Експансія католицизму на Схід, розпочинається у кінці XIV століття, коли, крім Львова, Перемишля і Холма, були засновані латинські єпископства у Луцьку, Кам'янці, Києві. Католицькими місіонерами стали ченці різних орденів. Ще в 1228 році прибули до Києва домініканці на чолі з Я.Одровонжем; з 1234 року вони з'являються у Львові. З другої половини XIV століття ними було засновано ряд монастирів в Галичині – Коломия, Теревовля, та на Поділлі – в Кам'янці-Подільському, Смотричі, Червонограді. З кінця XVI століття вони осідають в Язловці, Летичеві, Барі, Шаравці, Чорткові, тощо. Загалом з часом кількість монастирів зросла до 50 [7, с.8]. Головною метою ордену було проповідництво, тому домініканські костьоли ставали катехитичними та культовими осередками для українського населення. Через міське душпастирство домініканці діяли серед заможних міщан-католиків, а через шляхетські двори – серед католицьких та православних селян.

Францисканці, так само як і домініканці, розгорнули свою діяльність на переломі XIII – XIV століть здебільшого в Галичині (Львів, Галич, Городок), на Поділлі (Кам'янець-Подільський). Головний задум їхньої діяльності – євангелізація Сходу. Для цього, крім душпастирської роботи, організували примонастирські школи, богословські студії. З XV століття францисканці в Україні мали окремих вікаріат, до якого належали чернечі доми у Львові, Городку, Галичі, Снятині та інших містах [7, с.170].

Єзуїти з'явилися у Литві 1569 року. Спираючись на католицьку духовну і світську владу, вони розгорнули широку релігійно-освітню діяльність, спрямовуючи її на підкорення протестантизму та православ'я. Очоливши єзуїтів, П.Скарга в вищезгаданій книзі "Про єдність церкви Божої", кинув виклик православ'ю і вказував на унію з римською Церквою, як на єдино вірний засіб цього єднання. Римська Церква поставилася з великою зацікавленістю до процесу впровадження унії, адже в результаті поширення лютеранства, кальвінізму й соцініанства вона систематично втрачала велику кількість своїх віруючих, в тому числі серед польських та литовських магнатів.

Надзвичайно несприятливим за польської доби для православ'я було так зване право патронату та "подання", відоме з часів княжої доби. Але князі мали право вищого управління Церквою, були її протекторами. В Литовській державі деякі князі, навіть литовського походження, залишили по собі добру пам'ять. Так, Любарт збудував собор св. Іоана в Луцьку, Володимир Ольгердович підтримував Києво-Печерський монастир. Українські князі – Ходкевичі, Дашкевичі, Гольшанські, Острозькі, Глинські та інші – обдаровували церкви та монастирі, дбали про належний стан Православної Церкви.

Патроном Східної церкви у Константинополі став султан, котрий призначав патріарха, митрополитів і всіх православних ієрархів. Грецька Церква змушена була визнати цей патронат. Але з XV століття патронат перетворюється на звичайне володіння церквою або монастирем нарівні з селами, угіддями. Патрони розпоряджались ними на основі маєткового права: заставляли, давали у посаг, спадщину, здавали в оренду, продавали. З церковних громад брали гроші, зокрема на висвячення ігумена, священника, єпископа. Патронат став знаряддям зневажання та переслідування православних священників і мирян. Український народ губив свою інтелігенцію, втрачав свою провідну культурну верству.

Великої шкоди українській церкві завдавало право патронату короля, який впливав на призначення найвищих церковних ієрархів, призначав на ці посади осіб, пройнятих мирськими інтересами, далеких від високого призначення духовного пастиря. Так, вдова великого князя Острозького Олена дістала Троїцький віленський монастир від Сигізмунда I "доживотно". Упродовж XVI століття занепадав авторитет і самого митрополита, який продовжував титулуватися "Київським, Галицьким і всієї Русі". Він фактично втратив можливість повноцінно управляти церковними справами, а участь місцевого духовенства, шляхти та інших мирян у виборах архієреїв майже повністю припинилася. Право подання ставило вищу ієрархію у залежність від світської влади.

Єпископства, як і вагомні архимандрії, нерідко отримувалися за протекцією, або за гроші, надавалися світським особам за військові або інші заслуги. На цій основі виникали різні зловживання, суперечки, боротьба між претендентами. Здобувши високу церковну посаду, такі особи використовували своє становище для підвищення власного матеріального добробуту. В результаті православні ієрархи мало чим відрізнялися від світських феодалів, не приділяли належної уваги піднесенню духовного, культурного та організаційного рівня церковного життя. Служителі культури виявилися нездатними боронити інтереси православних віруючих перед наступом католицизму з огляду на свій невисокий загальний культурний рівень і не зуміли створити прогресивну систему освіти. Нижчі духовні чини були також малоосвіченими, вели невідповідний санові спосіб життя і не виявляли належного впливу на свою паству. Українська Православна Церква опинилася в такому самому стані, як і Католицька Церква західноєвропейських країн напередодні Реформації.

Становище та роль Православної Церкви в українському суспільстві кінця XVI століття вдало охарактеризував Д. Дорошенко: "Сама перебуваючи в стані великого розстрою, дезорганізація і занепаду, православна церква не могла виконувати як слід завдання, яке випало на її долю з утратою українським народом державності: підтримувати стару духовну традицію, підтримувати освіту і письменство і тим зберігати свою народність" [8, с.167]. Таким чином незадовільне становище Православної Церкви значною мірою визначалося культурно-освітнім занепадом. Навіть своїм найширшим прихильникам українська Церква не могла дати того, що вона давала за часів Київської Русі. Адже саме в Церкві людина шукала підтримку своєї національної традиції, національних почуттів та свідомості. Витіснення з суспільного життя руської мови негативно впливало на освіту, зокрема на діяльність таких навчальних закладів, як церковні школи. Зовсім не існувало шкіл вищого типу. Серед церковної ієрархії бракувало освічених людей. Православ'я виявилось релігією нижчих прошарків суспільства; воно зазнавало дедалі відчутніших втрат, позбувалося значної матеріальної та моральної підтримки з боку шляхетсько-магнатської верхівки. Мелетій Смотрицький у творі "Тренос албо плач Єдиної Вселенської Східної Церкви" (1610 р.) висловлює сум з приводу смерті князя К.Острозького та наводить великий список православних родів, що перейшли до католицизму. Це такі князі, як Острозькі, Слуцькі, Збаразькі, Заславські, Горські, Вишневецькі, Ружинські та інші. Автор запитує: "Де інші дорогі і також безцінні камені тої корони, славні доми руських князів, неоціненні сапфіри, безцінні діаманти? [11, с.351]. Незаможна шляхта чинила опір польському впливу, намагалась

захищати національні інтереси на сеймах та перед королем. Але ні аристократія, ні шляхта не тримали дійсного проводу та ініціативи в національному житті, оскільки разом з українським панством залежали від польської соціально-економічної системи.

Православ'я в українських землях у двадцятирічний період після укладення Берестейської церковної унії знаходилося в стадії виживання. Фактично православ'я у Речі Посполитій опинилася на нелегальному становищі як офіційно невизнане, бо в ньому існували дві Церкви східного обряду: Православна та Греко-католицька. За таких складних релігійних, соціально-політичних обставин ініціативу в національному житті взяли на себе нижчі верстви суспільства. В середовищі міщан стали формуватись православні братства, які, завдяки привілеям, наданим східними патріархами, стали загальнонаціональною інституцією, яка сприяла духовному відродженню українців. Згодом соціальний склад братств змінюється: до них почали входити представники духовенства і шляхти, відомі культурно-освітні діячі. Ще раніше братство виникло у Львові, далі – в Галичині, на Волині – у Луцьку, Поділлі, згодом – на Наддніпрянщині, в Києві. Братства дбали про зовнішній порядок у храмі, влаштовували свята, надавали допомогу хворим. Керівники братств взяли на себе функції регулювання відносин з урядом, судовими організаціями, духовною ієрархією. Православні братства поєднували релігійну діяльність із громадсько-політичною та культурно-просвітницькою. Запровадження системи освіти, активна робота з перекладу, друкування та поширення церковної літератури істотно зміцнювало позиції українського православ'я та й загалом національної культури. Братства рішуче виступали проти патронату, проти польсько-католицької пропаганди, проти національних та релігійних утисків українців.

Після Берестейської унії західні регіони України, будучи географічно близькими до Польщі, стали об'єктом особливо інтенсивного впливу Римо- та Греко-католицької Церков. Десятирічна відсутність православних ієрархів сприяла поширенню унії, бо нікому було поставляти нових православних священників. Поступово від православ'я відійшла значна частина населення, змушені миритися з новою Церквою. Багато людей, які не прийняли унію, переселилися на Волинь та Київщину. Сюди переносять свою діяльність з Галичини такі культурні, наукові діячі як Єлісей Плетенецький, Захарій Копистенський, Памва Беринда, Лаврентій Зизаній, Іов Борецький та ін. У 1603 – 1605 роках під тиском православних польський уряд вилучив з відання греко-католицького митрополита Києво-Печерський монастир, архимандритом якого було обрано Єлісея Плетенецького. У 1616 році до Київського православного братства вступають запорожці на чолі з гетьманом П. Конашевичем-Сагайдачним. Спільними зусиллями київська еліта та братства, за підтримки Запорізького козацтва, відіграли важливу роль у відновленні православної ієрархії в Україні, яка на той час майже припинила своє існування. З цією метою було використано перебування в Україні Єрусалимського патріарха Феофана, який, повертаючись з Москви на батьківщину у 1620 році, майже рік знаходився у Києві.

Патріарх Феофан з участю Софійського митрополита Неофіта та єпископа Страгонського Авраамія висвятив ігумена Михайлівського монастиря в Києві Іова Борецького на кафедру митрополита Київського, Галицького і всієї Русі; ієромонаха Мелетія Смотрицький на архієпископію Полоцьку та єпископію Вітебську і Мстис-

лавську; ігумена Межигірського Спаського монастиря Ісайю Копинського – на кафедрі єпископії Перемишльської та Самбірської; архимандрита Терехтемирівського монастиря Єзекиїла-Йосипа Курцевича – на кафедрі єпископії Луцької та Острозької; ігумена Милецького монастиря Паїсія Іполитовича – на кафедрі єпископії Холмської та Більської [6, с.431].

Оцінюючи значення цих подій для відтворення православ'я, М.Грушевський писав: "Кінець кінцем висвячено було разом митрополита і п'ятеро єпископів, а шостим наставлено приїжджого єпископа Аврамія – владикою Пінським. Таким чином православний єпископат України і Білорусії був відновлений у цілості" [5, с.8]. Визначна роль козацтва у відтворенні православної ієрархії підкреслена у "Протестації" від 28 квітня 1621 року: "Люди лицарські та гарячі духом святолюбивим превелебності його сказали: "Не був би ти патріархом, не був би ти пастирем добрим, не був би ти христовим і апостольським намісником, якби превелебність твоя народові руському митрополита і єпископів не посвятити і не зоставив, заставши нас тут переслідуваних і без пастирів" [6, с.431].

Українську православну ієрархію уряд польської держави не визнав. Король погодився владнати релігійну справу за умови участі Запорізького козацтва на чолі з гетьманом П.Сагайдачним на боці Речі Посполитої у війні з Туреччиною. І хоча в битві з турками під Хотиним 1621 р. козацтво отримало перемогу, обіцянка короля залишилася не реалізованою. Непросте становище Православної Церкви визначало поведінку православних: вони шукали моральної підтримки у протестантів, або притулку у російського царя Михаїла та патріарха Філарета. Г. Лужницький зауважує: "...не агентами були ті втікачі, вони були такими ж фанатично відданими Православній Церкві людьми, як були віддані унії уніати. В тому загостренні обопільної ворожнечі... православні мусіли або переходити на унію чи римокатолицизм, або шукати захисту у тому "III Римі", "єдиновірній" Москві..., яка весь час простягала руку з щедрою допомогою і обіцяла захист" [11, с.351].

Спроби досягти компромісу – "об'єднати Русь з Руссю" виявляються з боку української православної ієрархії. Прихильники компромісу (Касіян Сакович, Мелетій Смотрицький) вважали, що, об'єднавшись з унією, Православна Церква стане міцнішою. Але все ж з різних причин порозуміння не відбулося і "з'єдинення" не сталося. Визначні представники українського духовенства переходили до унії. Приймав унію і М.Смотрицький. З цього приводу Ф.Титов висловлює такі міркування: "Пе-

рехід М.Смотрицького в унію був не стільки грубою зрадою православ'я... скільки сумним кінцем душевної драми людей, що бажали добра своєму народові і шукали можливо кращого і певного шляху до примирення двох частин його, які запекло між собою боролись" [10, с.174]. І якщо в означений історичний період саме православ'я відіграло етноутворювальну роль, виявляло культуротворчу функцію, то в подальшому, за словами А.Колодного, "саме греко-католицизм став духовною силою українства, сприяв залученню українського народу до західної культури, ... сприяв національному відродженню Галицької України, розвитку української національної самосвідомості та культури на західноукраїнських землях" [10, с.166].

Відроджена після 1620 року в Україні Православна Митрополія набула особливої ваги за Петра Могили. Після Переяславської угоди 1654 року приєднання України до Росії Українське Православ'я потрапляє у підпорядкування Московського Патріархату. Узалеження України від інших держав ставило в особливо тяжкий стан Православну Церкву. Іноземне поневолення вкрай негативно впливало на її діяльність, а відтак не дало можливості стати Національною Церквою.

#### Список використаних джерел

1. Апокрисис Христофора Филалета. – Киев, 1870. -281с.
2. Борецький І. Протестація/І.Борецький //Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – К.:Наукова думка, 1988. – 568 с.
3. Голубинский Е. История русской церкви. В 8-ми т./ Е. Голубинский – М., 1906. – Т.1, ч.1. – 618 с.
4. Грушевський М. Духовна Україна: 36. Творів /М.Грушевський. – К.:Либідь, 1994. – 560 с.
5. Грушевський М. З історії релігійної думки в Україні/ М. Грушевський. – Львів, 1923 – 628 с.
6. Грушевський М. Історія України-Руси, т.7. / М.Грушевський – 431 с.
7. Доброер О. Католицька Церква в Україні: 2001 рік / О.Доброер. – К.: Кайрос, 2001 – 250 с.
8. Дорошенко Д. Українська церква в минулому і сучасному житті українського народу / Д.Дорошенко. – Берлін. – 1940. – 71 с.
9. Іларіон (Огієнко). Українська Церква/(Огієнко) Іларіон. – Прага, 1942 – 408 с.
10. Колодний А.Україна в її релігійних виявах / А.Колодний. – Львів, 2005. – 334 с.
11. Липинський В. Релігія і Церква в історії України/В.Липинський.- Філадельфія, 1925. – 133 с.
12. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Філадельфія. 1954. – 723 с.
13. Скарга Петр. Берестейский собор и оборона его / Петр Скарга// Русская историческая библиотека. – Петербург, 1903. – 278с.
14. Титов Ф. Стара вища освіта в Київській Україні XVI – поч. XVII ст./ Ф.Титов. – Київ, 1924. – 433с.

Надійшла до редколегії 15.02.16

Гурская Л. И.

#### ПРАВОСЛАВИЕ В УКРАИНЕ КАК ДУХОВНАЯ КОНСТАНТА (XVI – XVII ВВ.)

*Осмысливается роль православия в жизни украинского народа во времена чужеземного порабощения. Подчеркивается, что в сложных социально-политических условиях православие оставалось духовной константой украинцев, которая определяла процессы этнического и культурного развития.*

**Ключевые слова:** православие, католицизм, греко-католицизм, уния, православные братства.

Gursky L. I.

#### ORTHODOXY IN UKRAINE AS A SPIRITUAL CONSTANT (XVI – XVII CENT.)

*Conceptualized the role of Orthodoxy in the life of the Ukrainian people in times of alien oppression. It is noted that in complex socio-political conditions Orthodoxy remained constant spiritual Ukrainian addressing the process of ethnic and cultural development.*

**Keywords:** orthodoxy, Catholicism, Greco-catholicism, union, orthodoxy brotherhoods.

## ПАУЛЬ ТІЛЛІХ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТ ЧИ ТЕОЛОГ?

*Автор стверджує те, що традиційне розуміння та віднесення ідейної спадщини найвідомішого у ХХ сторіччі теоретика протестантизму Пауля Тілліха до когорти представників "філософії класичного екзистенціалізму", яке і досі панує у вітчизняній науковій гуманітарній літературі, потребують кардинального перегляду. Теоретичні засади протестантизму П.Тілліха і розуміння останнім співвідношення наукового знання, методології, філософії і теології, на думку автора статті, кардинально різняться з уявленнями щодо цих феноменів, які можна знайти у С.К'єркегора, Г.Марселя, М.Бердяєва та інших екзистенціально думуючих мислителів.*

**Ключові слова:** систематична теологія, екзистенціалізм, теологічний метод і система теологічного знання.

Однією з заповорок подальшого плідного розвитку вітчизняного релігієзнавства як наукової дисципліни є і теоретична практика відокремлення загального масиву здобутого раніше знання від хибних, некоректних, невірних понять та уявлень. Зокрема, і уявлень щодо розвитку сучасної зарубіжної теології та філософії релігії. З огляду на це особливо цікавим предметом дослідження може бути й теологічно-філософська спадщина найвідомішого представника протестантизму минулого століття Пауля Тілліха. В Україні в відповідності до відомої традиції його відносять і до когорти філософів (більшою мірою філософів-екзистенціалістів), і до когорти теологів. Зважаючи на те, що у теоретичній практиці типовим є виокремлення і філософії релігії, і філософської теології, яка на відміну від так званої практичної теології, апологетичної теології, керигматичної теології, діалектичної теології та багатьох інших "теологій" подається у якості "теоретичного підґрунтя" теологічного знання загалом, подібне розмежування почасти може видатися і недоречним. Однак, на нашу думку, в реальності подібне змішування врешті-решт призводить лише до формування некоректних уявлень і щодо сутності ідейної спадщини П.Тілліха, і щодо сутності процесів розвитку протестантизму у ХХ столітті загалом.

Сам Пауль Тілліх принципово розмежував філософію і теологію. На відміну від представників так званого релігійного екзистенціалізму, він інтерпретував теологію у якості "особливої сфери знання", що має справу з особливим об'єктом і використовує особливий метод розпізнавання й усвідомлення світу. Запитання ж про те, як саме теологія співвідноситься зі спеціальними науками й переросло у його вченні у запитання про те, як, зрештою, теологія співвідноситься з філософією.

П.Тілліх, копіюючи своїх попередників, стверджував і те, що навіть найкритичніша (гносеологічно спрямована) філософія у своїй самокритичності завжди повинна торкатися онтологічних припущень. "Філософія, писав він у своїх працях, – ставить запитання про реальність як про ціле – ставить питання про структуру буття. І відповідь на це питання вона надає у таких термінах як категорії, структурні закони і універсальні поняття. Але вона повинна надавати відповідь в онтологічних термінах" [7, с. 26]. Тому й онтологію він вважав не умоглядно-фантастичною спробою створити ще один світ окрім існуючого в реальності, але певним результатом аналізу тих структур буття, з якими людство стикається кожного разу при зустрічі з реальністю.

Теологія ж, на думку П.Тілліха, так само як і філософія, за необхідністю задається тим самим питанням, оскільки те, що нас турбує завжди, і має належати реальності як цілому, має належати буттю. Теологія, писав він у своїх працях, маючи справу з нашою безмежною турботою, у кожному своєму положенні припускає існування певної структури буття, категоріальне його відтворення у відповідних закономірностях і поняттях. Обійти питання щодо буття теології не легше, аніж філософії. І спроба бібліцистів обійтися без позабіблічних, онтологічних термінів, на думку П.Тілліха, була

завжди приречена на невдачу так само, як і відповідні спроби деяких філософів. Адже у самій Біблії він вбачав ті самі категорії і поняття, які описують структуру буттєвого досвіду. На кожній сторінці усякого релігійного чи теологічного тексту, як стверджував цей мислитель, присутні такі поняття, як час, простір, причина, річ, суб'єкт, природа, рух, свобода, необхідність, життя, цінність, знання, досвід, буття й небуття тощо. Тому, як стверджував він далі, і бібліцизм, у випадку його намагання зберегти повсякденне значення цих термінів, просто перестав бути теологією.

Теолог, як це й намагався довести П.Тілліх, повинен з усією серйозністю сприймати і значення, і сенс тих термінів, які він вживає. Вони повинні бути відомі йому у всій безмежності і глибині їхніх значень. А якщо так, то систематичний теолог зобов'язаний бути філософом, тобто, володіти щонайменше критичним сприйняттям реальності. Адже і структура буття, і такі категорії і поняття, якими вона описується, імпліцитно чи експліцитно турбують усякого філософа і усякого теолога.

Утім, на думку американського мислителя, філософія і теологія задають питання про буття з різних позицій. Філософія, як стверджував він далі, має справу зі структурою "буття-в-собі", а теологія – зі змістом буття "для нас". І саме цю різницю він покладає у головне підґрунтя розбіжності поміж теологією і філософією. У той час, як філософ, відповідаючи на онтологічні запитання, намагається зберігати відсторонену об'єктивність, і при цьому зберігати зв'язок свого аналізу з науками, теолог, навпаки, не тільки не відсторонений від об'єкта свого дослідження, але й залучений у нього. Він дивиться на свій об'єкт з пристрасною і з страхом і з любов'ю. Підхід теолога до розуміння реальності, як це зазначав П.Тілліх, – це підхід екзистенційний, або ж екзистенціальний, бо він "залучений у своє дослідження і всім своїм існуванням, і своєю конечністю, і своєю тривогою, і своєю самосуперечністю, і своїм відчаєм, і тими цілющими силами, які діють у ньому у його соціальної ситуації" [7, с. 28].

Логос, яким користується теолог, на думку П.Тілліха, це не "чистий", "когнітивний", і "універсальний" розум, а той "Логос, що став плоттю". І вияв такого Логосу полягає не у загальній раціональності, а у церкві з її історичними традиціями і наявною реальністю.

Наступним пунктом розбіжності поміж філософією і теологією П.Тілліх вважав й неспівпадіння їхнього змісту. Навіть кажучи про ті ж самі об'єкти, вони, на його думку, говорять про різні речі. У той час, як філософ має справу з категоріями "об'єктивізованого буття", "епістемологічним суб'єктом" у його взаєминах з суспільством, онтологією і логікою буття й небуття, теолог співвідносить їх з пошуками "нового буття". Твердження теолога мають сотеріологічний характер. "Він розглядає причинність у її відношенні до першопричини (prima causa) як засновку цілої низки причин і наслідків; він вивчає час у його відношенні до вічності, а простір – у його відношенні до екзистенційної бездомності людини" [7, с. 29]. Теолог, як це відзначав американський мисли-



тель, говорить про самовідчуження людини, про духовний центр її особистісного життя і про співтовариство, як про можливе втілення "Нового Буття". Він співвідносить структуру існування з його творчим підґрунтям, а структури духу – з духом божественним. Він пише про "історію спасіння" і про перемогу буття над небуттям.

Водночас з цим, філософ не може "перестрибнути" через конкретність свого існування та "імплицитність теологічності" власного мислення, оскільки він також обумовлений у своїх роздумах психологічними, соціальними та історичними особливостями екзистенції. Подібно кожній людській істоті, філософ не існує й поза владою безмежної турботи незалежно від того, чи усвідомлює він її повною мірою чи ні, приймає він її для себе і для інших чи ні. Немає такої причини, писав П.Тілліх, яка б стала нездоланою перешкодою для того, щоби й навіть "найнауковіший" філософ не зміг би її прийняти, оскільки поза безмежною турботою, на його глибоке переконання, у такого філософа не вистачило б пристрастності, серйозності і творчого духу. І якщо уважніше подивитися на історію філософії, то у ній майже повсюди будуть виявлятися системи, що претерднують на понадграничну значущість для людського існування. Час від часу і філософія релігії відкрито висловлює переживання щодо системи безмежної турботи. Втім, і характер онтологічних принципів, і особливі розділи філософії, такі, як, наприклад, епістемологія, натурфілософія, політика, етика, філософія історії та інші набагато більше сприяють розкриттю цієї турботи, прихованої в теології. Тому і кожний "творчий філософ", за визначенням П.Тілліха, є "потаємним (а іноді навіть і явним) теологом". "Він є теологом тією мірою, в якій його екзистенційна ситуація і його безмежна турбота формують його філософське бачення. Він є теологом у тій мірі, у якій його інтуїція універсального логосу структури реальності як цілого сформована тим приватним логосом, який відкривається йому в його окремому місці, виявляючи йому сенс цілого" [7, с. 30].

Проте, якщо головна мета філософа – служити універсальному логосу, і заради її досягнення він може й нехтувати екзистенційною ситуацією й граничною турботою, теолог завжди повертається обличчям до цієї ситуації, до ситуації власної "одержимості вірою". Теолог, за визначенням П.Тілліха, детермінований власної вірою. І це абсолютно інакший зв'язок з предметом свого дослідження, і якщо він зрікається своєї позиції, як це робили так звані "емпіричні теологи", то з неодмінністю приходять до ствердження таких положень, реальність яких насправді не визнає ніхто.

Відповідаючи на запитання щодо можливого "протистояння" філософії і теології, П.Тілліх стверджував, що будь-який конфлікт на філософському рівні – це, перш за все, конфлікт між двома філософами, між філософом і теологом, одному з яких сталося бути теологом, а іншому ні, але ні в якому разі – не конфлікт між теологією і філософією. "Притаманний відносином між філософією і теологією дуалізм розбіжностей і сходжень призводить до подвійного питання: неминучий чи між ними конфлікт і чи можливий їхній синтез? На обидва ці питання слід відповісти негативно: і конфлікт між ними не неминучий, – стверджував американський мислитель, – і їхній синтез неможливий" [7, с. 31].

З огляду на це твердження американського мислителя, й на те, що він створив своєрідний багатотомний компендіум систематичної теології протестантизму ХХ століття виникає й зрозуміле запитання: "А чи вірно вважати та інтерпретувати П.Тілліха та його ідеї у якості їхньої приналежності до філософії загалом, та так званої філософії екзистенціалізму, зокрема? Адже на

відміну від відомих ідей С.К'еркегора, Г.Марселя, М.Бердяєва та інших екзистенціально думаючих мислителів, на відміну від їхнього категоричного заперечення усілякої "системності" та об'єктивності (методологічності та "науковості") теологічного мислення, П.Тілліх завжди неоднозначно стверджував, що вірна методологія є найголовнішим чинником не тільки у створенні адекватної наявній ситуації теологічної концепції, але й запорукою формування дієвого релігійного світогляду та світорозуміння людської істоти. "Термін "апологетичний", – як стверджував він у своїй "Систематичній теології", – статус якого у ранньохристиянській церкві був настільки високим, користується тепер поганою славою. Виною тому – ті методи, які застосовувалися в ході невдалих спроб захистити християнство від нападок сучасного гуманізму, натуралізму та історизму. Однією з найневдалих і малоповажних форм апологетики є та, яка вдавалася до так званого "argumentum ex ignorantia", до прагнення виявити прогалини в наших наукових та історичних знаннях, з тим щоб знайти місце для Бога і його діянь у тому світі, який у всіх інших відносінах був би абсолютно обчислюваним і "іманентним". У міру прогресу наших знань довелося залишити іншу оборонну позицію, однак палкі апологети, хоча вони і були змушені весь час відступати, все одно в новітніх фізичних та історичних відкриттях продовжували вишукувати все нові і нові приводи для того, щоб заповнювати божественною творчістю нові прогалини наукового знання. Ця негідна методологія (курс наш – А. Є.) й призвела до дискредитації усього того, що називалося "апологетикою" [7, с. 14].

Та міра серйозності, з якою американський теолог ставився до проблем методології, засвідчують й його міркування про те, що "методом не можна оперувати довільно. Це й не трюк, і не механічне пристосування. Він сам по собі є теологічним твердженням і, подібно усім теологічним твердженням, пов'язаний з пристрастю і ризиком, а в кінцевому підсумку невіддільний від тієї системи, яка на ньому будується. Система і метод належать один одному; про систему судять за методом і навпаки. Було б чудово, якби й теологи наступних поколінь, і нерелігійні мислителі усвідомили, що цей метод допоміг їм сприйняти християнську Звістку в якості відповіді на питання, укладені як у їхній власній, так і у всякій взагалі людської ситуації" [7, с. 16].

І якщо для С.К'еркегора та М.Бердяєва релігійна філософія Г.В.Ф.Гегеля разом з тими каркасами християнства, які спиралися на цю філософію, була подібна червоній шматці для бика у матадорському поєдинку, то П.Тілліх показово спирався на доведення своїх теологічних постулатів й доводив дієвість і "само-буття" схоластів, і на "універсальної субстанції" Б.Спінози, й "абсолютного духу" Гегеля.

Його методологічна позиція, сформована після еміграції до США, полягала у категоричному запереченні огульного засудження християнської теології і пропозиції обрати такий теологічний метод, при якому і Звістка, і ситуація співвідносилися б поміж собою у парадигмі збереження й одного, й іншого. "Якщо цей метод буде знайдений, – стверджував П.Тілліх, – то і старе двохсотлітнє питання про "християнство і сучасне мислення" можна буде вирішити куди успішніше. Наша система і є спробою використовувати "метод кореляції" як такий спосіб, який об'єднав би Звістку і ситуацію" [7, с. 15].

Те коло, у якому діє теолог, на думку П.Тілліха, є набагато вужчим аніж коло, у якому діє релігійний філософ. Адже до "містичної апіорності" теолог завжди додає критерій християнської Звістки. І якщо релігійний філософ намагається залишатися у своїх поняттях загальним і абстрактним, то теолог свідомо і навмисно

намагається бути у своєму мисленні специфічним і більш конкретним. Філософ, як стверджував це П.Тілліх, усе ж таки намагається абстрагуватися від тих елементів, які у мислення привносяться певною культурною традицією, й прагне створити такі поняття, які залишалися б дійсними стосовно будь-якої релігії взагалі. Теолог, напроти, лише претендує на універсальну дійсність християнської Звістки у її конкретному та спеціальному характері.

У свою чергу, "діючий "по науці" теолог, – як це означав американський мислитель, – претендує на те, щоб бути кимось більшим, аніж просто релігійним філософом. За допомогою свого методу він хоче витлумачувати християнську Звістку загалом. Це змушує його вибирати одне з двох. Він може, наприклад, підпорядкувати християнську Звістку його власному поняттю релігії. У цьому випадку християнство буде розглядатися в якості одного поряд з іншими прикладами релігійного життя. Воно, звичайно, буде вважатися вищою формою релігії, але все-таки не остаточною і не унікальною" [7, с. 16-17].

Таким чином, ми маємо певне окреслення специфіки розуміння П.Тілліхом взаємозв'язку між теологією та філософією, між теологічною та філософською методологією і історією розвитку, власне, теологічного мислення. Ми маємо і намагання, або ж прагнення мислителя певним чином "підняти" своє вчення над релігійною філософією і ствердити себе у "ранзі" теолога. Це намагання неоднозначно простежується в усіх томах його "Систематичної теології" та інших теологічних розвідках. Звичайно, що у межах невеликої за обсягом статті навряд чи можна детально проаналізувати дану проблему, проте й вже з вищезазначеного можна зробити висновок про те, що вірогідність віднесення ідейної спадщини П.Тілліха до сонму так званих філософів-

екзистенціалістів залишається під великим запитанням. Не зовсім коректними, з огляду на це, нам уявляються й намагання деяких сучасних вітчизняних істориків філософії зробити з П.Тілліха представника "теологічного екзистенціалізму" [5, с. 328]. Адже висновки, зроблені тільки на підставі самоуявлення дослідника, яким подеколи замінюється скрупульозний аналіз предмета, концепції, або ж того чи іншого вчення, далеко не додають науковості будь-якій гуманітарній дисципліні, чи то історії філософії, чи то релігієзнавству.

#### Список використаних джерел

1. Зоткина О.Я. "И этому испытанию никогда не приходит конец" // Тиллих П. Систематическая теология. – М. – СПб., 2000. – Т. 3. – С. 381-398.
2. Лезов С. В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С. 461-471.
3. Лифинцева Т. П. Пауль Тиллих // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: "Искусство XXI век", 2004. – С. 300-324.
4. Пименов С. С. Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М.: МГУ имени М.В.Ломоносова, 2007. – 29 с.
5. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм: монографія / Сергій Таранов. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.
6. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. О.Я. Зоткина; отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с.
7. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. Т.Лифинцева (т. I), О.Р. Газизова, В.М. Ошеров, В.В. Рынкевич (т. II); отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
8. Тиллих П. Динамика веры / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
9. Шевченко С. Л. Проблема цінностей в теології П.Тілліха // Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник / [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любівий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко]. – Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2012. – С. 160 – 168.

Надійшла до редколегії 02.02.16

Емельяненко А. Д.

#### ПАУЛЬ ТИЛЛИХ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ ИЛИ ТЕОЛОГ?

*Автор утверждает, что традиционное понимание и отнесение идейного наследия наиболее известного в XX веке теоретика протестантизма Пауля Тиллиха к числу представителей "философии классического экзистенциализма", которое до сих пор царит в отечественной научной гуманитарной литературе, требуют кардинального пересмотра. Теоретические основы протестантизма П.Тиллиха и понимание последнего соотношения научного знания, методологии, философии и теологии, по мнению автора статьи, кардинально отличается от представлений об этих феноменах, свойственных С.Кьеркегору, Г.Марселю, Н.Бердяеву и другим экзистенциально мыслящим мыслителям.*

**Ключевые слова:** систематическая теология, экзистенциализм, теологический метод и система теологического знания.

Emelianenko A.D.

#### PAUL TILLICH: EXISTENTIALIST OR THEOLOGIAN?

*The author argues that the traditional understanding of the assignment and the ideological legacy of the most famous in the twentieth century Paul Tillich's Protestantism among the representatives of the 'classical philosophy of existentialism,' which still reigns in the domestic scientific and humanitarian literature, require radical revision. Theoretical Foundations of Protestantism by P. Tillich and understanding him therelation of scientific knowledge, methodologies, philosophy and theology, according to the author, is radically different from the representations of these phenomena peculiar to Kierkegaard, Marcel, Berdyaev and others existentially minded thinkers.*

**Keywords:** systematic theology, existentialism, theological method and system of theological knowledge.

УДК 130.2:62

В. С. Левицький, канд. філос. наук

### ДИСКУРС ПРО СЕКУЛЯРИЗАЦІЮ. СИМПТОМ ЗАВЕРШЕННЯ МОДЕРНУ?

*Теорії секуляризації почали активно поширюватися в західноєвропейській думці в середині XIX століття, коли на піку перебувала сама ідея поступового занепаду релігійного світогляду та його заміни позитивним науковим. У XX столітті, після кількох спалахів релігійності, виникла сукупність оновлених теорій секуляризації, що отримали назву "неокласичних". Проте сьогодні, після викликів, які отримує модерний світ від альтернативних проєктів, що спираються на релігію, теоретизування навколо секуляризації також змінили напрямом, визнавши потенційний розвиток у майбутньому саме релігійного суспільства, яке витіснятиме модерн.*

**Ключові слова:** дискурс про секуляризацію, модернізація, позитивізм, неокласична теорія секуляризації, постсекулярне суспільство.

Модернізація та секуляризація – пара, яка декілька століть є майже нерозлучною. Так, російський дослідник Д. Узланер зауважує, що "донедавна серед дослідників... домінувало уявлення, згідно з яким релігія і су-

часність несумісні" [9]. Утім, питання про взаємозв'язок цих понять залишається актуальним до сьогодні. Інше його можна сформулювати так: як секулярний розум прояснює природу модерну? Виходячи з того, що її не

© Левицький В. С., 2016

можна обґрунтовувати, посилаючись на науку, історію та ін., тому що вони самі є похідними від модерну та виявляються стратегіями його розуму [2], несуперечливою дескрипцією сучасності можна проводити тільки слідуючи шляхами її саморозуміння. Проходячи крок за кроком відбитками думки самого модерну, експлікуючи дорогу його самоосягнення, можна реконструювати його архітектоніку, зрозуміти його сутність та визначити ґенезу. Отже, дискурс про секуляризацію неодмінно є одним із гранднаративів, що характеризує *modernity*: поряд із дискурсом про індустріалізацію чи "історією" переходу від традиційного суспільства до сучасного дискурс про секуляризацію розкриває природу самого модерну. Поступ ідеї про поширення все більш іманентизованого світу певним чином свідчить про сам той простір, у якому розвивається ця ідеологема. Тому секулярний розум – це і є модерний розум, що намагається зрозуміти сам себе. Тож, з одного боку, дискурс про секуляризацію стає одним із способів саморозуміння модерну, з другого – аналізуючи секуляризацію, розмірковувати потрібно про ідентичність цілої епохи (в анкерсмітівському розумінні<sup>1</sup>), а не про сферу публічного чи приватного, як це робить Х. Казанова, чи зводити цю проблематику до питання віри, як у випадку Ч. Тейлора.

У такому разі постає логічне питання про формування власне дискурсу про секуляризацію. І хоча історія самого терміна налічує не одне століття (перше згадування датується 1533 р. – "Кодекс Юстиніана", а Вестфальська угода 1646 р. у певному сенсі стала доленною для подальшого використання поняття), розуміння його спочатку мало винятково церковну природу (у рамках канонічного права), а сучасне значення терміна налічує декілька головних напрямів<sup>2</sup> – власне сам дискурс про секуляризацію постав як специфічний вимір модерної філософії. Строго кажучи, секулярний розум – це інібуття модерного розуму. Тому і його історія, укорінена в сиву давнину, не більш ніж власне модерна цивілізація, рубікон якої у філософському плані проходить по філософії Декарта.

Однак, здається, отримання "самостійності" секулярним розумом датується ще пізнішим періодом. Його мотиваційний потенціал остаточно формується як просвітницький проект перероблення світу згідно з науковими законами та світськими практиками. Просвітницька модель усе більшого розширення ареалу знання, в якому не залишається місця сакральним смислам, стане панівною в дискурсі про секуляризацію майже на два сторіччя.

Одним із перших, хто вербалізував цей наратив, був О. Конт. Загальновідома його потрійна схема еволюції наук від теологічної стадії через метафізичну – до позитивної. Слід зазначити, що, згідно з французьким мислителем, така модель розвитку притаманна не тільки наукам, а й суспільству. Тож розвиток думки (науки) і є прогресом самої історії, процесом "удосконалення" всього людства. І на цій останній стадії еволюції людина нарешті і в соціальній площині, як раніше в астрономії чи фізиці, отримує доступ до самих соціальних фактів. Тобто відтепер, спираючись на ці факти, які є настільки ж непорушними, як у природничих науках, люди (звичайно, спеціально підготовлені люди – соціологи) зможуть вивести соціальні закони, що будуть мати аподиктичний характер. Це й дозволить збалансувати суспільство, яке було розбалансоване при переході від

метафізичної стадії до позитивної. А соціологія стане новою "позитивною" релігією, катехізис якої почав писати О. Конт. У рамках зазначеної проблематики необхідно відмітити акцент, на який не так часто звертають увагу дослідники. Віра в "доступ" (існування) до "чистих" соціальних фактів, так би мовити фактів "самих по собі", задає нові координати соціальної реальності. Як що соціальні факти існують як даність, а соціологія стає герменевтикою цих фактів, то будь-який інший вимір проблематизується: реальність стає іманентною, а трансцендентність виявляється зайвою. Таким чином, сучасність повинна бути секулярною – "позитивна" стадія не потребує "метафізичних" артефактів.

Лише одне покоління потому, спираючись на здобутки класичної німецької філософії та певний антропологічний поворот в осмисленні релігії, зроблений Л. Фейєрбахом, К. Маркс довів не-теїстичну позицію до граничних форм, сформулювавши її в а-теїстичних категоріях. Застосовуючи Геґелеву схему, лише наполягаючи, що нарешті вона стала з голови на ноги, К. Маркс формулює своє розуміння історії. У цій концепції виробничі відносини та продуктивні сили стають базисом, а сфера Духу – надбудовою. Релігії не відводиться жодна інша роль, крім "опіуму", завдяки якому вдається тримати в неволі знедолений клас. Бог виступає примарним інібуттям суспільних відносин, а комуністичне подолання відчуження робить релігію зайвим елементом соціальної структури. Таким чином, у філософії К. Маркса процес секуляризації не тільки перетворюється на дискурс про секуляризацію, а й системно обґрунтовується атеїстичний його різновид. Після цього трансцендентне виганяється не тільки з онтологічної площини, а й у сфері приватного йому місця не залишається.

Окремо слід зазначити, що це була спільна інтенція (порив) багатьох молодогоґельянців – намагання перекодувати сакральну "тканину" культури, переклавши її профанним вокабуляром. "Життя Ісуса" Д. Штрауса, "Критика євангельської історії синоптиків" Б. Бауера, "Єдиний та його власність" М. Штирнера свідчать, з одного боку, про "перемогу" метафізики німецького трансцендентального ідеалізму над Святим письмом, з іншого – про спробу адаптувати священну історію до історії Духу.

Окреслюючи секулярний розум "першої каденції" та шукаючи духовних отців ХХ сторіччя, ще класично згадують постать З. Фрейда. Однак брак місця вимагає лише вказати, що після його аналітики віра в Бога стає похідною від лібідозних комплексів. Натуралістична інтерпретація призводить до розуміння її субліматичної природи, а релігія в такому разі стає певним різновидом збочення. Отже, вона втрачає будь-яку містичність та оперта на сакральний досвід і стає похідною від взаємодієносин Еґо та Супер-Еґо, розвиваючись лише в межах іманентного світу. У рамках такого розуміння сам психоаналіз набуває певного сотеріологічного звучання, а релігії відводиться роль простої ілюзії, яка повинна розтанути як примара, коли до неї торкнеться наукова метода, відкрита З. Фрейдом.

На базі зазначених (звичайно, не тільки цих) ідей і персоналій, у першу чергу в Німеччині та Франції, постав класичний період дискурсу про секуляризацію. Серед його першого покоління окремо завжди виділяють М. Вебера та Е. Дюрґейма. Головне, що треба відмітити, говорячи про зазначений дискурс – це те, що саме тоді соціологія остаточно відокремлюється від решти гуманітарних наук, обґрунтувавши свій власний предмет та метод<sup>3</sup>, а секуляризація стає однією з її ва-

<sup>1</sup> Більш детально див.: [1].

<sup>2</sup> Дуже ретельно цю проблему аналізує Еварт ван дер Звее-рде, також звертаючи увагу на відмінність між секулярністю, секуляризмом та секуляризацією. Більш детально див.: [6]. Також свої шість смислів терміна "секуляризація" пропонує і Л. Шайнер, детальніше див.: [15].

<sup>3</sup> За великим рахунком саме у творах Е. Дюрґейма та М. Вебера, поряд із В. Зомбартом, Ф. Тьоннісом, Г. Зімелем соціологія і була легітимована як окрема наука.

жливих проблем. І до цих пір соціологія релігії залишається однією з магістральних наук, що спеціально займається проблемою секуляризації. Інше, що привертає увагу, – це те, що соціальний вимір релігії чи не вперше стає спеціальним предметом досліджень. Що ж стосується безпосередньо двох класиків соціологічної науки, то в їх теоріях можна зазначити як деякі спільні речі, так і відмінності.

І Е. Дюркгейм, і М. Вебер роблять релігію безпосереднім предметом своєї уваги. Прикметно, що їх цікавлять не тільки християнські конфесії, а й інші релігії сучасності та минулого. Якщо німецького дослідника цікавить зв'язок релігійного етосу з економічно-господарським виміром, то французький мислитель намагається знайти загальну природу самої релігійності. Справа в тому, що він вважав солідарність вищим проявом соціальної інтеракції, а в релігії вбачав найстарше та найсильніше джерело солідарності. Досліджуючи тотемізм (уважаючи його найдавнішою формою релігії), він намагався знайти квінтесенцію релігійності як такої. Також обидва були переконані, що рух від традиції до сучасності є універсальним, а шляхом від ціннісної раціональності до формальної цілерациональності повинні пройти всі культури, розчаклування ж світу є неодмінним атрибутом цього поступу. Однак, поряд із тим, Е. Дюркгейм зазначав, що сучасне йому суспільство є перехідним і ще не в змозі відмовитися від консолідуючих чинників релігії, як і від неї самої.

Отже, підсумовуючи класичний період дискурсу про секуляризацію, слід зазначити, що при всій відмінності підходів (деколи до протилежності) та іноді антагоністичності персоналій, можна зробити деякі загальні висновки. По-перше, усім цим теоріям властивий еволюціонізм, згідно з яким історію людства можна представити як єдиний процес, а сама вона розвивається від простих форм до все більш складних та досконалих. По-друге, слід зазначити віру в універсальність модерної рациональної методології: будь-яка іншоприродна культурна цілісність втискала в рамки власної теорії, а західний (модерний) шлях розвитку поставав як інваріантний. По-третє, очевидна переконаність у відмиранні релігії, місце якої повинна зайняти емпірично обґрунтована наука.

Після трагедії двох світових війн, певної захопленості містичними течіями, звернення до ірраціональних або позарациональних теорій від екзистенціалізму до дадаїзму, спроби виходу за межі академічної методології, як у випадку з пошуками "гуртка Ш. Георга", настав новий етап осмислення як Модерну загалом, так і ролі релігії в ньому. Згодом цей період та ця нова спроба осягнення сучасності дістала назву неокласики. Зауважимо, що така дефініція з'явилася лише згодом<sup>1</sup>, на початку 80-х рр. XX ст., та не є самоназвою. Але про це далі.

Перш за все слід зазначити тих дослідників, які розробляли цю теорію в 60-70-х рр. XX ст. та яких традиційно згадують, аналізуючи неокласичну теорію секуляризації. Перше покоління представлено Т. Парсонсом, П. Бергером, Т. Лукманом, Б. Вілсоном, наступні дослідники, зокрема, Д. Мартін, Р. Фенн, К. Доббелере осмислювали здобутки попередників. Причому робили вони це як у критичний спосіб, намагаючись опонувати їм, так і продовжуючи розвивати їхні думки та здобутки. До речі, сама назва "неокласична теорія" з'явилася саме в працях другого покоління, як спроба побудувати спільну ідентичність, акцентуючи на тому, що всіх їх поєднувало, та в той же час відповідаючи на критику, яка лунала ззо-

вні та зсередини цієї спільноти. Урешті-решт це дало змогу усвідомити певні спільні підходи та єдиний предмет дослідження, а комплекс ідей, які формували цю візію соціальної реальності, дістав назву неокласичної теорії. Як зазначає вже згадуваний російський дослідник секуляризації Д. Узланер, "на другому етапі (80-90 рр.) відбувається усвідомлення єдності теорій попередніх років та їх синтез в єдину модель (у Доббелере)" [10, с. 138].

Перш ніж перейти безпосередньо до експлікації суті цієї теорії, звернемо увагу на питання, яке не так часто стає предметом дослідження, утім, вкрай важливе для зазначеної в цій розвідці проблематики. Ідеться про взаємозв'язок секуляризації та модернізації. Як зазначалося, цю пару дуже часто поєднують, проте, як правило, завжди говорять про секуляризацію як про частину процесу модернізації. Поглянемо на зв'язок секуляризації зі спеціальною теорією модернізації. Дуже прикметно, що неокласична теорія секуляризації в часових (та й у просторових так само) рамках співпадає з періодом, який Дж. Александер називає модернізацією, І. Валерстайн – трьома золотими десятиліттями після Другої світової війни, а Т. Пікетті – Славетним тридцятиліттям. Здається, у цього феномену є два рівні. Один, зовнішній – згідно з яким вже традиційно відомо, що модернізація спричиняє секуляризацію, а тому нічого дивного немає в тому, що неокласична теорія почала знову констатувати певне відмирання релігії. Як згодом зазначить Т. Лукман, "сучасна соціальна форма релігії ... характеризується відсутністю суспільних моделей міцних загальнолюдських досвідів трансцендентного, які б заслуговували на загальну довіру та були б обов'язковими" [8, с. 153].

Однак другий, внутрішній рівень ілюструє світоглядні трансформації всередині самої західної інтелектуальної еліти. Теорія модернізації була для них певним різновидом віри, це був не просто дискурс про індустріалізацію чи урбанізацію, а певний телеолого-есхатологічний наратив, який давав цьому поколінню не тільки відповіді, навіть на питання метафізичного порядку, а й володів неабияким мотиваційним потенціалом. Тож на деякий час були знайдені замітники, сурогати, здатні задовольнити релігійні потреби.

Що ж стосується суті власне неокласичної теорії, то слід зазначити, що в самій назві міститься посилання на класиків (М. Вебер, Е. Дюркгейм, Ф. Тьонніс), від яких дослідники 60-70 рр. XX ст. засвоюють не тільки методологію та термінологію, а й поділяють головне переконання про поступове зменшення ролі релігії в суспільстві. Останнє – це мейнстрим-ідея, що поєднує всіх представників неокласики, – власне тому їх теорії так і класифіковані. Усі вони (можливо, за винятком Т. Парсонса) були переконані, що в тому чи іншому плані та сенсі релігія втрачає свої позиції, що вони є свідками прощання з релігією. Дуже змістовно єдність цієї позиції узагальнив П. Бергер майже півстоліття потому, повністю переглянувши свою концепцію. Він констатує: "Я вважаю, що написане мною та більшістю інших соціологів релігії в 60-і рр. про секуляризацію було помилковим. Ми виходили з переконання, начебто секуляризація і сучасність супроводжують одна одну. Чим більше модернізації, тим більше секуляризації. Це не було нерозумною теорією, оскільки існували факти, що підтверджували її. Але в основі своїй, я міркую, вона була помилковою. Більша частина світу сьогодні не є світською. Вона дуже навіть релігійна" [12, с. 974]. Таким чином, представники неокласичної теорії, концентруючись на зв'язку між модернізацією та секуляризацією, були впевнені у "відмиранні" релігії, а також передбачали, як і засновники класичної теорії, що цей процес

<sup>1</sup> Окремо слід зазначити, що існують й інші назви цієї теорії: так, Р. Уоліс та С. Брюс називають її ортодоксальною моделлю, Б. Вілсон – успадкованою моделлю, а Р. С. Ворнер – старою парадигмою.

має універсальний характер, тому всі культури наслідуватимуть такий шлях. На підтвердження своїх слів, зокрема Б. Вілсон указував на приклад Японії, яка перша з нехристиянських країн стала на шлях модернізації, і там, на його думку, також можна спостерігати процеси, подібні до західної секуляризації<sup>1</sup>. Ураховуючи це, дослідники навіть висловлювали думки про можливе швидке зникнення соціології релігії у зв'язку з відсутністю самого предмета дослідження. Як свого часу Лаплас більше не мав потреби в "гіпотезі існування Творця", так покоління західних інтелектуалів, що працювало й у рамках неокласичної теорії, перестало потребувати існування релігії як такої, на що, зокрема, неодноразово вказували і П. Бергер, і Т. Лукман.

Тож виглядає цілком логічним, що на відміну від класичної теорії саме в рамках неокласичної моделі був переглянутий головний інтерес соціології релігії. Якщо провідна увага класиків була прикута до релігії та її форм, то дослідників другої половини ХХ століття цікавить якраз не релігія сама по собі, а власне секуляризація. Саме цей процес стає центральним предметом їхніх розвідок: секуляризаційні процеси в межах суспільств, що модернізуються, – от що їх цікавило найбільше. Загалом О. Тшанен виділяє чотири відмінності між двома зазначеними дослідницькими програмами: "Поняття "секуляризації" стає частиною всеосяжної теорії, а не просто використовується від випадку до випадку; увага концентрується на спробах зрозуміти теперішнє, а не минуле; теза про зникнення релігії поступається більш м'якій тезі: релігія трансформується, втрачаючи свої позиції; набір одновимірних взаємовиключних підходів звільняє місце єдиному багатовимірному підходу" [15].

Утім, уже в 1970-ті рр. ця теорія не витримала перевірки практикою. За браком місця доводиться тільки послатися на колективну монографію "Вододіли секуляризації" [3], де аналізу цієї трансформації присвячено набагато більше уваги, та лише тезово вказати на подальші лінії розвитку дискурсу про секуляризацію.

На зміну неокласичній теорії на американському континенті прийшла теорія "кляптевої релігії" (Р. Вазнов, Г. Денц), стрижневою ідеєю якої є констатація зміщення проблеми релігійності із соціального рівня на щабель індивідуальний, де віра стає справою приватного життя. У той же час таке персональне розуміння віросповідання може відрізнятись від офіційної версії церкви та складатися з не властивих їй частин. Схожа теорія європейського походження має назву теорії бриколажу. Походить вона від напрацювань К. Леві-Стросса, а адаптувала відкриття французького антрополога, які первісно стосувалися тубільного суспільства, до релігієзнавчих студій модерну його співвітчизниця Даніель Ерв'є-Лежер. Вона констатує втрату значущості релігійними інституціями, проте зауважує поширення індивідуальних релігійних практик, у тому числі таких, що обіцяють самовдосконалення особистості. Частина цих методик можуть походити навіть із різних традицій і при цьому не бути суперечливими для людини.

Інша теорія, що постала як критика неокласичної моделі та актуальна донині – теорія раціонального вибору та більш спеціалізований її вимір – теорія релігійної економіки (Р. Старк, Р. Фінке, В. Бейнбрідж). Зазначені дослідники стверджували, спираючись на досвід США, що релігія не втрачає своїх позицій (вони взагалі виступали з критикою теорії секуляризації), а релігійний простір можна порівняти з вільним ринком, на якому функціонують маркетингові правила та закони, тобто деномінації змушені конкурувати між собою, змагаючись за парафіян.

Так чи інакше, починаючи вже з середини 1970-х рр., неокласична теорія секуляризації зіштовхнулася з цілим набором фактів, які не могли бути пояснені, виходячи з її методології. Дослідники виокремлюють довгий список цих чинників, звертаючи увагу на те, що досвід релігійності США не міг бути з'ясованим завдяки застосуванню неокласичної моделі, яка, як виявилось, релевантна тільки європейському досвідові. Вони вказують на ріст фундаменталізму, причому як ісламського, так і християнського (майже всіх конфесій). NewAge, харизматизм, евангелізм – усі ці рухи свідчили про те, що релігія нікуди не поділась, а іноді навіть набирає суттєвих обертів. У той же час молодше покоління все частіше зверталось до нетрадиційних форм релігійності, окултних практик, екліктичних віровчень, намагаючись відшукати трансцендентний смисл в іманентній позасенсовності.

Окремо слід зазначити вплив, який мала Ісламська революція на подальший розвиток цього дискурсу. Як зазначає У. Голдштейн, виконавчий директор Центру критичного вивчення релігій при Гарвардському університеті: "Іранська революція не була сучасною революцією в тому сенсі, що однією з її перших цілей стало запобігання секуляризації, що асоціюється з епохою modernity... Усунувши монархію та заснувавши республіку, вона спричинила не відділення релігійних інститутів від держави, а, навпаки, розмивання кордонів між ними, яке передбачає контроль духівництва над державною владою" [4, с. 51]. Ця революція на практиці як спростувала тезу щодо того, що чим більше модернізації, тим більше секуляризації; так і проілюструвала власним прикладом проблематичність думки про безальтернативність західного шляху.

До речі, у часі це збіглося з уведенням до філософського обігу імперативу деконструкції, що заперечував будь-які прогресистсько-просвітницькі теорії лінійного розвитку, яким так захоплювалися постструктуралістські та постмодерністські мислителі. Проте, виходячи з теми дослідження, головне, що слід відмітити з вищевикладеного, полягає у вичерпанні евристичного потенціалу універсальної моделі розвитку цивілізації. Саме тоді закінчується "віра" в існування одного (єдиного) інваріантного шаблону, згідно з яким, буцімто, має рухатись весь світ. Стало зрозумілим, що завдяки західноєвропейським моделям не завжди вдається коректно описати навіть процеси, що відбуваються в Північній Америці, не кажучи вже про інші (наприклад, нехристиянські) регіони планети. Виявилось, що універсальність західної моделі не здатна несуперечливо подолати кордони власного культурного ареалу, водночас явища та процеси, які розгортаються в інших локальностях, мають особисту, внутрішню логіку, що базується на унікальній культурній аксіоматиці.

Подальший розвиток модерного суспільства та його осмислення в рамках дискурсу про секуляризацію засвідчує появу нової його варіації. Так, Х. Казанова, виокремлює три смисли секуляризації – втрату релігією своєї соціальної значущості; приватизацію релігії, зміщення її девості в зону приватності; соціальну диференціацію та перетворення релігії в одну з підсистем поряд з іншими. При цьому американський дослідник наполягає, що сьогодні актуально говорити про збереження тільки третього значення. Дві інші візії виглядають у сучасному світі нерелевантними<sup>2</sup>. У такій ситуації логічно постає питання: а що, власне, трапилось, що світський універсум змінюється й ці зміни мають досить велику швидкість?

Відповідь на це питання спробував дати Ю. Габермас. Як не дивно, але саме йому належить авторство

<sup>1</sup> Детальніше див.: [16].

<sup>2</sup> Детальніше див.: [13].

терміна "постсекулярний". Так, ліберальний мислитель із багатою історією взаємовідносин із марксизмом першим схопив новий присмак епохи. Тим більш симптоматичний вигляд має ця подія, ніж якби цю новину сповістив хтось із теологічної, наприклад, кафедри. Німецький філософ ще в "Проблемі легітимації пізнього капіталізму" (1973 р.) був абсолютно впевнений, що "релігія сьогодні не є навіть особистою справою", у 2003 році він був перший, хто використав термін "постсекулярний" для опису сучасного світу. Здається, для усвідомлення природи цієї аналітики необхідно говорити про два різних рівні її причин. Перший можна звести до сфери публічності, точніше кажучи, публічної політики. Це дискурс, що постійно обстоювався Ю. Габермасом, зокрема в дискусії з Дж. Роулзом. Як ліберальні філософи вони обидва наполягали, що цінності, які легітимують цей дискурс, вимагають релігійної індиферентності, однак, як виявилось, далеко не всі, хто входить у площину публічної політики, залишають свою релігійну ідентичність ззовні. Це був (та й залишається) певний виклик для секулярної організації суспільства.

Другий рівень має певний емпіричний вимір. Його каталізатором стали події 11 вересня 2001 р. в Америці, у першу чергу в Нью-Йорку. І справа тут не в ісламських фундаменталістах – ніхто й раніше не сумнівався в їхній відданості релігійним ідеалам. Симптоматичним виявилася реакція Білого дому, який відкрито апелював до релігійної риторики. Так, аргументуючи вторгнення в Ірак, президент Дж. Буш прямо заявив, що "свобода – це не дар Америки іншим народам, це дар Бога всьому людству" [Цит. за 5, с. 39]. А далі кампанія в Іраку подавалася винятково в релігійних кольорах, де відтепер билися воїни світла із силами зла. Безпосередньо ці події й дозволили Ю. Габермасу на стамбульській конференції говорити про настання періоду постсекулярності.

На його думку, коли люди говорять про все більший ріст значення релігії, йдеться про три феномени: а) місіонерську експансію, б) фундаменталістську радикалізацію, в) політичну інструменталізацію потенціалу насильства, що властивий релігіям. Далі у своїй доповіді він аналізує три найважливіших явища, що примушують визначити сучасність як постсекулярну. Перше, це осмислення багатьох сучасних конфліктів у термінах та смислах релігійності. Аналіз атаки на Міжнародний торговий центр на Мангетоні вже давно став хрестоматійним, так само, як і подальша реакція офіційного Вашингтона. Однак за майже п'ятнадцять років, що минули відтоді, ситуація не тільки не змінилася, а все більше тяжіє до конфесійних полюсів. Думку цю підтверджують різноманітні події – від реакції на перше видання карикатур на пророка Мохаммеда (Копенгаген, 2005 р.) до стрілянини в Парижі й у тому ж таки Копенгагені (2015 р.) та апеляції українського Президента до сил пекла з пророкуванням "гарячого" майбутнього своєму попереднику. Не став винятком із цього правила й східноукраїнський конфлікт, сторони якого неодноразово зверталися до мобілізаційного потенціалу релігійного дискурсу. Та й узагалі це протистояння в цілому можна класифікувати, як передову зіткнення світської та релігійно мотивованої альтернатив глобального розвитку.

Друге – це "інтерпретаційний" потенціал релігійних спільнот. Дивлячись на цей пункт, доречно пригадати позицію Х. Казанови, який доводив, що насправді навіть у секулярну добу релігія нікуди не поділася, а постійно була в соціальній реальності. І справді, релігійні організації все більше виступають у ролі "інтерпретаційних спільнот". Прикметно, що це спостереження справедливе як для етичної проблематики (клонування, евтаназія, одностатеві шлюби тощо), що є вже пе-

вною традицією, так і для абсолютно світської площини, наприклад публічної політики<sup>1</sup>. Релігійні аргументи все частіше перетворюються на інструментарій навіть ліберального дискурсу.

Третє – "імміграція робітників-іноземців і біженців, особливо з держав із традиційною культурою" [11]. Ця проблема насправді оголила більш глибинну та системну кризу. Вона стала загрозою для всього модерного світу, що побудований на гуманістичних ідеях Просвітництва, які індиферентні (або антагоністичні) до релігійних сенсів. Насправді ж виявилось, що, переїжджаючи в благополучну Європу з її культом прав людини, вихідці з інших культур не поспішають відмовлятися від своєї ідентичності. Вони залюбки користуються здобутками західної моделі демократії, яка, у свою чергу, дає їм кращий інструментарій, щоб відстоювати власну самототожність. І, здається, тенденція ця тільки міцніє, а голос неавтономного населення з його традиційною релігійністю в Європі з кожним роком стає все більш сильним.

Окремо слід зазначити: коли йдеться про постсекулярний вимір сучасності, його ні в якому разі не можна розуміти в бердяєвських термінах "нового середньовіччя". Та й навряд чи це можливо після століть просвітницького розчаклування та тих перемог науки й природознавства, що до певної міри роблять їх співіснування з релігією неможливим. Зараз уже абсолютно немислимо ігнорувати пояснювальний потенціал фізики чи праксіологічне переломлення наукової раціональності в рамках, наприклад, медичних практик. Бурхливий розвиток технологій та поширення інтеграційних економічних процесів майже на весь світ, робить повернення в часи досучасності просто утопічним. Нова релігійність приходить не як заперечення секулярності, запліщуючи очі на сторіччя світськості, а постає, враховуючи попередній досвід. Тому Г. Макленан наполягає, що префікс "пост-" у терміні "постсекулярний" треба розуміти не як анти- чи після секулярного, а як "далі секулярного", тобто позиція, що йде за секулярне, зважаючи на всі його здобутки та недоліки<sup>2</sup>. А Дж. Капуто так підсумував цю візію: "... я наполягаю на тому, що постсекулярний стиль міркування повинен виникнути як деяке *повторення* Просвітництва, як продовження Просвітництва іншими засобами, як Нове Просвітництво, тобто таке, яке освічене відносно обмежень старого. Пост- у постсекулярному треба розуміти не в сенсі "гра закінчена", але в смислі "після проходження через" сучасність, тож мова не йде ні про лівий ірраціональний реліативізм, ні про нове впадіння в консервативну досучасність, яка приховується під виглядом постмодерну" [7, с. 201]. Так чи інакше, але доводиться констатувати нову форму Модерну, пізня сучасність уже однозначно не може бути змальована тільки в секулярних кольорах. А відтак і теоретичний інструментарій для її осмислення має бути трансформований.

Говорячи про постсекулярність як про окремий теоретичний дискурс, доречно виокремити дві його підсистеми. Перший спосіб розмірковування над постсекулярністю можна умовно назвати релігійно-теологічною візією. У рамки цієї дефініції потраплять всі, хто так чи інакше намагається досягнути сучасність або через екліктичну релігійність (Раймон Паніккар); або через певну конфесійну позицію – католицьку (Жан-Люк Маріон), юдейську (Дж. Сакс), протестантську (Джон Мілбанк); або ті, хто створює новий теологічний дискурс (Джон Капуто, той же Джон Мілбанк). Другу візію можна

<sup>1</sup> Для більшої ілюстративності цієї тези варто подивитися на роль, яку відігравали релігійні організації в часи протистояння на майдані Незалежності в Києві взимку 2013-2014 рр.

<sup>2</sup> Детальніше див.: [14].

класифікувати як філософсько-релігієзнавчі студії: спектр їх дуже різноманітний: від соціології та феноменології релігії до філософії історії. Серед значущих діячів у цій площині необхідно відмітити вже згадуваних Ю. Габермаса та Х. Казанову, П. Бергера та Ч. Тейлора. А також зазначити роботи К. Штекл, присвячені в тому числі православному розумінню постсекулярності, Талала Асада, що замислюється над "ною антропологією", С. Жижека, який намагається осягнути постсекулярну сучасність, використовуючи лаканівську методику, Б. Трейнора, Ф. Далмайера та багатьох інших. У російськомовній літературі тема постсекулярності розробляється Д. Узланером, О. Кирлежевим, В. Карповим. Серед вітчизняних дослідників слід виділити О. Білокобильського, який останні десять років опрацьовує тему релігійності в постсучасну добу.

Не важливо, яких висновків доходять зазначені автори щодо суті та принципів постсекулярної ери, – принципово, що всі вони звертають увагу на ту значну роль, яку відіграє релігія на сучасному етапі. І це дає їм змогу констатувати, що, незважаючи на те, що світ за останні п'ятдесят років докорінно змінився, дослідники все більше усвідомлюють неможливість ігнорування релігійних смислів та переконуються, що життя без трансцендентного все дужче проблематизується. Це й спонукає деяких із них говорити, що "сьогодні Маркс, Ніцше і Фройд мертві, а Бог почувається прекрасно" [7, с. 203]. Отже, можна констатувати, що нове тисячоліття почалося під сигнатурою постсекулярності.

Таким чином, слід підвести деякі підсумки. По-перше, з вищевикладеного стає зрозумілим, що аналіз дискурсу про секуляризацію можна розуміти як один зі шляхів дескрипції саморозуміння Модерну. Стає зрозумілим той маршрут, яким пройшла модерна думка, намагаючись осягнути власну природу та осмислити свої кордони. По-друге, слід констатувати певну трансформацію дискурсу: від упевненості в подоланні релігії через констатацію зменшення її ролі до нового релігійного ренесансу та відмови від будь-яких універсальних моделей, що мають інваріантну конфігурацію. І, нарешті, по-третє, але, можливо, найголовніше – сучасний стан дискурсу засвідчує перехід світу на новий щабель. Будь-яка варіація просвітницької програми з її вимогою лаїчності вже не сприймається як абсолютна в дискурсі про секуляризацію, урахувуючи перехід його на постсе-

кулярну стадію. Більше того, дослідники розглядають самі принципи цієї програми з певної відстані, відокремлюючи себе від простору її дії, що ілюструє їх місце перебування як "поза-". Тобто щонайменше умоглядно (ментально) став можливий вихід за модерн. Отже, пізній модерн до певної міри модерном уже не є.

#### Список використаних джерел

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Рудольф Анкерсмит. – М.: Издательство "Европа", 2007. – 612 с.
2. Белокобильский А. В. Основания и стратегии рациональности Модерна : [монография] / А. В. Белокобильский. – К. : Вид. ПАРАПАНА, 2008. – 244 с.
3. Вододіли секуляризації : [монографія] / [кол. авт.] ; Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації. – Вінниця : ТОВ "Нілан-ЛТД", 2015. – 240 с.
4. Голдштейн У. Секуляризация и иранская революция / У. Голдштейн // Неприкосновенный запас. – 2012. – № 6 [086]. – С. 51-78.
5. Жижек С. Ирак: история про чайник / Славой Жижек. – М. : Праксис, 2004. – 244 с.
6. Зверде Э. ван дер. Осмысливая "секулярность" / Эварт ван дер Зверде // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 2 (30). – С. 69-113.
7. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / Джон Капуто // Логос. – 2011. – № 3. – С. 186-205.
8. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию "Невидимой религии" / Томас Лукман // Социологическое обозрение. – 2014. – Т. 13 (№ 1). – С. 139-154.
9. Узланер Д. Картография постсекулярного / Дмитрий Узланер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/16u.html>.
10. Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX века / Дмитрий Узланер // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 135-148.
11. Хабермас Ю. Против "воинствующего атеизма". "Постсекулярное" общество – что это такое? / Юрген Хабермас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.
12. Berger P. L. Epistemological modesty: an interview with Peter Berger // The Christian Century. – 29 Oct. 1997. – P. 972-978.
13. Casanova J. Public Religions Revisited / Jose Casanova // Religion. Beyond a concept / [ed. H. de Vries]. – New York: Fordham University Press, 2008. – P. 101-119.
14. McLennan G. Spaces of Postsecularism / G. McLennan // Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban / [Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.)]. – Leiden-Boston : Brill, 2010. – P. 41-42.
15. Shiner L. The concept of secularization in empirical research / L. Shiner // Journal for the scientific study of religion. – 1967. – Vol. 6. – P. 209-217.
16. Wilson B. Religion in secular society: A sociological comment / B. Wilson. – London : Watts, 1969. – 276 p.

Надійшла до редколегії 23.01.2016

Левицкий В.С.

#### ДИСКУРС О СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. СИМПТОМ ОКОНЧАНИЯ МОДЕРНА?

*Теории секуляризации начали активно распространяться в западноевропейской мысли в середине XIX века, когда на пике пребывала сама идея постепенного упадка религиозного мировоззрения и его замены позитивным научным. В XX веке, после нескольких всплесков религиозности возникла совокупность обновленных теорий секуляризации, которые получили название "неоклассических". Однако сегодня, после вызовов, полученных современным миром от альтернативных проектов, которые опираются на религию, теоретизирование вокруг секуляризации также сменило направление, признавая потенциальное развитие в будущем именно религиозного общества, которое будет вытеснять модерн.*

**Ключевые слова:** дискурс о секуляризации, модернизация, позитивизм, неоклассическая теория секуляризации, постсекулярное общество.

Levytsky V.S.

#### DISCOURSE OF SECULARIZATION. A SYMPTOM OF THE END OF MODERNITY?

*The theory of secularization has begun to spread in western european thought in the mid-nineteenth century, when at the peak was the idea of the gradual decline of the religious worldview and its replacement with the scientific. In the twentieth century, after several outbreaks of religiosity has been emerged a set of updated theories of secularization, which has received the name neoclassical. Today, however, after the challenges received by Modern world from alternative projects, which are based on religion, theorizing around secularization also changed direction, recognizing potential development of religious society, which will displace modern in the future.*

**Keywords:** discourse of secularization, modernization, positivism, neo-classical theory of secularization, post-secular society.

## РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА В КРИМІНАЛЬНОМУ ПРОВАДЖЕННІ: ОСОБЛИВОСТІ ПРОВЕДЕННЯ

*В статті розглядаються особливості релігієзнавчого консультування на початковому етапі розслідування злочинів вмотивованих релігійними переконаннями. Робиться висновок про необхідність залучення спеціаліста, який володіє спеціальними знаннями в галузі релігієзнавства, ще до моменту призначення релігієзнавчої експертизи в кримінальному провадженні.*

**Ключові слова:** релігієзнавча експертиза, релігійний комплекс, державно-конфесійні відносини, злочини вмотивовані релігійними переконаннями.

Нині Україна, через певні історичні й геополітичні причини, опинилася в центрі євро-азійських процесів. Ураховуючи, що на релігійному полі нашої країни за останні десятиліття з'явилися нові, часом не вивчені, або маловивчені релігійні утворення, виникла реальна потреба в науковій та об'єктивній інформації про те чи інше релігійне новоутворення. Зокрема, проблема виявлення ознак релігійного екстремізму нині виходить за межі політико-правової теорії та пов'язується з повсякденним життям суспільства. Прояв релігійного екстремізму став буденним фактом життя сучасного світу. Соціальна реальність обумовила актуальність і затребуваність теоретичного осмислення та практичного вирішення проблеми деструктивних виявів релігії. Необхідність проведення релігієзнавчої експертизи викликана тим, що для забезпечення й гарантування практичної реалізації та захисту права на свободу світогляду і віросповідання важливо встановлювати об'єктивні обставини про функціонування тих чи інших релігій у конкретних державно-конфесійних відносинах. Насиченість релігійного простору, непрості взаємини між деякими конфесіями пред'являють підвищені вимоги до професійної компетенції релігієзнавців-експертів.

Проблема експертизи має більш поглиблені свої розробки в правничих науках. В релігієзнавстві та філософії проблема релігієзнавчої експертизи досліджена недостатньо. В сучасній науковій літературі на міждисциплінарній основі дослідженням феномену релігієзнавчої експертизи займаються К. Елбакян [11], С. Качурова [1], А. Колодний [2], А. Кузьменко [4], О. Предко [6], В. Титаренко [9], Л. Филипович [10] та інші дослідники. Відтак метою статті є дослідження особливостей релігієзнавчого консультування на початковому етапі розслідування злочинів вмотивованих релігійними переконаннями.

Україна є світською державою. В правозахисній діяльності держава зобов'язана чітко окреслити межі свого втручання в державно-конфесійні відносини, виходячи із загальнолюдських цінностей і прав людини.

Затребуваність проведення релігієзнавчої експертизи в кримінальному судочинстві обумовлена ростом числа злочинів вмотивованих релігійними переконаннями, пожевленням процесів повернення до традиційних форм релігійного життя, збільшенням числа тоталітарних сект і політизацією конфесійних взаємовідносин в сучасному світі, а також складністю теоретичних та практичних проблем використання здобутків релігієзнавства в діяльності правоохоронних органів.

Завданням кримінального провадження (стаття 2 КПК України) є захист особи, суспільства та держави від кримінальних правопорушень, охорона прав, свобод та законних інтересів учасників кримінального провадження, а також забезпечення швидкого, повного та неупередженого розслідування і судового розгляду з тим, щоб кожний, хто вчинив кримінальне правопорушення, був притягнутий до відповідальності в міру своєї вини, жоден невинуватий не був обвинувачений або засуджений, жодна особа не була піддана необґрунтованому процесуальному примусу і щоб до кожного уча-

сника кримінального провадження була застосована належна правова процедура [3, с.3].

Після початку досудового розслідування (згідно ст. 214 КПК України) слідчий повинен здійснити співвідношення між компонентами слідчої ситуації (як модельним уявленням) та реальною ситуацією (яка зумовлюється високим ступенем складності та невизначеності). "Формуючи тактичні рішення, висуваючи версії, складаючи плани розслідування кримінальних справ та окремих процесуальних дій, слідчий виходить не з реальної ситуації, а з її інформаційної моделі, з того, що відображене в його свідомості та є певною базою для подальшої діяльності" [цит. за: 7, с. 9].

Отже, в психологічному відношенні слідча ситуація є проблемною ситуацією, що детермінує всю пізнавальну активність слідчого. "Процес формування модельної картини події злочину – це досить складний, емоційно та інтелектуально насичений процес, що залежить, перш за все, від того типу реальних задач, з якими має справу слідчий в своїй діяльності" [7, с.10]. Діяльність слідчого в кримінальному провадженні полягає у відтворенні справжньої картини події за прямими та непрямыми доказами, що можуть бути безпосередніми та опосередкованими.

Для з'ясування справжньої картини події та інших обставин, що мають значення для кримінального провадження чинне законодавство надає слідчому право залучати осіб, які володіють необхідними спеціальними знаннями (навичками) для проведення експертизи тощо. Цими особами в кримінальному провадженні можуть бути експерт та/або спеціаліст.

Експертиза в кримінальному провадженні – це спрямоване на вирішення певних питань дослідження, що провадиться із застосуванням спеціальних знань з боку компетентних осіб, яких називають експертами. При розслідуванні злочинів вмотивованих релігійними переконаннями найчастіше призначається релігієзнавча експертиза. "Релігієзнавча експертиза – це спеціальна процедура отримання об'єктивних знань про релігійний комплекс у конкретних державно-конфесійних відносинах із метою надання експертного висновку" [5, с.8].

"Експертом у релігієзнавчій експертизі є особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства, володіє методами дослідження суспільно-історичної природи релігії, механізмів її соціальних зв'язків із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства, особливості їхнього впливу на віруючих. Експерт має бути призначений згідно закону і бути неупередженим. Експерт несе відповідальність за об'єктивність, законність та обґрунтованість підписаного ним експертного висновку" [5, с.9]. Висновок експерта в кримінальному провадженні – це результат діяльності експерта щодо проведення експертизи, що являє собою складений відповідно до вимог закону документ, у якому викладаються фактичні дані, отримані в процесі дослідження, і висновки експерта з досліджуваних питань.

Проте, до моменту призначення релігієзнавчої експертизи доцільно в кримінальному провадженні залучати спеціаліста, який відповідає кваліфікаційним вимо-



гам експерта в релігієзнавчій експертизі (з правами та обов'язками передбаченими в ст. 71 КПК України). залучення спеціаліста-релігієзнавця на початковому етапі проведення розслідування злочинів вмотивованих релігійними переконаннями зумовлена наступним: 1) слідчий не володіє в необхідному обсязі спеціальними знаннями в галузі релігієзнавства; 2) докази в таких розслідуваннях мають специфічні якісні та кількісні характеристики, зокрема, щодо їх належності релігійному комплексу; 3) залучення спеціаліста для безпосередньої допомоги слідчому при слідчих діях (наприклад, під час огляду місця події чи слідчого експерименту) буде сприяти швидкому, повному та неупередженому розслідуванню при висуванні та перевірці слідчих ситуацій (версій).

Спеціаліст-релігієзнавець, серед іншого, має надати слідчому консультацію щодо розуміння загальноприйнятих елементів структури релігії: релігійна свідомість; релігійні відносини; релігійна діяльність; релігійні організації. Пояснивши, що таке структурування релігії найкраще забезпечує інтерпретацію конкретних державно-конфесійних відносин не тільки в релігієзнавчому вимірі, а й в правовому, політичному, психологічному вимірі. А також, пояснити специфічні структурні елементи в релігієзнавчій експертизі: 1) релігійні інституції; 2) релігійна діяльність; 3) нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів. Зваживши, що релігійна свідомість не може бути безпосереднім об'єктом релігієзнавчої експертизи, а може лише братися до уваги й об'єктивно оцінюватися в контексті інших трьох елементів релігії (поширення безпосереднього контролю за релігійною свідомістю призведе до порушення права на свободу совісті та віросповідання).

Таким чином, спеціаліст-релігієзнавець на початковому етапі розслідування релігійно обумовленого злочину допоможе слідчому: попередньо з'ясувати кого можна вважати релігійним суб'єктом у конкретних обставинах справи; попередньо з'ясувати можливість щодо дослідження природи релігійного комплексу в конкретних державно-конфесійних відносинах; попередньо проаналізувати для слідчої версії відповідність діяльності (релігійної та нерелігійної) релігійних суб'єктів вимогам релігійного комплексу та основоположним правам людини та громадянина; сприяти якісній підготовці переліку запитань, які будуть поставлені перед експертом в ході релігієзнавчої експертизи.

Також, враховуючи конкретні обставини справи, спеціаліст-релігієзнавець може роз'яснити слідчому специфіку проведення релігієзнавчої експертизи релігійних інституцій за таким алгоритмом: 1) має бути досліджено порядок офіційного визнання державою релігійної інституції та її релігійно-правову природу; 2) необхідно встановити й дослідити всі документи, які визначають віровизнання та правосуб'єктність релігійної інституції або є її підставою; 3) необхідно з'ясувати умови за яких надаються фінансові та інші преференції (пожертвування) релігійним інституціям у державі загалом, і в конкретній справі, зокрема. Важливість такого алгоритму доводиться з постановки запитання: релігійна інституція в державно-конфесійних відносинах є суб'єктом приватного чи публічного права?

Водночас, слідчому варто до моменту призначення релігієзнавчої експертизи у справі отримати від спеціаліста-релігієзнавця пояснення щодо особливості проведення релігієзнавчої експертизи нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів. Наприклад, пояснення щодо основного запитання при дослідженні "нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів": як модель державно-церковних відносин впливає на проведення релігієзнавчої експертизи в конкретній справі? Відповідь на це питання дозволяє створити орієнтири цінностей і прин-

ципів державно-конфесійних відносин при підготовці переліку запитань, які будуть поставлені перед експертом в ході релігієзнавчої експертизи. Подальшому, ці цінності слугуватимуть орієнтиром для експерта при проведенні релігієзнавчої експертизи, а також завдяки визначеності орієнтирів, результати експертизи щодо державно-конфесійних відносин можуть бути об'єктивно піддані релігійно-правовій критиці.

На нашу думку, нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів є найбільш динамічна. Саме від активності релігійних суб'єктів у сфері "нерелігійної діяльності" залежить змістовність державно-конфесійних відносин, інших аспектів релігійної діяльності, які охоплюються при дослідженні іншими структурними елементами релігієзнавчої експертизи. Можемо говорити, що релігійно-правова свідомість будь-якого релігійного суб'єкта можлива лише за умови їхньої нерелігійної діяльності. Визначальною в нерелігійній діяльності постає діяльність релігійних суб'єктів, яка спрямована на безпосередні державно-конфесійні відносини й релігійно-суспільні відносини. Ці відносини обумовлюють собою такі сфери позарелігійних відносин, як: державотворення, благодійність, політика, економіка, право, наука, виробництво, міжрелігійний і міжкультурний діалог в суспільстві та між цивілізаціями. Слід враховувати, що діяльність у цих сферах може бути релігійно мотивованою (мати релігійне забарвлення), але цю діяльність слід об'єктивно відмежовувати від інших видів і сфер релігійної діяльності (від культової, позакультової у практичній і духовній сферах). Відповідно, об'єктами нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів у ході релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин будуть обставини, що обумовлені зазначеними тут сферами.

Консультавання слідчого спеціалістом-релігієзнавцем із вищевказаних аспектів забезпечить якісні передумови для призначення та проведення релігієзнавчої експертизи у конкретних державно-конфесійних відносинах із метою надання експертного висновку. Власне, призначення слідчим релігієзнавчої експертизи в кримінальному провадженні (згідно порядку ст. 242 КПК України) та залучення експерта (з правами та обов'язками передбаченими в ст. 69 КПК України) зумовлює, що орган досудового розслідування застосує законні заходи для забезпечення ефективності досудового розслідування (згідно ч.4 ст. 38 КПК України).

Релігієзнавча експертиза в кримінальному провадженні покликана конкретизувати релігійну норму, межі її дії, чинності за конкретних обставин справи. Це забезпечує акцентування суду й інших правоохоронних органів на досвіді залагодження проблеми нетерпимості та розмежування компетенції таких впливових інститутів як церква й держава. Суттєвою рисою релігієзнавчої експертизи є встановлення підґрунтя тих державно-конфесійних відносин, які не врегульовані нормами права та передували або супроводжували конкретні дії, які призвели до правопорушення. Горизонтом релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин в кримінальному провадженні є шляхи збереження традиційної релігійної культури суспільства.

Важливим для слідчого є також розуміння критеріїв співвідношення релігієзнавчої експертизи (до моменту її призначення) із іншими судовими експертизами. Так особливістю завдань релігієзнавчої експертизи в кримінальному провадженні є: 1) виявлення релігійних чинників, які обумовлюють діяльність, прагнення та бажання релігійного суб'єкта; 2) з'ясування природи релігійного комплексу в конкретних державно-конфесійних відносинах та виявлення факторів їх впливу на життєдіяльність інших сфер суспільства (матеріально-вироб-

ничу, соціальну, політико-управлінську тощо). Власне, лише в релігієзнавчій експертизі відбувається на методологічній основі протиставлення "ідеї спасіння – ідеї справедливості" та врахування концепції "верховенства права" у співвідношенні із аксіомами "надприродне" та "справедливість". Проте, тут важливо зазначити, що в релігієзнавчій експертизі беруться до уваги лише загальноприйняті закони суспільного розвитку, які реалізуються релігійним суб'єктом за конкретних державно-конфесійних відносин, а фактори містичного (езотеричного) розвитку суспільства не можуть бути об'єктивними доказами при обґрунтуванні експертного висновку.

Повертаючись до проблеми дослідження нових релігійних течій слід проаналізувати схему запропоновану українським науковцем А. Кузьменком. Він пропонує таку схему соціально-правової характеристики діяльності новітніх і нетрадиційних культів: "1) Суб'єкт діяльності новітніх і нетрадиційних культів має відповідні потреби й інтереси, права й обов'язки, які закладають основи його правосуб'єктності та правоздатності. Які вони? 2) Цілі діяльності визначаються потребами, інтересами, правами й обов'язками, – це кінцева мета, яку прагне досягти суб'єкт. Які вони? 3) Завдання – визначаються потребами реалізації цілей, тобто це сукупність заходів і тактичних особливостей використання шляхів, напрямів, способів та інструментарію в досягненні цілі. Які вони? 4) Об'єкт спрямувань діяльності визначається її метою та відповідними завданнями. Із погляду юриспруденції, у діяльності новітніх і нетрадиційних культів може бути визначений загальний, спеціальний та об'єкт проникнення. Які вони? 5) Механізм реалізації завдань і досягнення цілі – визначається створенням відповідної структури (організації в цілому чи її спеціального структурного підрозділу), який визначає відповідні сили (професійних adeptів) і засобів (людських – агентів чи інших різновидів конфідентів; технічних – ЗМІ; силової підтримки – парамілітарні чи інші воєнізовані групи спеціального призначення, кілери, групи впливу чи тиску на супротивників або ворогів). Який він? 6) Методи діяльності визначаються відповідною технологією, способами, порядком застосування сил, засобів та іншого інструментарію для вирішення визначених завданнями проблем чи певних питань. Які вони? 7) Форми діяльності – це зовнішній прояв функціонування відповідного механізму реалізації завдань і досягнення цілей відповідно до застосованої сукупності методів. Із погляду юриспруденції, форми можуть виявлятися через відповідну правову й неправову поведінку, визначену, зокрема, дисциплінарними чи адміністративними нормативними актами, господарським, цивільним, митним, кримінальним та іншими кодексами національного права і нормативними актами міжнародного права. Які вони?" [4].

Запропонована А. Кузьменком схема правового аналізу державно-конфесійних відносин варта уваги. За конкретних обставин у справі її елементи варто враховувати при проведенні релігієзнавчої експертизи. Проте, у цій схемі є недоліки щодо релігієзнавчого виміру природи релігійного комплексу новітніх і нетрадиційних культів, а саме: у підходах пізнання, які призводять до конфлікту інтерпретацій.

Щодо конфлікту інтерпретацій у релігієзнавчій експертизі, то як зазначає український науковець С. Качурова, він не вирішується. Зокрема, вона пише, що "... те, що для юридичної свідомості є особливим (релігійне віровчення), для себе воно є загальним. І точно так, як священнослужитель у своїй проповіді інтерпретує Слово (загальне) відносно умонастрою слухачів (особливе), намагаючись досягнути релігійного піднесення, точно

так релігійна свідомість заявляє про своє право на умонастрій експерта" [1]. Однак, із такими висновками С. Качурової можна погодитися частково. Основним аргументом є те, що релігієзнавча експертиза є практичною сферою діяльності. Так, при всіх протиріччях, саме релігієзнавча експертиза обумовлює своїм висновком практичне вирішення соціально значущих проблем у разі їхньої теоретичної розробки. Це стає можливим внаслідок застосування в релігієзнавчій експертизі наукових знань із різних релігієзнавчих дисциплін (історії релігії, філософії релігії, психології релігії, соціології релігії, феноменології релігії, правології релігії, лінгвістичного релігієзнавства тощо).

Спеціалістом-релігієзнавцем під час розслідування злочинів вмотивованих релігійними переконаннями може бути особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства, володіє методами дослідження суспільно-історичної природи релігії, механізмів її соціальних зв'язків із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства, особливості їхнього впливу на віруючих, та призначена по закону з правами та обов'язками передбаченими в статті 71 Кримінального процесуального кодексу України.

Основними завданнями спеціаліста-релігієзнавця на початковому етапі розслідування злочинів вмотивованих релігійними переконаннями будуть: 1) надання слідчому консультації щодо розуміння загальноприйнятих елементів структури релігії з врахуванням конкретних державно-конфесійних відносин у справі; 2) пояснення специфіки структурних елементів релігієзнавчої експертизи; 3) з'ясування належності конкретних доказів у справі релігійному комплексу; 4) сприяння підготовці переліку запитань, які будуть поставлені перед експертом в ході проведення релігієзнавчої експертизи. Спеціалістом-релігієзнавцем можуть бути роз'ясненні й інші питання, які потребують експертної оцінки, наприклад, щодо конкретного майна релігійного призначення.

Набуло подальшого розвитку дослідження, що в сфері кримінального судочинства релігієзнавча експертиза досліджує проблеми аксіології релігії, її етичні норми у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини, суб'єкта релігійної діяльності тощо. Отримані експертом результати по завершенню кримінального провадження стають здобутком не тільки релігієзнавчої, а й всієї науки, обґрунтовуючи механізми соціальних зв'язків в конкретних державно-конфесійних відносинах із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства.

#### Список використаних джерел

1. Качурова С. В. Конфликт интерпретаций в религиозно-экспертной сфере [Электронный ресурс] / С. В. Качурова // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. – 2013. – № 4. – Режим доступа: <http://www.jurnal.org/articles/2013/filos10.html>
2. Колодний А. М. Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху / А. М. Колодний // Дисциплінарне релігієзнавство: [колект. монографія]. – К.: [б.в.], 2009. – С. 212–214.
3. Кримінальний процесуальний кодекс України: чинне законодавство зі змінами та допов. станом на 2 лист. 2015 року: (офіц. текст) – К.: ПАЛИВОДА А. В., 2015. – 328 с.
4. Кузьменко А. Аналіз соціально-правової регламентації діяльності новітніх і нетрадиційних культів у конкурентній боротьбі з публічною посткомуністичною владою України [Електронний ресурс] / А. Кузьменко // Юридичний журнал "Юстиніан". – 2006. – № 9. – Режим доступу: <http://www.justinian.com.ua/article.php?id=2396>
5. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза: сутність та особливості проведення: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 / Майданевич Леонід Олександрович; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К.: [б.в.], 2015. – 17 с.
6. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри: [монографія] / О. І. Предко. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 278 с.
7. Психологія слідчої діяльності: [навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл.] / В. Г. Андросюк, О. М. Корнев, О. І. Кудерміна та ін.; за заг. ред. Л. І. Казміренко. – К.: Правова єдність, 2009. – 200 с.

8. Пчелинцев А. В. Государственная религиоведческая экспертиза в системе правовых гарантий свободы совести и вероисповедания / А. В. Пчелинцев // Свобода религии и права верующих в современной России. – М. : Юриспруденция, 2007. – С. 93–103.

9. Титаренко В. Методологічні особливості релігієзнавчої експертизи як механізму регулювання відносин в суспільстві / В. Титаренко // Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т., 2013. – С. 78–85.

10. Филипович Л. Експертна діяльність українських релігієзнавців: методологічні засади і набутий досвід / Л. Филипович // Релігіяна сво-

бода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі : [науковий щорічник] / За заг. ред. д. філос. н. А. Колодного. – 2012–2013. – №17–18. – К. : [б.в.], 2013. – С. 137–143.

11. Элбакян Е. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость / Е. Элбакян // Материалы Международной науч.-практ. конф. ["Новые вызовы свободе совести в современной России"], (Москва, Центральный дом журналиста, 26 июня 2012 года) / Отв. ред. профессор Е. С. Элбакян ; Центр религиоведческих исследований "РелигиоПолис". – М. : Изд. "Древо жизни", 2012. – С. 139–150.

Надійшла до редколегії 07.02.16

Майданевич Л. А.

#### РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА В УГОЛОВНОМ ПРОИЗВОДСТВЕ: ОСОБЕННОСТИ ПРОВЕДЕНИЯ

*В статье рассматриваются особенности религиоведческого консультирования на этапе досудебного расследования преступлений мотивированных религиозными воззрениями. Делается вывод о необходимости привлечения специалиста, который имеет специальные знания в сфере религиоведения, до момента назначения в уголовном деле религиоведческой экспертизы.*

**Ключевые слова:** религиоведческая экспертиза, религиозный комплекс, государственно-конфессиональные отношения, преступления в сфере вероисповедания.

Maydanevich L. A.

#### RELIGIOUS EXPERTISE IN CRIMINAL PROCEEDINGS: FEATURES OF APPOINTMENT AN EXPERTISE

*Peculiarities of religious consulting at an early stage of investigation of crimes induced by religious convictions have been considered in the article. A conclusion has been reached about the need of involving specialists who are experts in the field of religion, even before the appointment of religious expertise in criminal proceedings.*

**Keywords:** religious expertise, religious complex, state-confessional relations, crimes induced by religious convictions.

УДК 27 – 277:271.2 –1

Р. В. Мартич, канд. філос. наук, доц.

### ІДЕЇ БІОЕТИКИ В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ

*Розглядається значення східнохристиянського вчення про живе в контексті його оцінки сучасними богословами. Відстежуються тенденція, яка актуалізується в сучасній православній думці щодо феномена живого, – це питання про співвідношення із новітніми біотехнологічними практиками. Виходячи з-під контролю людини, вони стають непередбачуваними в результативному прояві. Втручання в тілесність є порушенням людини як цілісності, репрезентантами якої були отці та вчителі східної церкви, для яких життя було безцінним Божим даром.*

**Ключові слова:** східна патристика, життя, живе, біоетика.

Богословські вчення отців церкви органічно зливаються в єдине ціле думки, яка має яскраво виражений релігійно-філософський, діалектичний характер. Як наслідок – постає чітка і цілісна картина живого з онтологічною, гносеологічною, етичною моделями, пропущеними через ментальність епохи.

У сучасній науковій літературі ідея живого у сучасному православному дискурсі досліджується В. Лубським, І. Мозговим, О. Предко, Д. Предко, М. Стадником та ін. переважно з точки зору призначення людини на Землі, способу її життєдіяльності та впливу на все довкілля. Значно менше робіт, у яких звертається увага на осмислення особливостей модернізації ідеї живого в сучасному православному дискурсі в зв'язку з науковими відкриттями. Відтак метою статті є дослідження східнопатристичних уявлень про живе сучасними богословами щодо питання про співвідношення із новітніми біотехнологічними практиками.

Починаючи з XIX століття, в питанні про походження живих організмів, у тому числі й людини, православні богослови перебувають у дуже складному становищі: опис процесу творення, поданий у першій книзі "Мойсеєвого П'ятикнижжя", має внутрішні протиріччя, які не завжди підлягають тлумаченню. З розвитком науки виявилися явні розбіжності між уявленнями про живе та його організацію, які пропонувалися наукою та релігією.

Ідея розвитку, яку висловив Ж. Бюффон, ідея поступального розвитку природних систем тварин Ж. Б. Ламарка, класифікація рослин і тварин К. Ліннея, ідея природного добору А. Р. Уоллеса, клітинна теорія М. Шванна, ідея еволюції органічного світу О. Каверзнева – це ті етапи поступу наукової думки, які невідворотно вели до "вибуху". Клітинна теорія, розроблена у 30-тих роках XIX ст., науково пов'язала три основні принципи біологічної універсальності: принцип структур-

ності (все живе складається з клітин), принцип розвитку (все живе розвивається з клітин), принцип цілісності (світ тварин і рослин єдиний). Увесь хід розвитку палеонтології, ембріології, фізіології своє концептуальне вираження знайшов у систематиці рослинного і тваринного світів. Філософське значення клітинної теорії полягає не тільки в обґрунтуванні принципів розвитку, матеріальної єдності і цілісності живої природи, але і в "природознавчій розробці проблеми початку, теоретичного пізнання"; саме в цьому, на думку Г. Югай, "полягає гносеологічна природа загальних принципів та ідей в біології, що містяться в окремих біологічних теоріях" [16, с. 15].

Відповіддю на порушену проблему початку стала поява "Походження видів шляхом природного добору" Ч. Дарвіна (1859) з ідеєю розвитку складніших організмів із простіших, що спрацювала на користь матеріалізму. Книга, хоч і була зустрінута всіма реакціонерами науки протестом проти самого задуму цього твору і викликає гострі суперечки до сьогодні, змусила богословів не лише шукати аргументів на спростування теорії, але й зважитись на модернізацію православного вчення, зокрема в питанні бачення живого.

Нині процеси інтеграції знань у сучасній біології пов'язані переважно із синтезом дарвінізму з біосферологією, молекулярною біологією, екологією. Так, встановлення молекулярних основ життя і спадковості виявило, що живе як якісно особливе явище не можна вивести до фізичних та хімічних процесів, які властиві неорганічному світові. Фізик-хімік і філософ-ідеаліст Вільгельм Оствальд акцентує, що, окрім фізико-хімічних явищ, живе характеризується процесами, що не зустрічаються в неодухотвореному світі, умови, при яких вони здійснюються, настільки багатоманітні і їх так важко розпізнати, а тим більше ними оволодіти, що зрозуміла порівняна повільність у вирішенні світоглядних питань [11,

с. 224]. Це по-новому поставило проблему життя на Землі, яка має величезне світоглядне значення, оскільки в кінцевому результаті від її вирішення залежить розуміння місця людини у світобудові.

На початку XXI ст. наука, як ніколи раніше, глибоко втручається в природу речей, у людську природу. Новітні комп'ютерні і біологічні технології стали основою творення людиною штучних біологічних систем, штучного світу людської життєдіяльності. Водночас глобальні проблеми сучасності визначають проблематичність самого подальшого існування людського роду. Філософського осмислення в цих умовах потребує не лише феномен життя, а й смерті. Принаймні потрібні відповіді про міру дозволеного втручання людини, науки, технології у світ природи і культури, у свою власну природу.

Сьогодні в православному богословському дискурсі все більше відстежується зміщення акцентів у проблемі осягнення живого: від онтологічного та гносеологічного до аксіологічного та етичного. Християнство орієнтоване на особистісне спасіння, тобто спасіння людської душі та вічне перебування її у раю. А щоб досягти цього, людина повинна дотримуватись певних правил та настанов, що становлять суть християнської етики. До питань есхатологічного світобачення постійно зверталися отці та вчителі церкви. Приміром, на думку Василя Великого, друге пришестя Христа не буде "місцевим чи плотським", а матиме духовний характер. Григорій Нісський зауважує, що на другому пришесті Ісус Христос здійснить воскресіння мертвих, відновить зв'язок душі з тілом, який був утрачений при смерті. Він не ставить під сумнів саму можливість воскресіння мертвих: "Як світлу протиставляється пітьма, життя – смерть, так силі – неміч, але Христос – Божа сила і Божа Премудрість, а силі, звісно, невластива неміч" [10, с. 354-365]. Григорій Нісський вважав, що теперішній світ зруйнується і відбудуться зміни на краще, відбудеться оновлення нового світу – "зміна неба, перетворення землі, звільнення стихій та оновлення цілого світу" [10, с. 255]. Григорій Нісський воскресіння розуміє не як повернення до вихідного стану, а як людську повноту, в якій людство воскресне як досконалий "вид". У цьому контексті А. Кураєв зазначає, що "воскресіння можна розуміти подвійно: перше, як ми "воскресаємо" від земних речей, в душі, за власним нашим рішенням та вірою; в ньому мивбацаємо небесні речі і прагнемо до майбутніх речей; друге – цевсезагальне воскресіння, яке буде мати місце в плоті" [8]. Отже, існує два види воскресіння: перше – внутрішнє, особистісне відродження в душі та у вірі ще за життя; друге – загальнолюдське воскресіння, яке стосується і тіла. Таким чином, есхатологія актуалізує вибудову нових проєктів збереження життя, umożliwiaє подолання проблеми кінечності людського життя.

Велику роль у формуванні та осмисленні цінностей життя відіграє евристика страху. Щоб дізнатись, що людина цінує, треба звертатись у першу чергу не до бажань та вподобань, а до страхів. Принципи "евристики страху" та "переваги негативних прогнозів над позитивними" Г. Йонаса спрямовані на визначення потенціальних можливостей, які загрожують майбутньому, щоб можна було здійснювати етично відповідальну перед майбутнім діяльність. Безперечно, есхатологічна свідомість як свідомість невідворотності катастрофи індивідуального та вселюдського масштабу має не лише деструктивний, а й завдяки властивим їй когнітивний та евристичний функціям конструктивний потенціал, який виявляє себе у продукуванні нових ідей, що покликани посилити відповідальність людини, яка маніфестується як відповідальність за життя та перед життям в цілому.

Загалом слово "відповідальність" має два тісно пов'язані одне з одним інтерпретативних зрізи: з одного боку, це відповідальність "за" щось чи когось, з іншого –

відповідальність "перед" кимось. У першому значенні відповідальність не виходить за межі "Я", її конструктом є совість. У другому – мається на увазі зміст поняття в контексті "Я – Ми", коли відповідальність людини розгортається в контексті відповідальності перед іншими людьми, суспільством загалом, усім сущим. Таким чином, сучасні православні богослови поєднують християнську антропологію, есхатологію, сотеріологію та космологію у єдине вчення з проєкцією на обґрунтування східнохристиянських традицій осмислення живого.

Усі християнські принципи збереження життя присутні в концепції А. Швейцера "благоговіння перед життям" [15], в якій мислитель тлумачив етику як безмежну відповідальність за все живе. У його концепції немає поділу на вище і нижче, цінніше і менш цінне. Згідно з глибоко гуманним підходом ученого, будь-який вияв буття, кожну форму життя оголошено священними. Спираючись на фундаментальну християнську заповідь "Не убий!", А. Швейцер поширює її дію не лише на людські взаємини, а й за їхні межі. До сфери моральних стосунків включено рослини, тварин, усі вияви життя в універсумі. Для етики благоговіння характерне усвідомлення самого факту життя як фундаментальної цінності. Благоговіння перед життям розглядають як центральний принцип, що має стати основою етичного відновлення людства, умовою виникнення універсальної етики. В контексті такої етики розуміння феномена життя набуває нової перспективи. Адже до сфери морального введено не лише взаємини між людьми, а й ставлення до рослин, тварин, довілля, своєї чуттєвості, тілесності, духовності. Предмет біоетики можна представити як сферу динамічних зв'язків "наука – людина – природа". У такому вимірі поняття моральності поширюється на різні форми буття, у тому числі на природу. Таке зміщення акцентів може слугувати ефективним засобом захисту людини розумної від людини діючої. Відповідно до цих настанов Г. Йонас трансформував кантівський категоричний імператив у новий закон, адекватний новому характерові людської діяльності: "Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісними з підтримкою достеменно людського життя на Землі" [5, с. 18]. Етика благоговіння перед життям – це етика відповідальності, яка кваліфікує добро як те, що служить виключно збереженню життя взагалі і життя окремої людини зокрема. Етична концепція вченого, яка поширює поняття моральності на інші форми буття, демонструє, яким чином питання екологічної етики переростають у філософсько-світоглядні, де принцип цінності життя розглядається як фундамент нового, біоетичного світогляду.

Однак не треба забувати, що у релігійних вченнях отці церкви передбачена участь людини в релігійному житті церкви, передбачена також її поведінка і вчинки, бачення навколишнього середовища і ставлення до нього, все обумовлено моральними та етичними засадами, чітко регламентованими православним віровченням. Саме етичність і моральність людини, її гуманність у ставленні до всього живого будуть актуальними завжди. Це стосується і сьогодення, коли з розвитком технологічного суспільства людина піддає сама себе знищенню. Цінність релігійних засад, зокрема православного віровчення, в тому, що воно обмежує моральну свавільність людини як в соціальній, так і в екологічній сфері. На сьогодні людина генерує безліч інноваційних технологій, створених під впливом науково-технічного прогресу в екології, біології та медицині. Нині основи соціальної концепції включають "проблемні ситуації" етико-правового характеру, які об'єктивно виникають під впливом науково-технічного прогресу, що стосується не тільки біології, а й соціально-гуманітарної проблематики, включаючи біетику, біополітику, біотеологію та інші галузі науки. Так, на сьогодні науковці не

мають одноставної думки щодо бачення та оцінювання результатів розвитку нових технологій та ідей у медицині і біології в цілому. Дослідження соціальних, екологічних, медичних, соціально-правових проблем, що стосуються не тільки людини, а й будь-яких інших живих істот, включених до екосистеми і які оточують людину, містять низку ключових питань, що стосуються евтаназії; трансплантації; штучного аборту; клонування людини; створення стовбурових клітин з ембріональних тканин; проведення клінічних дослідів; сурогатного материнства тощо. З огляду на наявність наукових неузгоджень етико-правового характеру стосовно живого в контексті науково-технічного прогресу, ваги набуває повернення до синкретичних основ людського знання, до розуму як мудрості, в якій раціональне і когнітивне пов'язане з практичною філософією.

Нова форма міждисциплінарного знання "етика живого" має як одну із передумов і основ теоретичну думку, яка виникла в ході історичного розвитку християнства. Біоетика ґрунтується на принципі біоцентризму – "єдності і нерозривності життя, представленого людськими індивідами та іншими живими істотами, природними об'єктами, світом живої і навіть "неживої" природи" [13, с. 11]. Саме біоетика в умовах культури постмодерну та посткласичної науки актуалізує в контексті світоглядної проблематики ХХ ст. її центральну онтологічну проблему – збереження і розвиток життя на землі (у найширшому сенсі слова). Виникає перспектива долання опозиції людина – природа, культура – навколишнє середовище з допомогою розуміння життя як цілісності. Біоетика має стати наукою про виживання людства.

Принципи одного з ключових концептів життя в біоетиці: життя у своїх численних проявах є найвищою цінністю, життя – це єдність духовного і матеріального, життя – це тотальність; етичні принципи є найбільш важливим інструментом тривалості життя – перегукуються із постулатами представників східнохристиянської вченя. По-перше, християнський персоналізм утверджує об'єктивний онтологічний статус людської особистості, яка є образом і подобою Бога, сином Божим, а її тіло і душа – неділима єдність життєвої сили. По-друге, у вченнях отців та вчителів церкви утверджується краса і праведність життя, створеного Богом. Усе живе, природа і людина в ній, розуміється як щось сакральне. Вчинки проти нього – грішні і недопустимі, бо руйнують творіння Боже. По-третє, основа людського життя закорінена в духовному світі людини, співвіднесеному з божественною трансценденцією.

Православна Церква визнає людське достоїнство за ембріоном на будь-якій стадії розвитку, включаючи бластоцисту (якщо нема смертельної загрози матері). "Тонкого розрізнення плоду сформованого або ще не сформованого у нас немає", – говорить Василій Великий (IV ст.) у своєму першому Канонічному посланні, включеному до Книги правил Православної Церкви [2, с. 240]. На цій підставі Церква з давніх часів розглядала навмисний аборт на будь-якій стадії вагітності як убивство, як злочинне посягання на священний дар людського життя. Те ж слід сказати і про будь-які експерименти (з науковою чи комерційною метою), які передбачають руйнування людських ембріонів [9].

Традиційне намагання лікарів завжди було зробити все можливе для підтримання життя і будь-яким чином перешкодити настанню смерті. Хірургічний вплив, медичне використання наркотиків і навіть штучних органів (механічних нирок, легень, серцець і т. д.) вважається доцільним, якщо ймовірність повернення до нормальної або близько нормальної діяльності всієї органічної системи достатньо велика. Навіть у ситуації, коли навряд чи можна очікувати відновлення життєвих функцій організму, християнська етика не підтримує практику евтаназії,

відкидає можливість умисного переривання життя вмираючого пацієнта, розглядаючи це дійство як особливий випадок вбивства, якщо воно прийняте без відома пацієнта, або самоубивства, якщо воно санкціоноване самим пацієнтом. Одне із найсерйозніших заперечень проти евтаназії полягає в значній складності проведення грані між "стерпними" і "нестерпними" стражданнями, особливо з точки зору східного православ'я, яке надає великого значення можливості духовного зростання через страждання (Римл. 11. 8: 17–39) [14, с. 322].

Церква вчить, що людська сексуальність і природні репродуктивні функції є божественними вимірами людського життя, які знаходять своє втілення у шлюбі та вихованні дітей. Тому практика запліднення яйцеклітини *in vitro* спермою анонімного донора, сурогатне материнство, використання протизаплідних засобів – неприродні, "противні людській природі", бо викликані стремлінням штучним шляхом контролювати людську сексуальність і репродукцію.

Штучне запліднення незаміжної жінки засуджується православними авторами – передусім виходячи з інтересів дитини, оскільки в цьому випадку вона буде народжена поза священним шлюбним союзом, що ґрунтується на відповідальній любові, і заздалегідь втрачає можливість бути вихованим у повноцінній сім'ї. Крім того, етичний протест викликає сама ідея "анонімного батьківства", не обтяженого будь-якою відповідальністю. Так само з етичної точки зору неприпустимим є штучне запліднення заміжної жінки, бо воно передбачає руйнацію подружньої вірності, – так коментує погляди Православної Церкви отець М. Балашов [1, с. 149].

Головний етичний аргумент православних богословів проти запліднення *in vitro* пов'язаний з клінічною практикою одночасного запліднення спермою кількох яйцеклітин. Ембріони, які залишилися, зазвичай заморожуються і зберігаються для повторних спроб у випадку невдалої імплантації. Коли ж бажаний результат досягнутий, "залишкові" ембріони руйнуються або використовуються для різного роду клінічних експериментів [1, с. 150]. Зрозуміло, що така практика суперечить уявленню церкви про людський ембріон як носія людського достоїнства. З цієї точки зору знищення ембріонів є клінічною формою дітовбивства (як навмисний аборт).

Навіть у ситуації запліднення "в пробірці" єдиної яйцеклітини або імплантації усіх утворених ембріонів висока частота аномалій розвитку і загибелі зародку в ході "пробіркового" експерименту викликає заперечення морально-етичного характеру. Крім того, в новому засобі запліднення небезпідставно вбачають небезпечний крок до дегуманізації людського життя біля самих його витоків з непередбачуваними наслідками в плані формування менталітету. Практика донорства яйцеклітин або уже запліднених ембріонів є настільки ж морально недопустимою, як і використання донорської сперми. В обох випадках основою морального протесту є ідея захисту цілісності й унікальності шлюбних стосунків. Нарешті, всі різновиди сурогатного материнства одноставно засуджуються усіма релігійними діячами. Визнати цей метод – значило б знехтувати найглибшим емоційним і духовним зв'язком, який встановлюється між матір'ю і немовлям під час вагітності. Крім того, очевидно, що дитина в подібній ситуації народжується кандидатом на тяжку кризу ідентичності в майбутньому. Хто його справжня мати? Та, що народила, чи та, що зачала?

Без відповіді залишається моральне питання про трансплантацію органів. Воно порушує принаймні чотири вирішальні моменти етичного порядку: по-перше, потреби реципієнта; по-друге, яка може бути нанесена шкода донору; по-третє, чи не прискорить це смерть донора?; по-четверте, феномен відображення тканин. У всякі разі біоетика, християнська етика застерігає

ють від ігнорування або легковажного ставлення до розв'язання цих питань.

Сьогодні Україна стає лідером у царині репродуктології. Звичайно, це мільйонні прибутки і не завжди чисті схеми. Наше законодавство більш лояльно ставиться до багатьох "слизьких" питань допоміжних репродуктивних технологій. У багатьох країнах ці технології категорично заборонені. Тому в Україні спостерігається наплив іноземців, які їдуть до нас через заборони у своїй країні, низькі ціни за репродуктивні послуги і щоб збільшити шанс на успіх. Але, на жаль, бебі-бізнес не завжди чистий. "...Основні махінації починаються після пункції, коли процес переноситься у святу святих репродуктології – ембріологічну лабораторію" [12]. Там перевірити якість та кількість ембріонів нереально. Звичайно, багато залежить від совісті та відповідальності ембріолога та лікаря. Бувають випадки використання яйцеклітин без згоди донора, спостерігається тасування ембріонів, іноді підсажують ембріони "сусідів" тощо.

На етичні проблеми генної інженерії вказує К. Гнатик: трансгенні організми, створені без врахування їх вірогідних екологічних характеристик, які не витримали тривалої спільної еволюції з природними організмами, "вихопившись із пробірки на свободу", зможуть безконтрольно і необмежено розмножуватись, що призведе до непередбачуваних катастрофічних наслідків. Все ускладнюється тим, що вчені поки що не знають наслідків штучної інтервенції в геном, а відтак, які зміни у функціонуванні органів відбудуться [3, с. 2–3].

Все це загрожує вторгненням у спадкову різноманітність людської популяції – природну основу її соціального та біологічного благополуччя, включаючи стійкість до несприятливих зовнішніх впливів і до захворювань. А тому наука має бути обачною при доборі засобів, здатних змінити життя людини з набагато більш значними наслідками, ніж попередні наукові і технологічні прориви. Як зазначає К. Гундяєв, "Зловживання творінням відбувається тоді, коли людина відмовляється від Богом визначеного порядку буття, порушує волю Божу і самого себе ставить на місце Бога. У такому випадку людина перестає бути управителем від імені Бога, починає управляти від себе і для себе, підпорядковуючи творіння своїм егоїстичним цілям. Поставлення людиною самого себе в центр життя, в центр світобудови тягне за собою порушення гармонії у відносинах з природою і з оточуючими його людьми. Творіння стає ресурсом задоволення безмежно зростаючих потреб, а наука й техніка – могутніми засобами оволодіння і використання цього ресурсу. Баланс у відносинах "людина – природа" знову порушується, але тепер уже в іншу сторону: поневоленою стає природа" [4].

Основне питання, яке постає з усім драматизмом, полягає у тому, чи існуватиме людство надалі, чи у майбутньому триватиме життя на Землі. Небувалої актуальності набуває теза про те, людство покликане існувати. Як зазначав В.Кремінь: "За нашим переконанням, своє покликання стати "домом буття" (М. Бубер) для соціально, етнічно, конфесійно різних регіонів України може здійснити тільки в тому разі, якщо через свою багату культуру стане центром духовного тяжіння для всіх "Я"-особистостей. Насамперед духовного, а вже потім економічного, політичного тощо" [7].

Сьогодні звернення до ідей мислителів східної патристики особливо важливе для українського суспільства, яке вражене духовною кризою, коли проект життя "мати" домінує над життєвою установкою "бути". Підтримуємо думку О. Кендюхова, що основними чинниками духовної корозії є "1) перманентний нігілізм як психологічна основа трансформації суспільної свідомості; 2) постійна маніпуляція людською свідомістю як норма суспільного життя; 3) філософія маркетингу як творець цінностей "Суспі-

льства-споживання" [6]. Власне, у працях Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Нісського та ін. ненаситна жага матеріальних благ і чуттєвих фізичних задоволень, жага грошей, марнославство, заздрість, брехня, лицемірство ототожнюються із впливом сил зла.

Підсумовуючи, можна сказати, що розвиток природознавчих наук, які за допомогою наукових методів намагаються дати свою відповідь на питання про сутність живого, порушує проблему відповідності біблійного вчення даним науки. Православна церква, яка претендує на повну монополію в інтерпретації Біблії, вимушена чітко артикулювати свою позицію в цьому питанні, що змушує її вести активні пошуки шляхів прийнятнього осмислення досягнень сучасної природознавства. Хоча встановлені православним віровченням головні уявлення про живе, його сутність та походження залишаються переважно незмінними.

Особливістю дискусій православних богословів є їхнє постійне прагнення відшукати аргументи на користь своєї позиції у спадщині отців церкви, зокрема у доктринах східної патристики. Такий підхід є цілком закономірним з огляду на позицію, притаманну традиції православного богослов'я, яка полягає у тому, що свідчення Православної Церкви має силу не меншу, ніж Святе Писання.

Та попри задекларовану "вірність святоотцівським традиціям", православні теологи змушені не тільки шукати аргументи, але й модернізувати православне вчення у питанні виникнення живого, оскільки еволюційна теорія завдала сильний удар ортодоксальним поглядам. Вище духовенство визнало необхідність змін, спрямованих на осучаснення ідеології і тактики релігії. Свою позицію богослови аргументують твердженням, що догмати містять у собі деяку незмінну сутність, яка, однак, на різних ступенях історії виражається в різних формах.

Глибока повага до живого необхідна, аби зупинити тих, хто поставив його під загрозу знищення. Будь-яка форма життя від самого моменту своєї появи залежить від навколишнього середовища і від оточення. Життя зароджується, розвивається і перебігає саме в спільності усіх своїх форм. Ця ідея біоцентризму в умовах культури постмодерну та постнекласичної науки актуалізує етичні сторони науково-технічного прогресу: людина, як і тварина, може виявитись незахищеною перед генними технологіями клонування, біоімплантації, трансплантації органів і тканин. Християнська етика, біоетика створюють перспективу "управління" суспільною думкою і долання невваженого підходу до майбутнього, адже суспільство, для якого науково-технічний прогрес стає самоціллю, позбувається "людських вимірів" і може зазнати катастроф.

Таким чином, у сучасній православній думці формується нова ціннісна парадигма життя, що бере свій початок від загальнолюдських цінностей, які репрезентували представники східної патристики. Тому сучасні православні богослови, поєднуючи релігійні та наукові досягнення в царині осмислення живого, все ж залишаються на позиціях отців східної церкви, які особливо увагу звертали на духовно-етичні регулятивні поведінки людини задля подальших перспектив коеволюції природи і людини.

#### Список використаних джерел

1. Балашов Н. Искусственное оплодотворение : что думают православные? / Н. Балашов // Биозтика : принципы, правила, проблемы. – М., 1998. – С. 147–153.
2. Василій Великий. Правила святого Василя Великого. Перше канонічне послання святого отця нашого Василя Великого, Архієпископа Кесарії Каппадокійської, до Амфілохія, Єпископа Іконійського. Правило 2 / Василій Великий // Книга правил святих апостолів вселенських і помісних соборів, і святих отців / [пер. С. М. Чокалюк ; гол. ред. О. В. Вакулєнко, ред. Н. Я. Пухольська]. – К., 2008. – 367 с. – (Українська Православна Церква, Київський патріархат).
3. Гнатик Е. Н. Генная инженерия – что она несет человечеству? / Екатерина Гнатик // Наука и религия. – 2004. – № 12. – С. 2–6.

4. Гундяев К. К экологии духа [Электронный ресурс] / К. Гундяев. – Режим доступа : [http://krotov.info/libr\\_min/ae/aecoteol/eco\\_020.html](http://krotov.info/libr_min/ae/aecoteol/eco_020.html)
5. Йонас Г. Изменившийся характер человеческой деятельности / Г. Йонас // Человек. – 1999. – № 2. – С. 18–21.
6. Кенддохов О. Суспільство споживання як національна трагедія України / Олександр Кенддохов // Дзеркало тижня. Україна. – 2011. – 14 січ.
7. Кремень В. Філософія людиноцентризму як теоретична складова національної ідеї / Василь Кремень // Дзеркало тижня. – 2005. – 13 серп. (№ 31).
8. Кураев А. Раннее христианство и переселение душ [Электронный ресурс] / А. Кураев. – Режим доступа : <http://www.nefedor.com/cgi-bin/nphmgwsgi?>
9. Мелетий (Митрополит Никопольский). Аборты (Отношение к ним Православной Церкви) / Мелетий, Митрополит Никопольский. – К. : Изд. Укр.-Финского ин-та менеджмента и бизнеса, 1992. – 23 с.
10. Нисский Григорий. Против учения о судьбе / Григорий Нисский // Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. – М., 2000. – Т. 2. – С. 328–344.

11. Оствальд В. Философия природы / В. Оствальд ; [ под ред. Э. Л. Радлова ; пер. с нем. О. А. Давыдовой]. – СПб. : Типогр. Акц. О-ва Брокгауз-Ефрон, 1903. – 326 с. – Прил. к журн. "Вестн. и Б-жа Самообразования".
12. Приходько Т. Деньги из пробирики / Татьяна Приходько // Сегодня. – 2011. – 18 июл.
13. Пустовит С. В. Глобальная биоэтика : становление теории и практики (философ. анализ) / С. В. Пустовит. – К. : Арктур, 2009. – 324 с.
14. Харакас Стенли. Православие и биоэтика / о. Стенли Харакас // Биоэтика : принципы, правила, проблемы : Эдиториал УРСС. – М., 1998. – С. 315–336.
15. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 573 с.
16. Югай Г. А. Общая теория жизни / Г. А. Югай. – М. : Мысль, 1985. – 255 с.

Надійшла до редколегії 16.01.16

Мартич Р.В.

#### ИДЕИ БИОЭТИКИ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ ДИСКУРСЕ

*Рассматривается значение восточнохристианского учения о живом в контексте его оценки современными богословами. Отслеживается тенденция, которая актуализируется в современной православной мысли относительно феномена живого, – это вопрос о соотношении с новейшими биотехнологическими практиками. Подчеркивается, что выходя из-под контроля человека, они становятся непредсказуемыми в результате проявления. Вмешательство в телесность является нарушением человека как целостности, репрезентантами которой были отцы и учителя восточной церкви, для которых жизнь была бесценным Божиим даром.*

Ключевые слова: восточная патристика, жизнь, живое, биоэтика.

Martych R. V.

#### THE BIOETHICAL IDEAS IN MODERN ORTHODOX DISCOURSE

*The concept of easternchristian study about living is considered in the context of its attitude by today's theologians. The tendency which is actualized in present orthodox thought towards phenomenon of living is monitored, – is the question about the relation with the newest biotechnological practices. It is accentuated that coming out of human's control they became unexpected in a resulting demonstration. The interference in corporality is the disordering of human as whole, representatives of which were the reverend fathers and teachers of eastern church, for which life was as an unavailable gift.*

Key words: Eastern patristic, life, living, bioethics.

УДК 2+28+77

О.С. Пасічник, канд. філос. наук

#### РЕЛІГІЙНА СИМВОЛІКА В КІНОФІЛЬМІ "ШОУ ТРУМАНА"

*Розглянуто кінострічку "Шоу Трумана" з релігієзнавчої точки зору. Встановлено наявність релігійної символіки, зокрема, гностичної та християнської. Це, зокрема, імена Трумана ("Справжня людина") і Кристофа (співзвучно мовою оригіналу з Христом), режисер як деміург в гностицизмі, ініціація в душі християнства ("водою та духом"), історія Сільвії в душі біблійного міфа про гріхопадіння.*

Ключові слова: Шоу Трумана, гностицизм, християнство, деміург, ініціація.

Масовий кінематограф в наш час все частіше звертається до релігійної тематики (втім, як і інші види художньої творчості). Як правило, вона присутня у витворах кінематографічного мистецтва в завуальованому, неявному вигляді (за виключенням кінострічок, які прямо присвячені релігійній темі – наприклад, "Страсті Христові" Мела Гібсона, "Син Божий" Кристофера Спенсера, "Іуда" Андрія Богатирьова, "Варрава" Річарда Флейшера, "Острів" Павла Лунгіна, "Ісус" Джона Хеймана, "Остання спокуса Христа" Мартіна Скорцезе, "Ной" Даррена Аронофскі та інших). В той же час, можемо констатувати, що ґрунтовних релігієзнавчих досліджень кінематографічних стрічок майже немає – в цьому контексті можна згадати роботу російського православного місіонера та публіциста, диякона А.Кураєва "Кіно: перезавантаження богослов'ям", де він аналізує такі фільми як "Титанік", "Матриця", "Термінатор" та деякі інші поодинокі публікації. Таким чином, потреба дослідження сучасних творів кінематографу саме з релігієзнавчого ракурсу видається безперечно актуальною. 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.

В даній статті розглядається американська кінодрама режисера Пітера Уїра (PeterWeir) "Шоу Трумана" ("The Truman Show") [7], що вийшла на екрани в 1998 році. Кінострічка мала комерційний успіх, а виконавець головної ролі Джим Керрі (JimCarrey) отримав за неї престижну

нагороду "Золотий Глобус". Попри відсутність в явному вигляді релігійних мотивів, цей фільм, на нашу думку, містить великий пласт глибинної релігійної символіки.

Спочатку коротко про сюжет. Головний герой – Труман Бербанк (Truman Burbank), звичайна людина, що живе звичайним життям. Але він навіть не здогадується, що за кожним його кроком спостерігають численні приховані камери і все його життя передається в пряму ефірі на весь світ. Місто, в якому живе Труман насправді є декораціями, а всі його мешканці – актори. Щоб у головного героя не виникло бажання покинути місце зйомок, режисер проекту вигадав історію загибелі його батька (у воді), і тому Труман панічно боїться води (слід додати, що місто оточене водою). Взагалі у спеціально зроблених для головного героя випусках новин завжди є місце для інформації про те, як небезпечно подорожувати і як класно бути в рідному місті завжди. Звісно, бувають непередбачувані ексцеси, наприклад, Сільвія, яка хотіла розповісти Труману правду, була швидко прибрана з проекту. Втім, це не завадило їй за межами шоу розпочати кампанію на підтримку його звільнення. На тридцятий рік "Шоу Трумана" (а значить – в тридцятий рік життя самого Трумана, адже шоу триває з дня його народження) герой починає замислюватись про своє життя і помічати що навколо відбувається щось дивне (софіт, який падає з неба, перемовини знімальної групи, випадково почуті по радіо, батько в образі волоцюги і т.д.). Він хоче втекти з міста, проте режисер і знімальна група створю-

ють перешкоди (автомобільний затор, відсутність квитків на автобус, літак, навіть карантинна зона). Вночі Труман обманює телекамери та втікає з будинка. При цьому показ шоу призупинено. Нарешті його знаходять в одній з яхт, яка пливе з острова. Режисер змінює погоду, сподіваючись що страх змусить Трумана повернутись додому, однак той непохитний в своєму рішенні дістатись правди. Човен перекидається і герой ледь не тоне. Врешті решт режисер розуміє, що так його не зупинити і повертає гарну погоду. Труман продовжує свій шлях, поки ніс човна втикається в стіну купола, пофарбованого в колір неба. Труман йде сходами до дверей і відкриває їх. Режисер говорить йому, що він був правий у своїх здогадках, це все підлаштоване шоу, але в справжньому світі на нього чекає ті самі лицемірство та брехня. Втім, Труман прощається з усім світом і виходить зі знімального павільйону.

Перше, на що слід звернути увагу при релігієзнавчому дослідженні кінострічки "Шоу Трумана", це – місце, в якому мешкає головний герой. Місто Сіхевен розташоване на острові. Водна символіка в архаїчній свідомості має багато аспектів, але в даному контексті, на нашу думку, слід звернути увагу на наступне. По-перше, вода як первісна матерія. Як зазначає Х.Керлот, в єгипетській ієрогліфічній писемності потрійний символ води означає безмежний океан та первісну матерію [3, с. 115]. В цьому контексті можна згадати і біблійний вірш про створення світу: "А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води" (Бут. 1:2). З іншого боку, вода розуміється як певною мірою природній кордон. Можна згадати в цьому контексті давньогрецьку річку Стікс, що протікає в підземному царстві [4, с. 42]. Отже, вода – це з одного боку, матеріал для створення світу, з іншого – священний кордон. Про інші функції води ми ще згадаємо пізніше.

Події фільма розпочинаються в момент, коли головному герою Труману Бербанку близько 30 років (10909 день шоу, а шоу триває з його народження). Очевидно, творці фільму хочуть провести аналогію з Ісусом Христом, який саме в такому віці (згідно з церковною традицією) починає свою проповідь (нижче ми ще будемо розглядати цю аналогію в інших епізодах). Перша неординарна подія в фільмі, на яку звертає увагу головний герой – це софіт, який падає просто з неба (потім по радію спеціально з цього приводу пояснюють, що це – обладнання, яке випало з літака). Невипадково це був саме освітлювальний пристрій – можна помітити аналогію з "зіркою, що впала", образом, який часто зустрічається в релігійних текстах (наприклад, Одкр. 8:10: "І засурмив третій Ангел, і велика зоря спала з неба, палаючи, як смолоскип. І спала вона на третину річок та на водні джерела"). Аналогія з зіркою посилюється, коли Труман бере освітлювальний прилад в руки і читає напис на ньому: "Sirius". Сіріус, як відомо, найяскравіша зірка в нічному небі.

Саме ім'я головного героя Труман (Truman) в англійській мові співзвучне зі "справжньою людиною" (Trueman). На початку кінострічки в монолозі режисера шоу особливо підкреслюється ця його справжність – попри те, що все інше в цьому проекті штучне.

Інший цікавий образ у фільмі – режисер. Фільм починається саме з його монологу, в якому розповідається про шоу, де Труман – головна зірка. Ім'я режисера – Кристоф (Christof) англійською мовою дуже схоже на Christ – Христос. І це не випадково. Для головного героя, Трумана Бербанка Кристоф і є чимось дуже близьким до Бога. Він управляє погодою, людьми навколо Трумана (адже вони – актори, а Кристоф – режисер), взагалі – всім його життям. Невипадково, коли головний герой, пройшовши випробування наприкінці фільму і вже збираючись покинути шоу вступить в діалог з Кристофом, то на питання Трумана "Хто ти?" той

відповідь: "Я творець" і додасть після невеликої паузи: "одного телешоу, що вселяє надію та радість в серця мільйонів". Режисер (разом зі знімальною командою) знаходиться на штучному Місяці, звідки і відбувається управління численими камерами, які транслюють найменші подробиці життя Трумана всьому світу. Тому Кристоф спостерігає за шоу начебто згори. Але чи можна сприймати режисера як Бога в християнському розумінні? Адаже поряд з тим, що він забезпечує Трумана всім необхідним для життя, він тримає його в стані незнання про справжній світ, який лежить за межами знімального майданчика (та ще й утримує там, граючи на страхах Трумана). За такою своєю характеристикою Кристоф скоріше нагадує Деміурга з гностичних систем, ніж всеблагото Бога християнства. Втім, епізод з Біблії на цю тему тлумачиться по різному християнами та гностиками: "І наказав Господь Бог Адамові, кажучи: Із кожного дерева в Раю ти можеш їсти. Але з дерева знання добра й зла не їж від нього, бо в день їди твоєї від нього ти напевно помреш!" (Бут. 2:16-17). Певною мірою антиподом режисера є Сильвія – дівчина, в яку свого часу закохався Труман, і яку швидко прибрали з шоу. Але, перш ніж покинути світ Трумана, вона встигла сказати йому правду – тобто, що весь цей світ є несправжнім. В цьому контексті можна стверджувати, що вона виконує роль біблійного змія, але при цьому є позитивним персонажем. Серед гностиків позитивним відношенням до змія вирізнялись, наприклад, офіти, як зазначає М.Поснов, "назву свою вони отримали від того, що прославляли змія, надаючи йому перевагу перед самим Христом. Змії – казали вони – поклав початок знанню про добре та зле" [5, с. 285-286]. Якщо подивитись на аргументацію гностиків, то дійсно, змії присутні в Біблії не лише в негативному ключі. Так, в Старому Завіті описаний епізод, коли Бог сам наказує Мойсею зробити зображення змія в якості певної протиотрути: "І сказав Господь до Мойсея: Зроби собі мідного змія, і вистав його на жердині. І станеться, кожен покушений, як погляне на нього, то буде жити. І зробив Мойсей мідяного змія, і виставив його на жердині. І сталося, якщо змії покусав кого, то той дивився на мідяного змія і жив!" (Чс. 21:8-9). З іншого боку, сам Ісус Христос позитивно оцінює змія, звертаючись до своїх учнів: "Оце посилаю Я вас, як овець між вовки. Будьте ж мудрі, як змії, і невинні, як голубки" (Мт. 10:16). Таким чином, можемо констатувати, що в фільмі "Шоу Трумана" наявна скоріше гностична, ніж християнська символіка (хоча це – дуже умовно, оскільки обидві системи мають багато спільного). Завершуючи тему Сильвії, слід сказати, що кохання до неї лишається в серці Трумана Бербанка, і тому він постійно прагне до неї (можна згадати хоча б його намагання поїхати на Фіджі, де, на його думку, мешкає Сильвія). І вона, варто зазначити, перебуваючи поза шоу в реальному світі, бореться за право Трумана знати правду (в фільмі це яскраво демонструє її телефонний дзвінок на прямий ефір телепередачі з Кристофом).

Інший актор шоу, який відіграє значну роль в житті Трумана та проявляє власну волю, відмінну від бажань режисера (принаймні, протягом якогось часу) – це його батько, який "загинув" (звичайно, це було інсценування) коли Труману було 8 років, випавши з човна під час шторму. Саме після цієї події головний герой починає страждати на гідрофобію, яка утримує його на острові. І ось, одного дня, він з'являється перед героєм в образі жебрака. Технічні працівники його швидко прибирають, але Труман болісно на це реагує. Ще З.Фрейд вказував на певну взаємозалежність образів батька та Бога [6, с. 234]. Очевидно, що в даному контексті це спрацьовує в повній мірі. Крім того, епізод "загибелі" батька Трумана має характер першої, невдалої ініціації – адже пере-



родження героя не сталося, натомість, він набув страх води, який заважав йому розвиватись і пізнавати світ (утримуючи його на острові). Цікавим в цьому відношенні є епізод, також пов'язаний з батьком, коли той повертається в шоу. Друг Трумана ніби організовує цю зустріч (бо, звісно, справжнім організатором всього, що відбувається в цьому шоу є режисер, Кристоф) на мості. Символіка моста, як зазначає Р.Генон, переплітається з символом "осьового стовбура", який поєднує світи, в той же час зберігаючи їх розділеність [2, с. 411-412]. Міст нібито пов'язує собою два берега, дві реальності, і саме в цьому місці відновлюється колісь перерваний зв'язок Трумана з батьком (який, як вже зазначалося вище, символізує собою Бога). В фільмі присутній ще один перехід мосту – це коли головний герой за допомогою дружини, заплющивши очі переїжджає через міст. І хоча того разу його спроба втекти з Сіхевена виявилась невдалою, однак вона мала певне значення. Як зазначає Р.Генон, "...перехід мосту, в кінцевому підсумку, є ніщо інше як проходження осі, яка в дійсності одна поєднує різні стани між собою. Берег, від якого він починається, насправді є стан, в якому в даний момент знаходиться істота, що має перетнути його. А той, котрого вона досягає, перейшовши інші стани проявленості, є світ початковий. Один з берегів є область смерті, де все підвладно зміні, а інший – область безсмертя" [2, с. 412]. Певним аналогом мосту може розумітись і пірс на самому початку фільма, коли Труман робить невдалу спробу сісти на паром, щоб перепливти в інше місце. Таким чином, у фільмі з символікою мосту пов'язані три спроби його перетнути: 1) невдала; 2) вдала, але яка привела до повернення до початкової точки; 3) вдала, яка призводить до возз'єднання з вищою реальністю. Саме після третьої, вдалої спроби Труман зважується на втечу з Сіхевена.

У кульмінаційному епізоді, коли Труман тікає з міста водним шляхом на вітрильному човні, режисер перешкоджає йому в цьому за допомогою поганої погоди. Здіймаються вітер та хвилі, головний герой мало не гине у воді, падаючи в неї з човна. Тут можна провести аналогію з обрядом хрещення в християнстві: "Ісус відповів і до нього сказав: Поправді, поправді кажу Я тобі: Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого Царства. Никодим Йому каже: Як може людина родитися, бувши старою? Хіба може вона ввійти до утроби своїй матері знову й родитись? Ісус відповів: Поправді, поправді кажу Я тобі: Коли хто не родиться з води й Духа, той не може ввійти в Царство Боже" (Ів. 3:3-5). Оскільки човен вітрильний, тобто такий, що рухається за допомогою вітра, можна сказати, що аналогія з "водою та духом" тут практично стовідсоткова. Втім, коли Труман витримує це випробування, то навіть всемогутній режисер порадив за нього і припинив природні катаклізми. В багатьох культурах поглинання водою (явне або символічне) є необхідним елементом ініціації, після якого неофіт вважається таким, що пройшов випробування. Наприклад, М.Еліаде наводить групу міфів, в яких: "...навачків зачинають в хижі, що має форму морського чудовиська, вони мають бути проковтнутими та потрапити до живота чудовиська, тобто "померти", бути перетравленими в ньому та отримати нове народження – коли чудовисько їх вивергне, вони народяться вдруге" [8, с. 159].

Колі човен все ж допливає до краю знімального павільйону і втикається бушпритом в його стінку (пофарбовану в колір неба), Труман сходить з човна і по доріжці на краю купола йде до сходів, які, як він помічає, ведуть до дверей (очевидно, для технічного персоналу). При цьому складається враження, що він ходить по воді. Тут очевидно є аналогія з Ісусом Христом, який, згідно з євангельською історією ходив по воді: "А о чет-

вертій сторожі нічний Ісус підійшов до них, ідучи по морю" (Мт. 14:25). Цікавий момент – бушприт яхти оформлений у вигляді голови птаха. Як зазначає Р.Генон, птахи "часто виступають символами янголів" [2, с. 80]. З цього приводу також можна згадати традиційне зображення Святого Духа в християнстві в образі голуба, що ґрунтується на біблійних сюжетах: "І зараз, коли Він виходив із води, то побачив Іван небо розкрите, і Духа, як голуба, що сховався на Ньому" (Мк. 1:10) та "І свідчив Іван, промовляючи: Бачив я Духа, що сховався, як голуб, із неба, та зоставався на Ньому" (Ів. 1:32). Ще символ, який не можна оминати в цьому контексті – це назва яхти, "Santa Maria", тобто "Свята Марія". Саме від Духа Святого, згідно з християнською традицією, народився Ісус Христос: "Народження ж Ісуса Христа сталося так. Коли Його матір Марію заручено з Йосипом, то перш, ніж зійшлися вони, виявилось, що вона має в утробі від Духа Святого" (Мт. 1:18; також Лк. 1:35). Таким чином, можна зробити висновок, що Труман в цьому епізоді уподібнюється Ісусу Христу. Він сходить з яхти, яка називається "Свята Марія" і має бушприт у вигляді птаха і одразу починає "ходити по воді" (принаймні, так здається глядачам), тобто, повторює характеристики Ісуса Христа.

І тут між режисером і Труманом відбувається цікавий діалог. Після перших слів, про які йшлося вище, Труман питає: "тоді хто я"? На це Кристоф відповідає "його (цього шоу – О.П.) зірка!". Герой, що пройшов випробування, вже знає відповідь, але все одно запитує: "все це – несправжнє?". І отримує відповідь: "Ти – справжній...Трумане, повір, в тому світі правди не більше, ніж в світі створеному для тебе. Та сама брехня, те саме лукавство. В моєму світі ти можеш жити без страху. Я знаю тебе навіть краще ніж ти сам". Труман вагається якусь мить, на що режисер каже: "тобі страшно. Ось чому ти зволікаєш". Згадуючи зворушливі миті з шоу, Кристоф впевнений, що Труман не може піти. Він пропонує йому залишитись. На це той відповідає своєю фразою (вже втретє в фільмі): "на випадок, якщо не побачимось – доброго дня, доброго вечора і доброї ночі", вклоняється і йде у справжній світ, де його вже зустрічає Сільвія. Глядачі радіють, і на цьому фільм закінчується. Хоча гіпотетично Труман міг погодитись на пропозицію режисера і залишитись в шоу, але очевидно, що шоу в цьому випадку втратило б найголовніше – щирість і справжність Трумана, який вже був би як всі інші актори. Те ж саме і в релігійній свідомості: пройшовши випробування і отримавши істинне знання, неофіт вже не може повернутись до колишнього життя. Як говориться з цього приводу в Біблії: "і пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить!" (Ів. 8:32).

Отже, підсумуємо. Кінострічка "Шоу Трумана" просякнута релігійною символікою, в основному гностичного і християнського характеру. Можна виділити, насамперед, імена Трумана ("справжня людина") і Кристофа (схоже за написанням англійською мовою на Христа), оточене водою місто. Режисер має риси гностичного деміурга. Історія з Сильвією, яка певною мірою аналогічна з біблійним міфом про гріхопадіння теж є релігійно-символічною. Також слід згадати ініціацію Трумана, яка відбувається згідно євангельської схеми ("від води і духа"). Знаходження режисера Кристофа і знімальної групи на місяці підкреслює його (режисера) ніби божественний статус відносно Трумана, який знаходиться на Землі, в створеному задля шоу місті, де всі окрім нього – актори.

Складно сказати, наскільки наявність релігійної символіки сприяє успішності кінострічок, очевидно, що тут потрібні подальші дослідження в цьому напрямі.

#### Список використаних джерел

1. Біблія, або книги Святого писання Старого й Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново пере-

кладена / Пер. проф. І.Огієнка. – Київ : Українське Біблійне Товариство, 2003. – 1166 с. – ISBN 966-7136-29-9.

2. Генон Р. Символи священної науки. / Р. Генон. – М.: "Беловоде", 2002. – 496 с. – ISBN 5-88901-008-5.

3. Керлот Х. Словарь символов. / Х. Керлот. – М.: "REFL-book", 1994. – 608 с. – ISBN 5-87983-014-4.

4. Кун Н. А. Мифы Древней Греции. / Н. А. Кун – М.: "РИК Русанова", ООО "Издательство Астрель", ООО "Издательство АСТ", 2000. – 528 с. – (Мифы народов мира).

5. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним [Текст] / М. Э. Поснов. – Репр. воспроизведение изд. 1917 г. – Влххelles : Жизнь с богом, 1991. – 825 с.

6. Фрейд З. Тотем и табу. / З. Фрейд; [Пер. с нем. Н.В. Вульфа]. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 256 с. – ISBN – 5-352-01625-0.

7. Шоу Трумана. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kinopoisk.ru/film/4541/>. – Назва з екрана.

8. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. / М. Элиаде. – М.: "Университетская книга", 1999. – 356 с.

Надійшла до редколегії 16.02.16

Пасечник А. С.

### РЕЛИГИОЗНАЯ СИМВОЛИКА В КИНОФИЛЬМЕ "ШОУ ТРУМАНА"

*Проведено дослідження кінофільма "Шоу Трумана" з релігієзнавчої точки зору. Установлено наявність релігіозної символіки, гностическої та християнської. Це, в першу чергу, імена Трумана ("Настоящий человек") и Кристофа (созвучно на языке оригинала с Христом), режиссер как демиург в гностицизме, инициация в духе христианства ("водой и духом"), история Сильвии в духе библейского мифа о грехопадении.*

**Ключевые слова:** Шоу Трумана, гностицизм, христианство, демиург, инициация.

Pasychnik A. S.

### RELIGIOUS SYMBOLISM IN THE TRUMAN SHOW

*The article is about religious symbolism in The Truman Show. Religious (Gnostic and Christian) symbolism established in The Truman Show. They are the names of Truman ("True man") and Christof (Christ); the creator of The Truman Show as the demiurge in Gnosticism; Christian initiation ("be born of water and of the Spirit"); Silvia's story as the bible myth about Fall.*

**Key words:** The Truman Show, Gnosticism, Christianity, demiurge, initiation.

УДК 272+172

С. І. Присухін, канд. філос. наук, доц.

## ПРИНЦИП СПІЛЬНОГО БЛАГА В СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

*Стаття присвячена аналізу сутнісних характеристик принципу спільного блага в системі соціально-етичних цінностей християнської культури, враховуючи нагальну потребу якнайшвидшого подолання "культури смерті" та облаштування чи не єдиної її альтернативи – культури життя (за концепцією культури життя Івана Павла II).*

**Ключові слова:** благо, матеріальні і духовні блага, спільне благо, гідність людської особи, відповідальність і спільне благо, спільне благо і індивідуальне добро, спільне благо і суспільний мир.

Утвердження принципу спільного блага в сфері людського співжиття подається Соціальним Вчительством Католицької Церкви як найважливіша передумова формування і розвитку нової гуманітарно наповненої цивілізації – "цивілізації любові".

В енциклопедії "Redemptor hominis" ("Відкупитель людства", 04.03.1979 р.) Іван Павло II наголошував на тому, що християни повинні відчувати обов'язок щодо спільного блага (спільного добра), який допомагає становленню "сумлінних громадян" у державі, водночас такий же обов'язок несе й держава: "Церква завжди повчала, що першим обов'язком влади є необхідність піклування нею про спільне благо всього народу; звідси походять основні права самої влади" (17) [13]. Загалом принцип спільного блага став пропагуватися Іваном Павлом II як головний спосіб вирішення суперечності між спільним і особистісним призначенням благ.

Провідна роль і значення принципу спільного блага були обґрунтовані свого часу Томою Аквінським (бл. 1225–1274 рр.), який говорив про те, що кожний окремо взятий орган людського тіла працює на тіло загалом і водночас на самого себе, тобто заради блага цілісного тіла. Кожна людина має власну роль і призначення в світі (мету життя), що не виключає взаємодії окремих осіб заради отримання спільного блага. Потреба більшості людей у взаємодопомозі співвідноситься з Божими заповідями блаженства, тому істинне людське співтовариство це не просто механічна сума окремо взятих осіб, які захищають приватні інтереси, а навпаки, воно є результатом волевиявлення Бога, який у такий спосіб утверджує спільне благо (один із виявів блаженного життя), до якого рухається людське співтовариство загалом, а не егоїстично, одноосібно, порізно [2, с. 994].

В іншій богословській інтерпретації, наприклад, у Душпастирській конституції "Gaudium et Spes" ("Радість і

надія", 07.12. 1965 р.) (у підрозділі "Спільне благо"), принцип "спільного блага" визначають, послуговуючись формулюванням Івана ХХІІІ, поданим спочатку в енциклопедії "Mater et Magistra" ("Мати і Вчителька", 15.05.1961 р.), а потім розвинуте в "Pacem in terris" ("Мир на землі", 11.04.1963 р.), як сукупність таких вимог соціального життя, що дозволяють і суспільствам, і окремим його членам досягнути повніше та швидше власної досконалості [3, с. 527]. За словами Івана ХХІІІ, спільне благо (загальне добро) торкається життя всіх людей: "До цього блага за самою його природою кінче причетні всі члени суспільства, хоча і в різний спосіб" [7, с. 17], воно вимагає розсудливості від кожної окремо взятої особи, а особливо від такої, яка має владу [8, с. 447].

Катехизм Католицької Церкви логічно продовжує, що зміст спільного блага (спільного добра) розкривають три взаємопов'язані складові: по-перше, спільне благо передбачає повагу до гідності людської особи – "в ім'я загального добра громадські владні структури зобов'язані поважати невіддільні права людської особи" [8, с. 447]. Це право людини діяти за відповідною нормою власного сумління, скерованою "на захищення приватного життя, й на слухну свободу також у справах релігійних" [3, с. 527]. По-друге, воно налаштує на захист соціального добробуту і здійснення потреби подальшого розвитку суспільства: "розвиток є підсумком усіх суспільних обов'язків. Особливим способом владі належить право розв'язувати в ім'я загального добра суперечки між різними особистими інтересами" [8, с. 448]. Влада має за обов'язок зробити все необхідне для розвитку соціального життя, забезпечити людей "харчуванням, одягом, помешканням, правом на свободний вибір життєвого стану, правом на закладання сім'ї, на виховання, на працю, на добре ім'я, на пошану, на відповідну інформацію, на поступовування за правильни-

ми засадами людського сумління..." [3, с. 527]. По-третє, утверджує загальне добро шляхом встановлення суспільного миру. Інакше кажучи, спільне благо залежить від тривалості і гарантій безпеки з боку справедливого державного устрою. Спільне благо передбачає гарантії безпеки з боку справедливої держави людському співтовариству та його окремим членам чесними засобами, які "становлять основу права для законного, особистого і колективного захисту" [8, с. 448].

Принцип спільного блага утверджується головню у сфері державної політики, яка стає засобом його реалізації: "Держава повинна захищати загальне добро громадянського суспільства, окремих громадян та посередницьких інститутів" [8, с. 448]. Це зумовлено тим, що потреба в інтеграції між людьми в суперечливому процесі суспільного розвитку непинно зростає. Катехизм пропонує положення, згідно з яким "єдність людської родини (в усіх формах спільнот. – Автор), що об'єднує її члени, які користуються тією природною гідністю, становить універсальне загальне добро" [8, с. 448]. Все це вимагає нового змісту в організації спільноти людей, здатної "подбати про різноманітні потреби людей, так у діяльності життя соціального, до якої належить справа прожитку, здоров'я, виховання, праці, як і в деяких конкретних обставинах, які трапляються, наприклад, як потреба підтримати розвиток недорозвинутих народів, зарадити бідуванням розпоросених по цілому світі збігів, підтримати емігрантів та їх сім'ї" [3, с. 609]. Організація нового рівня людського співтовариства стає важливим завданням поряд із стратегічною потребою захищати і розвивати людське життя в межах кризи сучасної цивілізації ("культури смерті").

За Катехизмом Католицької Церкви, спільне благо (спільне добро) потребує його практичного здійснення на рівні дій і вчинків окремо взятої особи. Аргументами до подібного висновку виступають положення Конституції "Gaudium et Spes", які говорять про те, що "соціальний лад і його прогрес повинен постійно служити на благо осіб, бо слід, щоб устрій речей підкорявся правопорядкові осіб, а не навпаки, як на це вказав сам Господь, коли сказав, що субота була встановлена для людини, а не людина заради суботи" [3, с. 527]. Як зазначив Іван XXIII, "природа того ладу, що панує в людській спільноті, є цілковито безтілесною, адже він спирається на істину; здійснюється згідно з настановами справедливості; вимагає одушевлення і вдосконалення через взаємну любов; нарешті, йому слід надавати дедалі людянішої рівноваги, зберігаючи недоторканною свободу" [7, с. 12]. Заради високої мети досягнення спільного блага в людському співжитті "необхідно провести онову умів і широкі суспільні переміни" [3, с. 527].

В питаннях повного досягнення спільного блага Соціальне Вчительство Церкви критично ставиться до тези, згідно з якою тільки економіка є джерелом розвитку суспільного життя. На думку християнських богословів, система матеріальних благ, а також відповідний світогляд не можуть бути підставою виокремлення лише матеріальної діяльності людини як єдиного джерела (центра) соціального розвитку. Свого часу Тома Аквінський також стверджував, що матеріальні блага не мають іншого призначення, окрім як підтримки фізіологічних потреб людини [2, с. 994]. Розумна кількість матеріальних благ є необхідною для нормального життя, але не може бути фетишем для суспільства. Спільне благо є не лише механічна сума окремих особистісних благ, а є духовна скарбниця, що враховує внесок кожної особистості і обертає його на дійсну користь усіх. Тільки принцип спільного блага ставить людину на центральне місце, а розподіл

матеріальних благ підпорядковується надприродній меті, згідно з якою кожна особа має право на гідне життя.

Спільне благо не обмежує (не підмінє) блага окремих осіб або блага окремих соціальних структур, спільне благо не може бути підмінене окремо взятим благом, або його суб'єктивним аналогом. Новітня історія знає чималу кількість прикладів, коли хибне тлумачення спільного блага в соціальному контексті призвело до регресу в економіці, політиці та культурі (негативний досвід тоталітарно репресивних суспільств – німецького фашизму, радянського сталінізму, "культурної революції" в Китаї тощо). Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви підкреслює, що спільне благо "належить кожному, водночас залишаючись "спільним", оскільки неподільне, і досягти, збільшити і зберегти його, зокрема, на майбутнє, можна тільки разом ... Суспільне благо можна розуміти як суспільний і спільнотний вимір морального добра" [9, с. 111].

Соціальне Вчительство Церкви обстоює положення, згідно з яким суспільство на всіх етапах і рівнях його розвитку має слугувати людині, гарантувати її особисту гідність. "Людина не може віднайти повноту в самій собі, абстрагуючись від того, що вона існує з іншими і для інших" [9, с. 112]. Такий підхід вимагає від віруючих не тільки співіснування в істині Христа, а також здійснення потреби людей жити в істинних формах міжлюдської комунікації невід'ємно від системи дій і вчинків (апробованої соціальної практики), які ґрунтуються на цінностях християнської етики. Таким чином, спільне благо (спільне добро), згідно з вимогами Католицької Церкви, є необхідною передумовою як подальшого поступу соціальних форм життя, так і подолання його кризового стану на шляху до омріяної мети християн – розбудови "Цивілізації Любові".

Прикладами спільного блага є здійснення вимог щодо облаштування суспільного миру, справедливого розподілу влади в державі, надійної правової системи, охорони довкілля, забезпечення всіх людей необхідними послугами, до яких, безперечно, належать здійснення прав людини (передусім права на життя) та захист її особистої гідності. До головної переумови здійснення можливості спільного блага Церква відносить створення таких соціальних умов, які дозволяють окремо взятій людині реалізувати свою Богоподібну сутність: "Вимоги спільного блага залежать від соціальних умов певного історичного періоду і тісно пов'язані з повагою до людини, до її цілісного розвитку й основних прав" [9, с. 112].

Церква покладає на віруючих обов'язки керуватися в конкретних соціально-економічних та інших взаємовідносинах принципом спільного блага: "Кожна людина має сприяти, згідно із власними можливостями, досягненню і розвитку спільного блага" [9, с. 112]. Служити спільному благу мають всі вірні, "керуючись не редукціоністськими теоріями, які спрямовані на користь окремих осіб, а логікою щонайбільшої відповідальності, що її людина бере на себе. Спільного блага не легко досягти, тому що воно вимагає здатності до постійних пошуків блага для інших як для самого себе" [9, с. 113]. Понад те, люди (як віруючі, так і не віруючі) мають право користуватися досягненнями відповідальних соціальних взаємовідносин, які є віддзеркаленням зреалізованого принципу спільного блага. В такому контексті цей принцип сприяє справедливому розподілу благ, урахувавши те, що "розподілу створених благ, як відомо кожному, сьогодні заважає найтяжче зло, яке полягає у великій нерівності між зменькою надзвичайно багатих і незліченною кількістю людей позбавлених власності. Тому необхідно, аби розподіл благ відбувався згідно з нормами спільного блага, тобто соціальної справедливості" [9, с. 113].

Відповідальність за здійснення принципу спільного блага в соціальній практиці покладається не лише на окремих осіб – наприклад християн, але на суспільство загалом і конкретний державний устрій. Здійснення цього принципу на загально державному рівні віддзеркалює необхідну і бажану потребу функціонування демократичного устрою держави, цей принцип визначає пошук оптимальних механізмів соціального керування відповідно до потреб конкретної політичної ситуації, адже відомо, що "політична спільнота існує заради отого спільного блага, в якому знаходить своє повне оправдання і ґлузд, і з якого виводить своє первісне і собі властиве право. А спільне благо обнімає суцільність тих соціальних життєвих умовин, в яких люди, сім'ї і товариства можуть повніше і легше здобути свою власну досконалість" [3, с. 594]. Окрема особа, родина чи соціальна група самі по собі не можуть сягнути повноти розвитку, який дозволить жити бажаним і "більш людським життям". Звідси потреба в соціально-політичних інститутах, які мають "забезпечити людей необхідними матеріальними, культурними, моральними і духовними благами. Таким чином, "мета суспільного життя – спільне благо, якого домагаються в конкретних історичних умовах" [9, с. 114].

Формування людських взаємовідносин на основі принципу спільного блага потребує, щоб демократичні уряди окремих країн виконували покладені на них зобов'язання справедливої гармонізації інтересів різних частин населення держави [8, с. 448]. Водночас "необхідно пам'ятати, що в демократичній державі, де рішення звичайно приймається більшістю народних обранців, керівники країни повинні інтерпретувати спільне благо своєї держави, не лише прислухаючись до цієї більшості, але виходячи зі справжнього блага всіх членів спільноти, включаючи тих, хто становить меншість" [9, с. 114]. В енциклопедії "Sollicitudoresocialis" ("Турбота про соціальні справи", 30.12.1987 р.) Іван Павло II наголосив на існуванні сукупності "негативних чинників, які працюють проти справжнього усвідомлення загального спільного блага та потреби підтримати його" [6, с. 48]. Такими чинниками він називав "гріх" і "структури гріха" [6, с. 48]. Для подолання перешкод розвитку людського співтовариства необхідно звертатися за допомогою до морально-етичних за своєю суттю рішень – "щораз більшого усвідомлення взаємозалежності між поодинокими людьми й цілими народами" [6, с. 51]. Іван Павло II підкреслював, якщо розуміти взаємозалежність як моральну категорію, що визначає специфіку взаємних стосунків у людському співтоваристві, то "відповіддю на зрозумілу таким чином взаємозалежність – як моральна і суспільна постава, "чеснота" – є солідарність. ... тверде й непохитне рішення присвятити себе спільному благові... благові всіх та кожного, бо ми всі справді є відповідальними за всіх" [6, с. 52].

В людському співжитті спільне благо це не абстрактна мета, а соціокультурний факт, який є наслідком використання принципу спільного блага як вищої моральної цінності в житті суспільства загалом і окремої особи зокрема. Інакше кажучи, принцип спільного блага набуває практичної значущості тільки у співвідношенні із конкретними мотивами дій і вчинків особи, які є невід'ємними від потреби універсального спільного блага, до якого належить Бог. "Бог – кінцева мета кожного створіння. За жодних обставин не можна позбавляти спільне благо його трансцендентного виміру, який вивисується над історією, водночас реалізуючи її" [9, с. 114]. Прагматизоване чи вульгарно-матеріалістичне тлумачення спільного блага приводить до того, що воно трансформується у пошук звичайного приватно окресленого

добробуту і приводить до втрати трансцендентної мети, тобто найглибшої причини свого існування [9, с. 114].

В енциклопедії "EvangeliumVitae" ("Євангелія життя", 25.03.1995 р.) Іван Павло II обґрунтовував необхідність і можливість здійснення спільного блага задля майбутнього суспільства через узгодження цивільного права з правом моральним, під яким він розумів "підставове й первинне право кожної людини на життя" [5, с. 106]. З огляду на це, закони, які спрямовані проти людського життя (допускають переривання вагітності, евтаназію), "суперечать не лише благу окремої особи, але й також спільному благу" [5, с. 107]. Невизнання права на життя заперечує саму можливість здійснити спільне благо і, як наслідок, заперечує істинність і моральність законів, які мають служити людині [5, с. 107]. В ситуації поглиблення "кризи людського життя" спільне благо, як і спільні зусилля спрямовані на її якнайшвидше подолання, не можуть не стати засадничими орієнтирами духовного розвитку суспільства.

Досліджуючи змістовні характеристики поняття "спільне благо", Папа Венедикт XVI зазначив його нерозривність з поняттями "індивідуального добра" і "християнської любові". Він аргументував тим, що "окрім добра індивідуального є добро, яке пов'язується із соціальним життям осіб: спільне добро" [1, с. 11]. Любити окрему людину означає бажати їй добра і докладати для цього усіх зусиль, тож "бажати спільного добра і докладати зусилля для цього – вимога справедливості і любові" [1, с. 11]. Венедикт XVI підтвердив актуальність висновків II Ватиканського Собору, в яких спільне благо в найширшому значенні визначається як сукупність умов суспільного життя, що дають гарантію окремим громадам самореалізувати себе в сфері соціального буття.

Спільне благо, як говорить вчений богослов Н. Нойхауз, "закорінене у складному сплетінні цінностей, традицій, технічних, економічних, соціальних, культурних, правових і політичних структур, сплетінні, в якому складно розібратися, але яке у своїй сукупності створює передумови персонального розвитку й тим самим індивідуального добробуту" [10, с. 102]. Мова йде не тільки про проблеми держави і державного устрою, але й про всі форми існування людського співтовариства. "Таким чином існує спільне благо сім'ї, університету, підприємства, міста, а рівно й спільне благо держави або співдружності держав" [10, с. 102]. У такому значенні вирішується проблема часткового збігу змісту поняття спільного блага та суспільного миру.

Проблемі зв'язку спільного блага і суспільного миру присвячується підрозділ "Загальне благо і суспільний мир" в енциклопедії Папи Франциска "EvangeliiGaudium" ("Радість Євангелія", 24.11.2013 р.). Франциск аналізує змістовні характеристики поняття загального/спільного блага і вирішення проблеми суспільного миру через сформульовані ним субординовані принципи: "час важливіший за простір", "єдність важливіша за конфлікт", "дійсність важливіша за ідею", "цілісність важливіша за частину"<sup>1</sup>, що "впливають з головних постулатів соціальної доктрини Церкви, які становлять перші основні орієнтири для тлумачення та оцінки соціальних явищ" [11, с. 167].

Можна висновувати, що Магістеріум Католицької Церкви розуміє принцип спільного блага як чинник суспільного прогресу, а його здійснення подає як одну з передумов подолання "культури смерті" в сучасному світі. Іван Павло II також констатував, що позаяк найвищим, єдиним та істинним благом є Бог [4, с. 96], то це

<sup>1</sup> Докладніше про зміст принципів, які "можуть скеровувати розвиток суспільного співжиття і будівництва народу, в якому відмінності гармонійно поєднані в межах одного спільного устремління" див.: [11, с. 166–176].

означає, що своєї довершеної форми принцип спільного блага (добра) може набути лише в поєднанні соціальної практики з системою фундаментальних цінностей християнського віровчення. Тільки так може бути зреалізованим прагнення всіх людей до спільного добра, справедливості і щастя: "Прагну Тебе, Справедливосте й Невинносте, гарна велична Твоім сьйвом і незглибіване життя. Хто входить у Тебе, "входить у радощі Господа свого", і не боїтиметься, а почуватиметься якнайкраще в Найвищому Добрі" [12, с. 31].

#### Список використаних джерел

1. Венедикт XVI. ЛЮБОВ У ПРАВДІ [Текст] / Переклад з італ. Ореста Дверницького, ЧСВВ – Жовква: Місіонер, 2010. – 127 с.
2. Горелов А. Общее благо [Текст] // Католическая энциклопедия. Т. III. М–П. – М.: Научная книга, Изд-во Францисканцев, 2007. – С. 993–996.
3. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі "Радість і надія – Gaudium et spes" [Текст] // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, Монастир Монахів Студійського Уставу: Видавничий відділ "Свічадо", 1996. – С. 499–619.
4. Йоан Павло II. Енцикліка Veritatis Splendor Верховного Архієрея Папи Йоана Павла II до всіх єпископів Католицької Церкви про деякі фундаментальні питання морального вчення Церкви [Текст] – К.: Кайрос, 2013. – 140 с.
5. Йоан Павло II. Енцикліка Євангелія життя / Енцикліка Evangelium Vitae Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дяконів,

ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя [Текст] / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. – Liberia Editrice Vaticana, 1995 – 159 с.

6. Іван Павло II. Енцикліка "Sollicitudo rei socialis – Турбота про соціальні справи" Вселенського Архієрея Івана Павла II [Текст] – Львів: Свічадо, 2011. – 71 с.

7. Іван XXIII. Мир на землі. Енцикліка Папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі [Текст] – Львів: Свічадо, 2008. – 53 с.

8. Катехизм Католицької Церкви [Текст] – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. – 772 с.

9. Компендіум соціальної доктрини Церкви [Текст] – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.

10. Нойхауз Н. Цінності християнської демократії [Текст] / Пер. с нем. – М.: Республика, 2005. – 192 с.

11. Папа Франциск. Апостольське повчання "Радість Євангелія" [Текст] / Переклад з італійської: Оксана Бодак за редакцією о. Тараса Барщевського. – Львів: Свічадо, 2014. – 220 с.

12. Святий Августин. Сповідь [Текст] / Пер. з латин. Ю. Мушака; Післям. С. Здіорука. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2008. – 319 с.

13. John Paul II. Supreme Pontiff Encyclical Letter Redemptor Hominis to his Venerable Brothers in the Episcopate, the Priests, the Religious Families, the Sons and Daughters of the Church and to all men and women of good will at the beginning of His Papal Ministry [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html), вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

Надійшла до редколегії 18.01.16

Присухин С. И.

#### ПРИНЦИП ОБЩЕГО БЛАГА В СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

*Статья посвящена анализу существенных характеристик принципа общего блага в системе социально-этических ценностей христианской культуры, учитывая насущную необходимость скорейшего преодоления "культуры смерти" и обустройство едва ли не единственной ее альтернативы – культуры жизни (концепция культуры жизни Иоанна Павла II).*

**Ключевые слова:** благо, материальные и духовные блага, общее благо, достоинство личности, ответственность и общее благо, общее благо и индивидуальное добро, общее благо и социальный мир.

Prusukhin S.I.

#### THE PRINCIPLE OF THE COMMON GOOD IN THE SOCIAL TEACHING OF THE CATHOLIC CHURCH

*This article analyzes the essential characteristics of the principle of the common good in the system of the socio-ethical values of Christian culture, considering the urgent need to overcoming the "culture of death" and the arrangement is hardly the only alternative to the culture of life (the concept of the culture of life John Paul II).*

**Keywords:** good, the material and spiritual good, the common good, the dignity of the human person, responsibility and the common good, the common good and individual good, common good and social peace.

УДК 1 (091): 294.3

А.Ю. Стрелкова, канд. філос. наук

#### ПРОБЛЕМИ БУДДІЙСЬКОЇ ОНТОЛОГІЇ: ПОРОЖНЕЧА І НЕПОДВІЙНІСТЬ<sup>1</sup>

*У статті порушено базові філософські проблеми буддійської онтології, відмітною рисою якої є наявність у ній крім буття і небуття ще однієї, більш фундаментальної онтологічної категорії – порожнеча, яка не співпадає ані з буттям, ані з небуттям. На базі аналізу першоджерел показано, що порожнеча, будучи свого роду абсолютною в буддизмі, існує не як вічна і незмінна реальність, а як динамічна неподвійність феноменального та нефеноменального виміру буття.*

**Ключові слова:** Буддизм, онтологія, неподвійність, адвайта, порожнеча, шуньята.

В основі буддизму, як світової релігії з понад двохтисячолітньою історією, лежить система світобачення, побудована не так на доктринальних настановах священних текстів, як на філософських принципах, закладених засновником буддизму Буддою Шак'ямуні і розвинутих пізнішою буддійською традицією. Тож лише вивчення цих засад під кутом філософського аналізу може дати нам адекватне знання про буддизм як релігію, яке не буде формальним описом сучасних або історичних реалій буддизму, а розкриє внутрішні механізми його формування і функціонування.

Філософія порожнечі, хоч і представлена, залежно від історичного періоду та школи, під різними кутами зору, є наріжною для всіх без виключення шкіл буддизму: від його витоків до сьогодення. У цій статті ми звернемося до онтологічного аспекту порожнечі, маючи на меті на базі аналізу першоджерел показати, в який спосіб, згідно з буддійськими текстами, може існувати порожнеча, котра є чимось принципово іншим, ніж річ, й, відповідно, не може існувати так, як існують звичайні речі.

В Україні філософська проблематика буддизму на сьогодні ще не стала предметом системного наукового дослідження<sup>2</sup>. Звернення до неї поодинокі. Філософських питань буддизму та даосизму, і, зокрема, проблематики порожнечі торкалася у своїх дослідженнях з китай-

<sup>1</sup> Стаття є доопрацьованим текстом доповіді, виголошеної на круглому столі "Буддизм в Україні та на Заході" (7–8 жовтня 2015 р.), організатори: Релігійний центр всеукраїнського об'єднання буддистів лінії Карма Каг'ю, ГО "Українська асоціація релігієзнавців", Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та Кафедра релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

<sup>2</sup> Під час роботи над текстом статті автором було видано першу в Україні монографію, присвячену філософській проблематиці буддизму [7]. Тут же ми маємо на меті висвітлити один з аспектів, який залишився ненаголошеним у цьому дослідженні.

ської літератури Я. В. Шекера [10; 11]. І. С. Родічева, яка також досліджувала поняття порожнечі у зв'язку з даоською традицією, зробила спробу порівняння буддійського та даоського розуміння "пустоти", обмеживши водночас буддійське вчення про порожнечу традицією мад'ямаки [5].

Не маючи на меті подати тут повний розгляд центрального для всього буддизму поняття "порожнечі" 空 (кит. кун, санскр. *śūnyatā* або також *ākāśa*)<sup>1</sup>, відзначимо одразу, що буддійську порожнечу у жодному разі неможна ототожнювати з абстрактним ніщо, а побудована на її принципах філософія не має нічого спільного з нігілізмом.

У перших проповідях Будди під "порожнечю" малася на увазі насамперед *відсутність* або *ілюзорність* нашого "я", вічної душі (санскр. *ātman*), а також постійної, самостійної і абсолютно незалежної сутності в речах феноменального світу, у якому все є непостійним, взаємозалежним і завжди зумовленим чимось іншим, зовнішнім по відношенню до себе, а отже, приреченим на страждання. Будда ж, як засновник релігії, проповідував про можливість спасіння з цього палаючого у пекучому вогні страждання світу.

В експліцитній формі ідеї порожнечі представлено у "вченні про порожнечу" (*шунья-вада*) Наґарджуни (II ст. н.е.), засновника мад'ямаки (першої філософської школи магаїни), яке постає на фундаментальному для буддизму Великої Колісниці вченні сутр праджняпараміти (починаючи приблизно з I ст. до н. е.). Саме в сутрах праджняпараміти набуває значення ще один буддійський термін, без якого неможливо уявити собі подальший розвиток буддизму – "неподвійність" (санскр. *advaita*, кит. *буер*不二, або також *уер*無二). Щоправда, як зазначає К.Ю. Солонін, "неподвійність" є одним з ключових понять не лише буддійської, а й східної думки в цілому, однак буддійське уявлення про неподвійність має свою специфіку, яка полягає у тому, що буддисти "докладали поняття неподвійності до всіх опозиційних відношень у широкому смислі, підкреслювали саме їх існування, їх значущість на рівні мирської, буденної істини (самвритті сат'я), і водночас їх несуперечність, їх рівне співвіднесення з цілим, тотожність при умовному розмежуванні" [4, с. 267].

Наґарджуна доводив нереальність обох сторін усіх дуальних опозицій, виходячи з того, що буття і небуття, сансари і нирвани, причина і наслідок – й уся решта подібних пар виникають лише у зв'язку одна з одною, зумовлені одна одною, а отже, не мають власного незалежного "існування" або "сутності" (*svabhāva*), і з точки зору вищої істини (*paramārtha-satya*) є лише "мильними бульбашками" або порожнечю (*śūnyatā*)<sup>2</sup>.

Утім, нам би хотілось звернути увагу на ще одну важливу особливість ідеї неподвійності в буддійській філософії. Її корені сягають глибше "негативної діалектики" Наґарджуни, і вона слугує не лише для зняття будь-яких опозиційних відношень, а й має більш глибоке, позитивне наповнення з точки зору буддійської онтології.

<sup>1</sup> Докладніше див.: [7].

<sup>2</sup> Значний вплив на розвиток уявлення про неподвійність, безумовно, справило вчення Наґарджуни про дві істини (санскр. *satya-dvaya*, кит. *ер ді*二諦), яке полягало в тому, що слова та поняття з точки зору істинної реальності, тобто вищої істини (*paramārtha-satya*), є порожніми, ілюзорними конструктами, однак на рівні мирської істини (*saṃvṛti-satya*) вони слугують для того, аби підвести нас до осягнення вищої. При цьому сам Наґарджуна визнавав, що без мирської вищої істини реалізувати неможливо. Тут однак, позаяк ми розглядаємо онтологічний бік неподвійності, ми не зупинятимемося докладніше на її гносеологічних аспектах (проблема розрізнення, інтуїтивна трансцендентна мудрість-*праджняпараміта*, філософія мови тощо).

Буддійська онтологія має істотну відмінність порівняно з західною, яка полягає у тому, що в ній наряду з буттям 有 (кит. ю, санскр. *bhāva*) і небуттям 無 (кит. у, санскр. *abhāva*) присутня ще одна категорія, відмінна як від буття, так від небуття, а саме, *порожнеча* 空 (кит. кун, санскр. *śūnyatā* або також *ākāśa*). Як сказано в одній з наріжних для буддизму магаїни сутр праджняпараміти (букв. "мудрості, що переправляє на той берег [– з берега сансари на берег нирвани]): "空之自性非有非無 [2] (власна природа порожнечі (空) – це і не буття (有), і не небуття (無))"<sup>3</sup>.

Ми вже відзначили, що для Наґарджуни усі дуальні опозиції є нерелевантними *a priori* за самим способом утворення понять (зрештою ж, пізнання як таке вимагає розрізнення, а будь-яке розрізнення є подвоєнням, в результаті якого ми отримуємо знання про реальність, але так і не отримуємо саму реальність). Однак, згідно з сутрами праджняпараміти, усе, що є виявленим, як таке вже не може бути істинною реальністю. Насамперед це стосується мовленнєвої та, ширше, дискурсивної діяльності суб'єкта (цей аспект найяскравіше представлений у школі дзен, яка взагалі відмовлялася від "опертя на писемні знаки" й наголошувала на необхідності "вдивлятися безпосередньо у власну природу"). Але це ж стосується і буття як такого: усе, що є виявленим, є несправжнім через його обмеженість і зумовленість. Таким чином, виявлене буття не є справжнім буттям, його ж проста відсутність, небуття як звичайне існування чогось, тим більше не може претендувати на статус істинної реальності. Тож "істинне буття" слід шукати поза межами буття і небуття – у царині "порожнечі".

Яким же є зв'язок між порожнечю та неподвійністю з точки зору онтології? ітоки ідеї неподвійності ми знаходимо в буддійському уявленні про сансару та нирвану. Вже у ранніх школах буддизму виникла проблема з'ясування співвідношення істинної реальності (нірвани) та ілюзорного світу нашого звичайного буття (сансари). Деякі школи наполягали, що це дві окремі реальності (вайбашика), деякі ж, навпаки, стверджували, що нирвана – це лише припинення, буквально "згасання", "ущухання" хвилювання океану сансари (саутрантіка). У першому випадку відбувалося логічно невиправдане подвоєння реальності, у другому ж нирвана фактично втрачала онтологічні корені і залишалось незрозумілим, яким терміном у такому разі позначати реальність після остаточного заспокоєння кармічних хвиль.

Оскільки буддизм не міг відмовитися ані від поняття сансари, ані від поняття нирвани, буддійські мислителі продовжували наполегливо шукати відповідь на це запитання. Зрештою, відповідь на нього знаходить один з найвидатніших буддійських мислителів – Наґарджуна, з ім'ям котрого пов'язують славетну тезу про те, що "нірвана – це і є сансара, а сансара – це і є нирвана". У його головному трактаті "Корінних строфах про серединність" (санскр. *Mūlamadhyamaka-kārikā*, кит. Чжун лунь 中論) читаємо:

"涅槃與世間無有少分別

世間與涅槃亦無少分別 ...

涅槃之實際及與世間際

如是二際者無毫釐差別 [3]

Між нирваною та сансарою немає ані найменшої відмінності.

Між сансарою та нирваною теж немає ані найменшої відмінності. ....

Справжня царина (реальність) нирвани і царина сансари:

ці дві царини ані на волосинку не відрізняються".

<sup>3</sup> Цитати наведено в перекладі авторки з мови оригіналу за зазначеним першоджерелом.

У китайському тексті "Корінних строф" коментар до першої строфи конкретизує, що саме мається на увазі: "五陰相續往來因緣故。說名世間。 ...

以一切法不生不滅故。世間與涅槃無有分別。涅槃與世間亦無分別。 [3] Через потік п'яти скандг, які йдуть та приходять, зумовлені причинами, [її] називають сансарою. ... Оскільки усі дгарми не народжуються і не гинуть, між сансарою і нірваною немає розрізнення".

Між нірваною та сансарою немає ані найменшої відмінності, бо світ сансари насправді є ілюзорним (порожнім), це лише тінь реальності, а не сама реальність – такими є всі речі (дгарми) феноменального світу. Але якщо всі вони є лише ілюзією, то насправді нічому народжуватися та гинути, а вічний світ, де ніщо не змінюється, а отже, ніколи не знає страждання, це і є світ нірвани. Таким чином, у сансарі насправді не відбувається ніяких змін, іншими словами немає страждання, а це власне і є головною ознакою нірвани.

Якщо у попередній цитаті розрізнення між сансарою і нірваною знімається за допомогою суто логічного міркування, то у наступному уривку з цього ж трактату ця ідея дещо трансформується, набуваючи онтологічного забарвлення:

"不離於生死而別有涅槃

實相義如是云何有分別

諸法實相第一義中。不說離生死別有涅槃。如經說。涅槃即生死。生死即涅槃。如是諸法實相中。云何言是生死是涅槃 [3]

Нірвана існує невіддільно від сансари.

Якщо справді так, то як їх розрізнити!

[Коментар Пінґали (?):] [Коли йдеться] про справжню реальність (實相) всіх дгарм у вищому розумінні, не стверджують, що нірвана існує окремо від сансари. Як сказано в сутрі: "Нірвана – це і є сансара. Сансара – це і є нірвана". Тож говорячи про справжню реальність усіх дгарм, як можна стверджувати, що це сансара, а це нірвана?!"

Є одна реальність – це і сансара, і нірвана. Але з точки зору вищої істини – реальність все одно лише одна єдина. Тож і сансара, і нірвана рівною мірою лише одиниці опису цієї реальності, не більше і не менше. Як певні самостійні реальності вони не мають права на існування і є ілюзією (порожнечю). Тобто тут ідеться не про абсолют, іманентний феноменам: просто сансара і нірвана відрізняються лише умовляно – реальність же цієї різниці не відчуває. Її неподвійність, таким чином, не є наслідком злиття, з'єднання (абсолюту і речей), а є наслідком її одвічної природної цілісності, нерозділеності.

Саме ця ідея є стрижневою для сутр праджняпараміти, які за легендою виніс за підводного палацу зміїв-нагів виніс сам Наґарджуна (хоча, як було зазначено вище, насправді література праджняпараміти формується значно раніше).

Класичним прикладом принципу неподвійності є славетна формула з найвідомішої праджняпарамітської сутри – "Сутри серця" 心經 (кит. Сінь цзін, санскр. Hrdaya-sūtra): "色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。 [1] Форма (色) не відрізняється від порожнечі (空), порожнеча не відрізняється від форми. Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма"<sup>1</sup>.

"Форма" – це традиційний, але неточний переклад санскритського терміну *gūra*, що його різні перекладачі

передають по-різному, і, зокрема, навіть як "матерія". Утім, більш точним був би переклад "чуттєве" або "чуттєві форми", адже йдеться про одну з п'яти скандг (санскр. *pañcaskandha*, кит. у-юнь 五蘊), буквально "п'яти куп" дгарм або елементів психо-фізичного досвіду: *gūra* (кит. се 色) – чуттєве (або традиційний варіант – форма), *vedanā* (кит. шоу 受) – відчуття, *saṃjñā* (кит. сянь 想) – розрізнення або уявлення, *saṃskāra* (кит. сін 行) – вольові акти або кармічні рушії, *vijñāna* (кит. шу 識) – свідомість. П'ять скандг охоплюють мисленнєву діяльність в усіх її формах, від чуттєвого сприйняття до чистого мислення. Усе, що належить до нашого чуттєвого досвіду (результат зорового, слухового сприйняття, дотику тощо) – це і буде клас *gūra*. Фактично, цим охоплений весь наш досвід речей зовнішнього (щодо свідомості) світу, відтак "форму" можна розуміти і як загальне позначення для "речей [виявленого світу]", що власне, як ми побачимо нижче, і здійснили філософи школи хуаянь, які вживатимуть замість ієрогліфа 色, який є точним перекладом санскритського *gūra*, китайський термін 事 – "річ".

Згідно з класичним мадґ'ямаківським тлумаченням, чуттєві форми (або речі) є порожнечю у тому розумінні, що всі вони не мають власної постійної незмінної природи (*svabhāva*) і є зумовленими, нереальними, порожніми (*śūnya*).

Але вже китайський мадґ'ямик Сен-чжао 僧肇 (374/384–414) додає до цього тлумачення ще один семантичний шар. Буття і небуття, виявлене і невиявлене є насправді одним цілим: "夫以相為無相者。即相而無相也。故經云色即是空非色滅空。譬如水流風擊成泡。即泡是水非泡滅水。夫以無相為相者。即無相而相也。 [6] Якщо виявлене (相) стає невиявленим (無相), то виявлене і є невиявленим. Тому в сутрі сказано, що "форма – це і є порожнеча", а не що порожнеча – це [результат] зникнення форми. Це подібно до того, як на воді від подмуху вітру утворюється піна: піна – це і є вода, а не вода – [результат] зникнення піни. Якщо невиявлене стає виявленим, то невиявлене і є виявленим". Це означає, що форма і порожнеча є двома неусувними атрибутами буття, в реальності їх неможливо розірвати, відділити, відокремити – їх істинна реальність є неподвійною.

Ще глибше онтологічний аспект неподвійності "форм" і "порожнечі" розвивають мислителі школи хуаянь. Їхні роздуми з цього приводу також пов'язані з ідеями "Сутри серця", хоча хуаяньці у значенні порожнечі активно користуються також терміном "принцип-лі" з авхтонної китайської філософії. Так славетна теза "форма – це і є порожнеча" (色即是空) переходить у хуаяньську формулу "принцип та речі не перешкоджають одне одному" (理事無礙). Тільки тепер на місці "порожнечі" (空) стоїть "принцип" (理), а на місці "форми" (色) – "річ" (事). Однак у школі хуаянь є ще один, парний щодо попереднього, вислів: "речі не перешкоджають одна одній" (事事無礙) – його вважають новим, оригінальним внеском цієї школи в буддійську філософію.

Погляньмо ж більш уважно на цю ключову хуаяньську тезу. Речей існує незліченна кількість, натомість абсолют – лише один. Не може існувати два абсолютів, бо тоді б вони обмежували одне одного і вже не були б абсолютами. З іншого боку, від абсолютів неможливо відділити якусь його частину, адже тоді він буде позбавлений усієї повноти своїх властивостей і знову ж таки вже не буде абсолютом. Тому Ду-шунь 杜順 (557–640), перший патріарх школи хуаянь, стверджує: "一事中理皆全遍不全即是可分 [9] У кожній з речей вміщується принцип, [причому в кожній з] усіх він присутній весь повністю. Якби [він був присутній] не повністю, то був би подільним".

<sup>1</sup> На санскриті це місце звучить так: "gūraṃ śūnyatā, śūnyataiva gūraṃ | gūraṇna pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag gūraṃ | yadgūraṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tadgūraṃ [12] Рула – це порожнеча, порожнеча ж – рула. Від рули не [існує] окремо порожнеча, без порожнечі не [існує] окремо рула. Що рула – те порожнеча, що порожнеча – те рула". Ідея невіддільності, нерозділеності прочитується у санскритському варіанті більш чітко, ніж в китайському.

Коментуючи слова Ду-шуня, Цзун-мі 宗密 (780–841), п'ятий патріарх школи хуаянь, підсумовує: "是故一一織塵皆攝無邊真理無不圓足 [9] Тому кожна-кожна найдрібніша порошок вміщує безмежний істинний принцип, який не може не бути присутнім у досконалії повноті".

Тож "принцип" завжди представлений в речі в усій своїй повноті і ніяк інакше. Ду-шунь порівнює принцип-лі та речі-ши з морем та хвилями. А Цзун-мі у своєму коментарі, відповідаючи на запитання щодо того, якщо "принцип" весь повністю знаходиться в одній речі, то назовні в інших речах його не має бути, – порівнює співвідношення "принципу" та речей зі зв'язком між батьком та його синами: "如一對父子。一一全爲其父也 [9] Це подібне до того, як батько для десяткох синів і для кожного з них вповні є їхнім батьком".

Таким чином, те, що принцип знаходиться в одній речі, не заважає йому перебувати водночас і в інших речах ("і в середині, і назовні" 在內即在外 [9]). Батько водночас є батьком і для одного сина, і для кожного з синів. Синів може бути багато і вони не перешкоджатимуть один одному. Подібно до цього і речі не перешкоджають одна іншій.

З іншого боку, така взаємна присутність виявляється можливою завдяки власне способу існування реальності, який в хуаянь сформульовано у словах "не співпадати і водночас не відрізнятись" (非一即非異 [9] або ж 非一非異 [8]). Якщо "Сутра серця" стверджує, що форма – "це і є" (即是) порожнеча, а порожнеча – це і є форма, форма "не відрізняється від" (不異) порожнечі, і порожнеча не відрізняється від форми, то школа хуаянь іде ще далі, адже вона наголошує не лише "співпадіння" (即是 = 不異) форми та порожнечі (у термінах хуаянь – речей та принципу), а й водночас їхнє неспівпадіння: речі та принцип "не одне й те саме і водночас не відрізняються": "一事法與理非異故全匝於理性二事法與理非一故不壞於一塵 ... 三以非一即非異故一小塵匝於無邊真性 [8]". Перше: річ та принцип не відрізняються, тому вона повністю охоплює принцип. Друге: речі та принцип не співпадають, тому в одній порошокці [принцип] не зруйовується. ... Третє: завдяки тому, що вони водночас і не співпадають, і не відрізняються, одна маленька порошокка охоплює безмежну істинну природу (принцип)".

Якби принцип був чимось іншим, ніж сама річ, вона не була б спроможна вмістити його. Якби принцип наляжав речі, то загинув би разом з річчю. Насправді ж, за хуаянь, якщо розглядати світ з точки зору істинної реальності, то в ньому реалізовано єдність цих двох суперечливих положень.

Іншими словами, перед нами принцип неподвійності, який впливає з ідеї порожнечі як субстанції істинної реальності, сформульований хуаяньцями у словах "не співпадати і водночас не відрізнятись" (非一即非異).

Кожна річ у такому всесвіті є повноцінною, живою і відчуває інші речі. Базою ж для цього є порожнеча і принцип неподвійності, який впливає з неї. Тобто порожнеча, будучи субстанцією реальності, є основою цілісності світу.

Якщо ми проаналізуємо лексичний ряд, утворений термінами, синонімічними з терміном "неподвійність" (不二 або 無二) і наведеними у використаних нами у тексті цитатах, то побачимо, що його усталеними синонімами є вислови, що вказують на існування протилежностей як одного цілого: "існувати невіддільно" (不離), "не відрізнятись" (不異), "[бути одним цілим,] не перешкоджаючи [одне одному]" (無礙).

Отже, у її онтологічному аспекті, порожнеча є нічим іншим як "іншим боком" речей. Або іншими словами речі – це і є розгортання порожнечі, а порожнеча є вну-

трішньою природою речей, завдяки якій речі можуть народжуватися, змінюватися і гинути.

Відповідаючи на запитання, поставлене ще у школах раннього буддизму, щодо співвідношення сансари і нирвани, завдяки більш глибокому осмисленню загальнобуддійської філософії порожнечі, можна сказати, що сансара і нирвана є двома нерозривними сторонами теперішнього моменту реальності<sup>1</sup>. Між сансарою і нирваною немає онтологічного протистояння: це не дві окремі реальності, які протистоять одна одній, а лише той чи інший бік реальності як такої. Намагатися розірвати їх – це все одно, що намагатися відділити два боки одного аркуша паперу.

У свою чергу, неподвійність виявляється не запереченням подвійності, як могло б видатися на перший погляд, а якраз, навпаки, є тим специфічним механізмом, який утримує дві протилежності як одну цілісну реальність. Неподвійність, з одного боку, забезпечує можливість функціонування невиявленого буття (нірвани), не перетворюючи його на звичайне "ніщо" (як сказано у "Сутрі серця": "порожнеча – це і є форма"), а, з іншого боку, робить звичайні феноменальні речі (сансара), попри їхню минулість та зумовленість та зумовленню складовою істинної реальності (згідно з "Сутрою серця": "форма – це і є порожнеча").

Таким чином, порожнеча є внутрішньою реальністю, субстанцією (буквально "тілом" 體, кит. *ті*) щого, яка лежить "нижче", ніж виявлене буття або небуття. У такому розумінні дослідники (Т.Р.В. Мурті, Д.Т. Судзукі та ін.) вважають за доречне називати порожнечу абсолютном. Утім, як зрозуміло з наведеного аналізу, буддійський абсолют (порожнеча) має свою відмітну особливість – неподвійність. Неподвійність же є можливою лише у рухливому світі, сповненому змін, який не зупиняється ні на мить. А це також означає, що минулість речей є не вадою буття, а є способом існування абсолюта, якому насправді притаманний не вічний спокій, а вічний рух.

#### Список використаних джерел

1. Боже боломіді сін цзін 般若波羅蜜多心經 (яп. Ханья-харамітта-сін'бд, санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Сюань-цзан 玄奘 // ТСД. – Т. 8. – № 251. – С. 848.
2. Да боже боломіді сін цзін 大般若波羅蜜多經 (яп. Дайханья-харамітта-к'б, санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra) // ТСД. – № 220. – Т. 7. – С. 1–1110.
3. *Нагарджуна* 龍樹菩薩. Чжун луньчун (санскр. Mūlamadhyamaka-kārikā) // ТСД. – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39.
4. Релігії Китаю. Хрестоматія. – СПб.: Евразія, 2001. – 512 с.
5. *Родічева І. С.* Поняття "пустота" у давньосхідній філософії як предмет компаративістського аналізу: шуньявада і даосизм: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Харк. нац. ун-т. ім. В.Н. Каразіна. – Х., 2012. – 10 с.
6. *Сен-чжао* 僧肇. Баоцзан лунь 寶藏論 // ТСД. – Т. 45. – № 1857. – С. 143–150.
7. *Стрелкова А.Ю.* Буддизм: філософія порожнечі: [монографія]. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2015. – 408 с.
8. *Фа-цзан* 法藏. Хуаянь цзін тань сюань цзі 華嚴經探玄記 // ТСД. – Т. 35. – № 1733. – С. 107–492.
9. *Цзун-мі* 宗密. Чжу хуаянь фацзе гуаньмень 註華嚴法界觀門 // ТСД. – Т. 45. – № 1884. – С. 683–692.
10. *Шекера Я. В.* Концепт порожнечі в китайській культурі: походження та репрезентація в поезії доби Сун (X–XIII ст.) // Proceedings of The Second International Scientific Conference "China, Korea, Japan: Methodology and Practice of Culture Interpretation" (October 13–15, 2011). – Kyiv-Seoul, 2011. – P. 230–239.
11. *Шекера Я. В.* Чаньские биномы "движение – покойствие" и "пустота – наполненность" в пейзажной лирике Ван Вэя (700–761) // Проблемы литератур Дальнего Востока: Сб. матер. 2-й междунар. науч. конфер. СПб., 27 июня – 1 июля 2006 г. – В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2006. – С. 129–140.
12. Prajñāpāramitāhṛdayasūtram // Digital Sanskrit Buddhist Canon (University of the West) // [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.dsbcproject.org.

Надійшла до редколегії 27.01.16

<sup>1</sup> Згідно з буддійським вченням про моментальність (*kṣaṇika-vāda*), існує лише теперішній момент. Це означає, що все, що існує реально, має існувати тут і зараз. А отже, і нирвану не може бути відкладено у часі, адже тоді її просто не було б.



Стрелкова А.Ю.

**ПРОБЛЕМЫ БУДДИЙСКОЙ ОНТОЛОГИИ: ПУСТОТА И НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ**

*В статье затронуты базовые философские проблемы буддийской онтологии, отличительной особенностью которой является наличие в ней кроме бытия и небытия еще одной, более фундаментальной онтологической категории – пустоты, которая не совпадает ни с бытием, ни с небытием. На базе анализа первоисточников показано, что пустота, будучи своего рода абсолютом в буддизме, существует не как вечная и неизменная реальность, а как динамическая недвойственность феноменального и нефеноменального измерения бытия.*

**Ключевые слова:** Буддизм, онтология, недвойственность, адвайта, пустота, шуньята.

Strelkova A.Yu.

**PROBLEMS OF BUDDHIST ONTOLOGY: EMPTINESS AND NON-DUALITY**

*This article deals with the basic philosophical problems of Buddhist ontology, the specifics of which consists in presence in it, besides the being and nonbeing, of the third more fundamental ontological category – emptiness, which is not identical with being nor with nonbeing. The analysis of the original sources demonstrates that the emptiness, being a kind of absolute in Buddhism, exists not as eternal and immutable reality, but as a dynamical non-duality of phenomenal and non-phenomenal dimensions of being.*

**Key words:** Buddhism, ontology, non-duality, advaita, emptiness, void, sunyata.

УДК 211.5:298.9

Р. Х. Халіков, канд. філос. наук

**КОНТРСЕКУЛЯРНОСТЬ: СПЕЦИФИКА НОВОЙ РЕЛИГИЙНОСТИ**

*У статті визначено специфічні риси контрсекулярної релігійності на сучасному етапі, проведено її порівняння з антимодерними виявами релігійності ХХст. Доведено, що доба пізнього модерну характеризується, з одного боку, зростанням секуляризаційних тенденцій у західних країнах, а з іншого, сплеском контрсекулярних настроїв, які стають дедалі гострішими. Якщо на початку ХХ століття численні релігійні та неоспіритуалістичні течії виступали з нечіткими антимодерними меседжами, то сьогодні контрсекулярна релігійність супроводжується агресивними антизахідними, есхатологічними та архаїзованими настроями, які часом реалізуються в збройних конфліктах.*

**Ключові слова:** модерн, секуляризація, контрсекулярна релігійність, есхатологічні настрої, архаїзація, окцидентофобія.

Занепад секуляризму обговорюється у світі вже роками чи навіть десятиліттями. Першими спалахами цього дискурсу стали дебати навколо теорії секуляризації в американській і західноєвропейській соціології релігії, а також у комунікативній філософії. Мислителі другої половини ХХ століття кілька разів ставили на порядок денний тему повернення релігії в публічну площину – уперше після Другої світової війни, коли було нанесено нищівний удар по позиціях гуманістичного модерного світорозуміння; удруге після падіння соціалістичного табору, коли радянський секуляризаційний проект звільнив місце релігійному пробудженню у світі. Першу хвилю можна умовно пов'язати з такими іменами, як Р. Генон, М. Еліаде, ранні Р. Старк і П. Бергер, а другу – з іменами Д. Мартіна, М. Чавеса, Дж. Вайгеля, С. Брюса та інших дослідників. Утім, констатація втрати авторитету теорією секуляризації не відразу призвела до розуміння природи рухів, які прийшли на зміну матеріалістичному світогляду ХІХ століття. Відповідно, сьогодні, коли вже системно проявилися деякі специфічні риси нової релігійності, можна їх підсумувати.

Метою статті є встановлення специфічних рис контрсекулярної релігійності на сучасному етапі порівняно з антимодерними виявами релігійності ХХ ст.

Важливими спробами зрозуміти сутність неоспіритуалістичної релігійності кінця ХІХ – початку ХХ ст. були рефлексії представників традиціоналістичного напрямку, які присвятили чимало уваги явищам нової релігійності в середині ХХ століття. Одним із перших про опозицію нової духовності та матеріалізму писав Рене Генон, звертаючи увагу на такі прояви нової релігійності, як магнетизм, спиритизм, теософізм. Зокрема, цим проявам приділено чимало уваги в його книзі "Царство кількості та знамення часу" (1945). За словами Генона, неоспіритуалізм, виступаючи проти матеріалізму, є не поверненням до традиційної релігійності, а новим явищем, яке є радше "перетвореним матеріалізмом", наслідуючи всі елементи модерного світогляду (сцієнтизм, прогресизм, еволюціонізм). Що стосується відмінностей нового руху від матеріалізму ХІХ століття, то Р. Генон виокремлює такі характеристики, як протисто-

яння матеріалістичному зосередженню на іманентному, а також поєднання сцієнтизму з прагненням до архаїчного категоріального апарату [5, с. 662-664]. Думку Р. Генона підтримували й інші традиціоналісти, зокрема, Ю. Евола писав в одній зі своїх повоєнних статей про неминучий реванш ірраціоналізму: "Акцентуація та домінування секуляризованого інтелекту, раціоналізму та інших абстрактних і практико-технічних тенденцій, що були притаманні західному мисленню, зрештою неминуче мали призвести до піднесення всіх сил, що покликані до життя існуванням, яке наразі позбавлене будь-яких вищих орієнтирів, які, не вписуючись у раціональні схеми, зазнали забуття та утиску" [11, с. 116]. Новий тип релігійності відзначав і Е. Юнгер у своєму творі "Робітник. Панування і гештальт" (1932). На відміну від Ю. Еволи та Р. Генона, німецький автор, принаймні до війни, ставився до нового типу релігійності схвально.

Говорячи про специфіку релігійних пошуків першої половини ХХ століття, необхідно пригадати ще одну важливу рису: романтичний антимодернізм нерідко переходив до пошуків справжньої духовності на Сході. Традиціоналісти намагалися відшукати в східних релігійних системах рудименти примордіальної традиції, теософісти розвивали власні версії езотеричного буддизму, усе це накладалося на вчення сотень тибетських та індійських гуру, які переїжджали на Захід, ховаючись від революцій і війн. Східний вектор став одним із важливих і для такого руху, як нью-ейдж, що вибухово поширився в західному суспільстві після Другої світової війни. Так само однією з найважливіших рис руху нью-ейдж є заперечення сучасного західного світу. Цю ознаку ставить на перше місце у визначенні нью-ейдж Воутер Ханеграаф: "Мислення нью-ейдж загалом характеризується постійною картиною імпліцитного чи експліцитного культурного критицизму. У контексті нью-ейдж можна нарахувати дуже широку палітру ідей і переконань, але під ними завжди є загальне невдоволення деякими аспектами західного мислення, які можна виокремити в сучасній культурі. Прихильники мислення нью-ейдж не обов'язково мають дуже експліковані ідеї про "нову еру", яка наближається, але вони всі згодні,

що наше суспільство може та має змінитися" [14, с. 291]. Рисами сучасної західної свідомості, які не задовольняють представників руху нью-ейдж, є, на думку В. Ханеграафа, дуалізм (протиставлення Бога і людини, душі та тіла, науки та релігії тощо) та редукціонізм (зведення людини до тіла і т. ін.), а відповідно руху нью-ейдж притаманне т. зв. холистичне мислення. Разом із тим, величезне розмаїття течій у межах нью-ейдж, із постійними переходами з однієї організації до іншої, читанням літератури та практикою вправ різних течій<sup>1</sup>, дозволяє говорити про нечіткість розуміння цього холистичного мислення і навіть спонукає дослідників до вживання термінів на кшталт "містико-езотерична туманність"<sup>2</sup>, "маргінальна релігійність"<sup>3</sup>. Таким чином, рух нью-ейдж перейняв від неоспіритуалістичної релігійності еклектизм, довільне використання східної символіки, а також відмежування від сучасної західної цивілізації.

У другій половині ХХ століття антимодерна релігійність отримала такий потужний вияв, як фундаменталізм. Безумовно, діалектика фундаменталізму та модернізму була притаманна різним релігійним традиціям протягом їх розвитку, але з посиленням секуляристських тенденцій фундаменталізм отримав оптимальні умови розвитку – по-перше, в особі секуляризму фундаменталізм набув агресивного природного ворога<sup>4</sup>; по-друге, у секуляризованому суспільстві досить низький рівень загальних знань людини про релігійну традицію сприяє агресивним фундаменталістським настроям неопітій, які раніше не сповідували жодної релігії. Найбільш відомим (можливо, навіть краще сказати – медійним) прикладом релігійного фундаменталізму в ХХ-ХХІ ст. є так званий ісламський екстремізм, або ісламізм. Його риси описує в одній зі своїх книг представник аль-васатія, протилежного напрямку в ісламі, Юсуф аль-Кардаві:

- фанатизм і нетерпимість, небажання вступати в діалог із іншими людьми та впевненість у власній правоті;
- намагання нав'язати власну позицію іншим, а не просто послідовне дотримання її;
- обрання більш жорсткої з кількох рівно легітимних стратегій поведінки в конкретній ситуації;
- спроба проповіді та поширення власної думки, але внаслідок браку релігійної освіти та досвіду це робиться шляхом примусу, суперечок, встановлення жорстких меж поведінки;
- негативне ставлення до тих, хто не дотримується однієї думки з екстремістом, підозра їх у відході від чистоти традиції;
- елітаризм у ставленні до інших напрямків навіть у межах власної традиції, звинувачення їх у невір'ї та готовність застосовувати репресії щодо них;
- приділення надмірної уваги питанням, які не є засадничими для віровчення традиції (наприклад, процес прийняття їжі, користування технікою, стиль одягу) [1, с. 26-50].

Схожі риси притаманні не лише ісламському фундаменталізму, але й християнському, іудейському тощо. Важливо звернути увагу, що фундаменталісти не

лише протистоять іншим течіям у межах власної релігії, але так само протиставляють себе світській культурі, уособленням якої є секулярний Захід. Нерідко прихильники фундаменталістських рухів звинувачують своїх опонентів у секулярності та прихильності до західного способу життя, і готові вступати у відносини скоріше з фундаменталістами – представниками іншої релігійної системи, ніж зі своїми модерністськими одновірцями. Наприклад, ультраортодоксальні іудейські групи на кшталт "Нетуреї Карто", які виступають проти світської держави Ізраїль, нерідко підтримують арабів та іранців у боротьбі проти офіційного Тель-Авіва. Так само деякі мусульмани-такфіристи, звинувачуючи інших мусульман у відході від традиції, не уникають спілкування з іновірцями, а також не вдаються до джихаду по відношенню до немусульманських правителів (зокрема, в такому вибірково такфіризмі нерідко звинувачують напрям Ахмадія та Хабашия).

На межі ХХ-ХХІ століть одразу кілька мислителів поставили питання про те, що на зміну секуляризованому суспільству прийшов новий тип, який наразі не має чітких обрисів. Прихід цього нового типу суспільства Ю. Габермас прив'язав до терактів 11 вересня 2001 року у своїй відомій лекції "Віра та знання" (2001). На думку філософа, сьогодні секулярне та несекулярне суспільство мають віднайти можливість діалогу з метою створити суспільство постсекулярне: "Ортодокси існують у Західному світі так само, як на Близькому чи Далекому Сході, серед християн та євреїв так само, як і серед мусульман. Якщо ми хочемо уникнути зіткнення цивілізацій, ми маємо усвідомлювати, що діалектика нашого західного процесу секуляризації ще не завершена. "Війна проти тероризму" – це не війна, у тероризмі висловлюється фатальне оніміння зіткнення світів, які мають працювати над віднайденням спільної мови попри мовчазне насильство терористів і ракет" [13, с. 328]. Згодом, у своєму виступі під час диспуту з Й. Ратцингером, Ю. Габермас погоджується з необхідністю взаємного обміну досвідом у питаннях, щодо яких є спільна зацікавленість: "Повага – це ще не все: у філософії є підстави для готовності вчитися в релігійних переказів" [10, с. 65]. Далі він пояснює, що саме релігійна традиція може запропонувати філософії: "Достатньо диференційовані засоби вираження та можливості відчувати життєві похибки, суспільні хвороби, безталання індивідуальних проєктів життя й деформованість життєвих умов. На асиметрії епістемічних зазіхань ґрунтується готовність філософії вчитися у релігії, причому йдеться тут не про функціональні, а про змістовні причини" [10, с. 66-67]. Отже, Ю. Габермас виводить можливість порозуміння релігійних і філософських мислителів з наявності асиметрії епістемічних зазіхань – якщо кожен тип дискурсу буде займатися власною справою, вони можуть успішно співіснувати та нести користь суспільству. Попри те, що проголошується рівність обох учасників абстрактного діалогу (релігійного та секулярного світоглядів), цієї рівності можна досягти, перш за все, через припинення секулярного наступу, і таке припинення, на думку Габермаса, якраз наявне в сучасному західному суспільстві.

Минуло 10 років після терактів 11 вересня, і ще один видатний інтелектуал – Зигмунт Бауман – засвідчив, що західне суспільство сьогодні перебуває у стані своєрідного "міжцарства", коли старі механізми вже не діють, а нових ще не напрацьовано. Його лекція завершилася наступною тривожною метафорою: "Уявіть, що ви перебуваєте в небі в літаку – і в якийсь момент помічаєте, що кабіна пілота порожня, і ці заспокійливі промови не більш, ніж запис, колись давно зроблений. До того ж ви

<sup>1</sup> Наприклад, дослідження групи під керівництвом Джеймса Льюїса, під час яких представників різних нью-ейдж течій опитували щодо літератури інших груп, яку вони читають, демонструють, що представники однієї течії читають літературу багатьох нью-ейдж рухів, практикують інші практики та переходять з течії до течії.

<sup>2</sup> Термін Ігоря Козловського.

<sup>3</sup> Термін Павла Носачова.

<sup>4</sup> Варто згадати запеклі процеси між американськими креаціоністами та еволюціоністами щодо шкільної програми, які точаться з 1960-х років.

ще дізнається, що аеропорт, де ви сподівалися приземлитися, ще не тільки не побудований, але навіть заявка на його будівництво застрягла десь у якомусь офісі тієї установи, яка видає дозвіл на посадку" [2]. Утім, якщо риси постсекулярного суспільства визначити ще складно, окреслити специфіку нової релігійності, яка і є символом діалектичного заперечення модерну, вже можна.

На початку XXI століття виникли численні явища, які дозволяють говорити про більш сталий новий тип релігійності, а саме: про контрсекулярну релігійність. До певної міри, контрсекулярна релігійність є продовженням таких явищ, як неоспіритуалізм, фундаменталізм і нью-ейдж, і деякі елементи цих явищ набули розвитку в контрсекулярних рухах. Проте в деяких випадках розвиток контрсекулярних релігійних рухів дозволяє поставити питання про їхню приналежність до релігії взагалі. Значний відсоток тих, хто цікавиться специфікою релігійності таких явищ, як "Ісламська держава", "Російська православна армія" тощо, звертають увагу на те, що їхнім представникам не притаманні особлива побожність, послідовне виконання релігійних обрядів, навіть знання релігійних догматів і канонічної літератури [16]. Можна додати також низький рівень інтеграції контрсекулярних релігійних рухів до офіційних релігійних структур. Відомим фактом є те, що в контрсекулярних колах пострадянського простору активність належить особам, які або відсторонені від права представляти церкву, або взагалі відлучені від церкви. Так, в Україні організації православного спрямування, наприклад, "Православний вибір", "Русское содружество", "Народний Собор", Союз православних братств, Всеукраїнське православне братство Олександра Невського, Православне братство в ім'я Царя-мученика Ніколая II, Православне братство в ім'я святого преподобного Лаврентія Чернігівського та інші неодноразово проводили публічні заходи, де виступали проти НАТО, західного способу життя, ідентифікаційних кодів тощо, попри те, що не мали благословення чи дозволу на такі заходи з боку Української православної церкви, більше того, церковні ієрархи висловлювалися різко негативно щодо цих заходів [8]. Так само і в інших країнах прихильники контрсекулярної релігійності не мають тісного зв'язку з офіційними релігійними інституціями, тим більше не йдеться про підпорядкування останнім. Зокрема, в Іраку, де існують паралельні муфтіяти для сунітів і шіїтів, навіть сунітський Великий муфтії Рафі' Таха ар-Ріфа' аль-Ані неодноразово засуджував насильство представників сунітських збройних формувань (зокрема, "Ісламської держави"), так само як і шіїтських. Ані офіційне духовництво Іраку, ані авторитетні богослови з інших країн не визнали халіфат, що було проголошено Абу Бакром аль-Багдаді, тоді як таке визнання необхідне з точки зору сунітської концепції Халіфату. Розрив із офіційними структурами традиційних релігійних організацій свідчить про відмінність традиційної та контрсекулярної релігійності, а глибинний зміст цієї відмінності полягає в тому, що контрсекулярна релігійність можлива тільки як антитеза Модерну, а отже принципово залежить від наявності модерного світосприйняття і як сутнісно модерне явище так само протистоїть традиційній релігійності. Можна порівняти контрсекулярні релігійні течії з прихильниками т. зв. "традиційних цінностей", які також виступають проти модерної західної цивілізації, але так само сутнісно представляють проект Модерну [3, с. 170].

Низький рівень обізнаності носіїв контрсекулярної релігійності в питаннях традиції, з якою вони себе ідентифікують, дозволяє поставити питання про належність відповідного світогляду до релігії взагалі. Утім, історія релігії знає чимало феноменів, які важко вкладаються в класичне християноцентричне розуміння релігійності – просвітницький культ розуму та культ Верховної Істоти,

карго-культ, радянський войовничий атеїзм, культ особистості в тоталітарних режимах тощо. Деякі з цих рухів навіть позиціонували себе як антирелігійні, проте самі багато в чому переймали елементи релігійного світогляду. Так, французький історик Мона Озуф характеризує просвітницький Культ Розуму наступним чином: "Нова релігія, так само як і стара, мала отримати свій сакральний центр, вівтар батьківщини, місце яке буде водночас релігійним і громадянським, де кожен може розділити хліб братерства... Там буде сакральна присутність книги, яка стане єдиним збірником усіх моральних настанов. Цією книгою стане Декларація про Права. І там буде громадянський Великий піст, протягом якого люди зможуть постити в ім'я свободи. Там будуть священники, які будуть одруженими чоловіками... Вони будуть виконувати рівно ті ж функції, що й католицькі священники, керувати весіллями, засвідчувати народження, втішати хворих" [17, с. 268]. Настільки прямолінійне протиставлення нового культу традиційним християнським обрядам виявилось нежиттєздатним, і надалі виникали більш помірковані варіанти, які мали посісти місце релігії.

Зокрема, таким варіантом альтернативи-аналога для християнської релігійності була радянська обрядовість, яка мала поступово і м'яко витіснити традиційну релігійність із життя радянської людини. Микола Зако-вич – один із теоретиків атеїстичної радянської обрядовості, писав про радянські обряди: "Ефективний атеїстичний вплив нових свят і обрядів на свідомість людей зумовлений тим, що в них немає прямолінійної спрямованості проти релігії. І цією стороною, не менш важливою, ніж інші, нова обрядовість приваблює віруючих. Беручи участь у радянських святах і обрядах, які пов'язані з важливими подіями в житті людини і суспільства, віруючі поступово приходять до висновку, що в таких церемоніях бог виявляється зайвою і непотрібною "істотою". Нові обряди, таким чином, сприяють швидкому подоланню психологічного бар'єру, який існує у віруючих щодо атеїзму. Краса нової обрядовості, що прославляє волю і розум людини, утверджує справедливості соціалістичного ладу, виступає проти фальшивої краси релігії" [7, с. 31]. Ще більш мирною є так звана американська "цивільна релігія", яка, попри те, також протистоїть традиційним релігійним системам, претендуючи зайняти їх місце у свідомості громадян. Концепт *civil religion* увів до наукового обігу Роберт Белла в 1960-ті роки, зазначаючи, що ця релігія, або цей вимір релігійності, перебуває поза конкретними церквами чи синагогами, і є чимось цілковито інакшим, ніж звичайні церкви [12, с. 1]. Хоча "цивільна релігія" і не протистоїть на пряму релігії традиційній, вона все ж претендує на провідне місце у свідомості людини, а отже, має замінити, принаймні в публічній площині, конфесійну релігійність американців. "Цивільна релігія" має власні вірування, символи та ритуали, одним із яких Р. Белла називає церемонію інавгурації Президента, вислови отців-засновників США та ін. [Там само, с. 4-7]. І радянський, і американський типи релігійності є розгортанням французької просвітницької релігії й можуть умовно бути названі секулярною релігійністю, оскільки претендують на те саме місце, яке займала в традиційному суспільстві релігія до загострення секуляризаційних процесів.

Сучасний етап розвитку секулярного суспільства характеризується, з одного боку, крайнім ступенем витіснення релігії та церкви з публічної сфери в секулярному суспільстві (а таким є майже кожне суспільство в глобальному світі), а з іншого боку – активізацією спротиву такому суспільному устрою, що виявляється в контрсекулярній релігійності. На відміну від неоспіритуалізму початку ХХ століття, контрсекулярна релігійність намагається активно, аж до насильницьких методів,

протистояти секулярній західній моделі суспільного устрою, вважаючи це актом боротьби зі злом. Матеріалістичний Захід вважається втіленням світового зла, тоді як адепти нового типу релігійності є носіями духовності. Цю рису контрсекулярної релігійності іноді називають "окцидентофобія", тобто ненависть до Заходу. З одного боку, антисекулярна риторика загалом властива релігійним діячам як відповідь на антирелігійність модерну, але з іншого боку, якщо носії традиційної релігійності зосереджують свою увагу на тому, що Захід має повернутися до своїх релігійних підвалин, то носії контрсекулярної релігійності виступають за знищення західної цивілізації. Тобто якщо традиційна релігійність є швидше жертвою секуляризації, то контрсекулярна релігійність, навпаки, є антагоністом секулярного Заходу. Відмінність між цими двома підходами вже ставала предметом релігієзнавчої рефлексії. Так, Б. Кнорре в одному зі своїх інтерв'ю розмежовує традиційну й сучасну релігійність: "Не без участі церкви в умах закріпилось уявлення про Росію як про обложеною фортецю, про протистояння між нами та західною цивілізацією. В типовому уявленні Захід нам не опонент чи конкурент, а просто ворог ... Але потрібно розуміти, що сьогодні ми маємо справу не стільки з давньою традицією, скільки з відновленою в пострадянському форматі церковністю, що має за плечима лише 25 років. Прихильність до стереотипів цієї відновленої традиції сприяє тому, що ці погляди формуються так легко" [9]. Нове масове навернення навіть до вже сталої релігійної традиції супроводжується типовими для нової релігійної системи явищами, такими як притаманне неопітам гіпертрофоване відчуття власної правоти, помножене на обмежені фактичні знання про традицію.

Наступна риса контрсекулярної релігійності – високий рівень чутливості до есхатологічних пророцтв. Гострим прикладом такого світосприйняття є есхатологічні очікування серед прихильників (а також і супротивників у межах конфлікту на Близькому Сході) "Ісламської держави". Згідно з мусульманським ученням, перед кінцем світу на території Сирії мають відбутися кровопролитні битви, де мусульмани битимуться з військами Даджжала (тобто Антихриста), і врешті-решт його переможе пророк Іса (тобто Ісус Христос), що зійде на мінарет дамаської мечеті з неба. Сприймаючи діяльність ІД як битву "халіфа" Абу-Бакра аль-Багдаді із шиїтами, а ще більше – із західним світом в особі США та Ізраїлю, а також спостерігаючи спустошення Сирії внаслідок кількарічної жорсткої війни, чимало мусульман вважають це ознакою наближення Судного дня<sup>1</sup>. Через це деякі з них намагаються потрапити до єдиної у світі території, де офіційно проголошено мусульманський державний устрій, і взяти участь у боротьбі правовірних із силами Зла чи, принаймні, прийняти сторону правовірних під час цих есхатологічних подій. З есхатологією пов'язані також численні відеозвернення представників ІД (наприклад, у відео "NoRespite", яке було оприлюднене 24 листопада 2015 року, військо коаліції порівнюється з військом кафірів, яке під 80 прапорами має зіткнутися з військом мусульман перед настанням Судного дня). Есхатологічні очікування поширилося також і серед шиїтів-супротивників ІД, які вбачають у цьому есхатологічному протистоянні себе тією стороною, яка буде нагороджена за боротьбу, а радикальних сунітів з ІД як ту

сторону, яка має бути покарана з приходом аль-Махді, або аль-Каїма, тобто останнього шиїтського імама, який переможе і Даджжала, і сунітів та правитиме 7 (або 19) років перед Судним днем. Такі есхатологічні очікування з обох сторін є важливим чинником, що стимулює їх брати участь у фінальній космічній битві.

Ще одна риса контрсекулярної релігійності – своєрідна архаїзація світогляду, свідомо відмова від витонченого богослов'я та культурного спадку на користь більш простих поглядів, простої релігійної практики без надмірного аскетизму. Така позиція іноді вводить в оману дослідників, які вважають поведінку представників антизахідних рухів далекою від релігійності. Але можна стверджувати, що відповідна лінія обрана носіями контрсекулярної релігійності через небажання засвоювати надмірну кількість знань, задовольняючись активними діями на обраному фронті. Головною чеснотою тут виступає відмова від усього зайвого – від середньовічних богословських тлумачень Писання, від західної освіти та демократичних цінностей. Усі ці акценти демонструє, наприклад, відоме угруповання "Боко Харам", саму назву якого іноді перекладають як "Біблія заборонена", тоді як в інших випадках – "Читання книг заборонене", "Західна освіта заборонена", або навіть "Латиниця заборонена" [4, с. 171-172]. Відмова від зайвого в релігії супроводжує загальну відмову від консьюмеристських цінностей сучасного світу, повернення до простих умов життя традиційного суспільства<sup>2</sup>. До такої свідомої архаїзації релігійності звертаються численні представники західного суспільства, наприклад таких рухів, як "анастасіївці". Відомо, що до руху "анастасіївців" належить чимало представників інтелігенції з пострадянського простору, так само як і до неоязичницьких рухів на кшталт РУНВіри. У цих рухах їх приваблює можливість відмовитися від пріоритетів західного способу життя на користь простого життя на природі, плекання національних традицій на противагу глобалізації та вестернізації. Прості релігійна ідеологія та практика є привабливими для людей, які намагаються відновити свою релігійність після десятиліть атеїстичного виховання, коли потяг до трансцендентного інтенсивний, але не вистачає не лише власної обізнаності в традиційних релігіях, а й освічених авторитетів, до яких можна було б звернутися за порадою.

Отже, контрсекулярна релігійність є сучасним виявом релігійності, який продовжує антимодерні тенденції, закладені неоспіритуалізмом, рухом нью-ейдж і фундаменталізмом ХХ століття, перейняв деякі їхні риси, утім, має певну специфіку. Крім агресивної антимодерної спрямованості та окцидентофобії, що була притаманна попереднім рухам, можна помітити кілька специфічних рис нової релігійності. По-перше, на тлі збройних конфліктів загострилися есхатологічні очікування в середовищі контрсекулярних рухів, до того ж виникла тенденція до активного сприяння настанню кінця світу. Захід став сприйматися як абсолютне зло, фінальна битва з яким уже розпочалася й вимагає повного зосередження сил віруючих. По-друге, за останні кілька десятиліть значно збільшилася кількість людей, які після кількох поколінь насильницької секуляризації навернулися до релігії. Ступінь завзяття у цих неопітам досить високий, тоді як ступінь обізнаності в питаннях теології та релігійної практики, навпаки, низький. Така ситуація призводить до девіантної активності неопітам, приєднання до екстремістських рухів тощо. По-третє, контрсекулярна релігійність, і це впливає з попередніх рис, свідомо обирає архаїзований варіант релігійної доктрини, відмовляючись не лише від загальнолюдсько-

<sup>1</sup> Очікування найближчим часом настання апокаліптичних часів є досить поширеним серед близькосхідних і південно-азійських мусульман. Так, опитування Pew poll у 2012 році продемонструвало, що більше 51 % близькосхідних і північно-африканських мусульман очікують кінця світу найближчим часом (Див. [15, с. 29]).

<sup>2</sup> Явище, яке філософ В. Даренський характеризує як боротьбу "неотрадиціоналізму" з "неоварварством" [6].

го культурного надбання, а й від богословської традиції власної релігії, від зв'язку з її офіційною ієрархією. Це відрізняє контрсекулярну релігійність від релігійності нью-ейдж та неоспіритуалізму, оскільки представники останніх намагалися створити філософську систему, яка б урахувувала й неоспіритуалістичні доктрини, й останні досягнення природничих наук. Таким чином, контрсекулярна релігійність є новим явищем, яке відповідає запитам сучасного світу, продовжуючи та загострюючи тенденції, притаманні попереднім типам релігійності.

#### Список використаних джерел

1. Аль-Кардави Ю. Исламское пробуждение: между отрицанием и экстремизмом / Юсуф аль-Кардави; пер. с англ. Р. Кулиева. – К.: Ансар Фаундейшн, 2011. – 160 с.
2. Бауман З. Текущая модерність: Взгляд из 2011 года / Зигмунт Бауман [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman>.
3. Белокобыльский А. В. Кризис модерна и глобальные риски будущего / Александр Белокобыльский // Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи : Збірка матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю. – Вінниця : ScientificPublisher, 2015. – С. 169-170.
4. Вододіли секуляризації / Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації. – Вінниця: Нілан-ЛТД, 2015. – 240 с.
5. Генон Р. Царство количества и знамение времени / Рене Генон // Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – С. 443-712.
6. Даренский В. Ю. Неотрадиционализм против неоварварства / Виталий Даренский // Традиция и традиционализм: Материалы Круглого

го стола. Донецк, 11 ноября 2011 года. – Донецк: ИПШ "Наука і освіта", 2011. – С. 7-9.

7. ЗаковичМ. М. Атеїстична спрямованість радянських свят і обрядів / Микола Закович. – К.: Товариство "Знання" УРСР, 1985. – 48 с.
8. Крестный ход в Киеве: нет – гриппу, НАТО, ИИИ и диалогу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/2318-krestnyj-hod-v-kieve-net-grippu-nato-inn-i-dialogu.html](http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/2318-krestnyj-hod-v-kieve-net-grippu-nato-inn-i-dialogu.html).
9. ПоворознюкС. На борьбу с дьяволом, бесами и падшими духом: Религиовед Борис Кнорре – о том, зачем теология пришла в большую науку [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://m.lenta.ru/articles/2015/10/19/knorre/>.
10. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) ; [пер. с нем. В. Витковский]. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
11. Эвола Ю.Миф и ошибка иррационализма // Лук и булава / Юлиус Эвола. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – С. 103-119.
12. Bellah R. N. Civil Religion in America / Robert N. Bellah // Religion in America. – Vol. 96, No. 1. – 1967. – P. 1-21.
13. Habermas J. Faith and Knowledge / Jurgen Habermas // The Frankfurt School on Religion ; [tr. from germ. by H. Beister and W. Rehy]. – NY&London : Routledge, 2005. – P. 327-337.
14. HanegraaffW. New Age religion and Secularization / Wouter J. Hanegraaff // Numen: International Review for the History of Religions. – V. 47. – 2000. – P. 288-312.
15. Fromson J. ISIS: The Dubious Paradise of Apocalypse Now / James Fromson, Steven Simon // Survival. – V. 57:3. – 2015. – P. 7-56.
16. MosendzP. ISIS Captors Didn't Carry Koran, Former Islamic State Hostage Says [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.newsweek.com/isis-captors-didnt-carry-koran-says-former-islamic-state-hostage-304386>.
17. OzoufM. Festivals and the French Revolution / Mona Ozouf ; [tr. from fr. by Alan Sheridan]. – Cambridge and London: Harvard University Press. – xviii, 378 p.

Надійшла до редколегії 25.01.16

Халиков Р.Х.

#### ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ОНТРЕКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

*В статье определены специфические черты контрсекулярной религиозности на современном этапе в сравнении с антимодернистскими проявлениями религиозности XX в. Показано, что эпоха позднего модерна характеризуется, с одной стороны, ростом секуляризационных тенденций в западных странах, а с другой стороны – всплеском контрсекулярных настроений, которые становятся всё более острыми. Если в начале XX века многие религиозные и неоспиритуалистические течения выступали с нечёткими антимодерными меседжами, то сегодня контрсекулярная религиозность сопровождается агрессивными антизападными, эсхатологическими и архаизированными настроениями, которые иногда реализуются в вооружённых конфликтах.*

**Ключевые слова:** модерн, секуляризация, контрсекулярная религиозность, эсхатологические настроения, архаизация, окцидентофобия.

Khalikov R. Kh.

#### THE CHARACTERISTICS OF CONTEMPORARY COUNTER-SECULAR RELIGIOSITY

*The era of late Modernity is characterized, on the one hand, the growth of secularization trends in Western countries, and the splash of counter-secular moods that become more acute. If at the beginning of the twentieth century numerous religious and neospiritualist movements acted with vague antimodernity messages across, but today counter-secular religiosity is accompanied by aggressive anti-Western, eschatological and archaic moods, which sometimes are implemented in armed conflict.*

**Keywords:** modernity, secularization, counter-secular religiosity, eschatological mood, archaization, occidontophobia.

УДК 2-135-055.2+2.169:82-343(4)'04

Д. Д. Чувашова, асп.

#### ДИНАМІКА ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ В КАЗКАХ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ЄВРОПИ

*У публікації розглянуто динаміку жіночих демонічних образів в міфології Європи на матеріалі народних казок. Аналітичний огляд літератури з проблематики показує широкий діапазон наукових поглядів – від традиційно-релігійних до сучасних феміністських. Автором відмічена необхідність подальшого дослідження жіночих демонічних образів в казках різних народів.*

**Ключові слова:** демонічні образи, казка, міф, релігієгенез.

Сучасна світова культура має міцний базис, який складається з культур окремих народів, що формувалися протягом тисячоліть. Серед цього розмаїття заслуговує особливої уваги культурне надбання Європи зміст якого став основою для формування сучасних типів ідентифікації. У даному контексті особливий інтерес для сучасних релігієзнавчих досліджень, становить проблема визначення характерних особливостей ставлення та функціонування міфологічних уявлень континентальної Європи, для мешканців якої духовна спадщина постає значущою складовою культурного сьогодення. Тут поєдналися давньогрецькі міфи з міфами скандинавськими, кельтські міфи переплелися з англійськими та шотландськими, німецькі з голландськими, французькі з іспанськими та бельгійськими, а в східно-

європейських – подібність героїв ставить питання про спорідненість історичного досвіду народів, які заселяли ці території в минулому.

Поняття "демонічне", "демонізм", "демонічний образ" найчастіше сприймаються з негативним відтінком, у тому числі через те, що в суспільстві сильним є вплив релігійних стереотипів. Однак цей термін багатозначний і має безліч відтінків. В європейській філософській думці, в мистецтві, літературі, міфології, ставлення до "демонічного" – як до поняття, так і до самого явища, було різноманітним і суперечливим. Воно залишається неоднозначним і в XXI столітті, тим більше що демонічні образи, переживши різні трансформації, функціонують і в сучасній культурі, особливо пов'язаної з постмодернізмом.

© Чувашова Д. Д., 2016

Дослідники міфології та демонологічного світогляду східнослов'янського етносу вказують на спорідненість міфологічних традицій древніх європейських та слов'янських народів, зокрема, українців. Саме тому є необхідність проведення компаративного аналізу, етнографічних матеріалів (народних казок, байок та ін). В даній статті розглядаються жіночі демонічні образи, які присутні в казках різних народів Європи з метою виокремлення структурних особливостей їх змісту. Типологізація джерел для якісного контент-аналізу текстових масивів буде відображати загальноновизнані підходи історії, генеографії, етнографії висвітлені в роботах Н.Девіса, С.Барона, А.Себровського та ін. Також, вважаємо за доцільне приділити окрему увагу вивченню жіночих образів, що уособлюють демонічні сили в казках народів Європи. Саме тому, предметом дослідження є образ жінки в сюжетах казок різних народів, що населяли древню Європу. Вивчення міфологічних традицій Європи, пов'язаних із жіночими образами, має розширити межі пізнання прояву архетипів міфічних героїнь у сучасному світі та стати поєднуючою ланкою між культурними і релігієзнавчими дослідженнями етнорелігієгенезу в Європі.

Мета статті: показати динаміку жіночих образів, які уособлюють демонічні сили в казках середньовічної Східної Європи.

Методологічною основою дослідження стали загальнонаукові та спеціальні наукові методи, зокрема метод контент-аналізу інваріантних структур європейського фольклору вираженого в казках.

Вивченню древньої європейської міфології присвячені праці видатних вчених кожен з яких, використовуючи системний підхід, аналізував відповідні тематичні пласти нарративу європейської культури. (М.Мюллера, Дж.Фрейзера, Леві-Брюля, Е.Фромма, Б. Фонтенеля та ін). Завдяки древньогрецьким філософам і поетам (Овідій, Гомер, Гесіод, Есхіл, Софокл, Еврипід, Мосх, Піндар, Павсаній та ін.) до нашого часу дійшли шедеври міфів Древньої Греції та Риму. Надалі фантастичні істоти стали прообразами християнської міфології, народних казок, зібраних письменниками та етнографами. Але сучасний світ, який значно прискорив рух часу й урізноманітний погляд на усталені підходи до осмислення специфіки соціальних, культурних та релігійних трансформацій, які вимагають нових підходів до вивчення і тлумачення древніх міфів. Як у XX столітті норвезький дослідник Т.Хейердал [22] змінив уявлення про древні папірусні човни, що вважалися нездатними перетнути великі відстані морем, так і сучасним дослідникам міфології є сенс поставити під сумнів їхню "архаїчність", тому що архаїчність – не примітивність, а культурне надбання і сучасного світу. Для вітчизняних дослідників завдання ускладнюється й тим, що переважна більшість європейських демонологічних трактатів не перекладено українською мовою; відсутні також у нас узагальнюючі дослідження з даної тематики. Скоріше як виключення можна назвати російськомовну збірку, зібрану М.А.Тимофєєвим "Демонологія епохи Відродження"; перекладену з англійської "Енциклопедія чаклунства і демонології" Р.Х.Робінса або македонською "Македонська народна міфологія: народна демонологія македонців" Т.Вражиновски, з якими, в силу близькості слов'янських мов, можна ознайомитися.

Першим, хто створив саме філософію міфу, був італійський вчений Дж.Віко, який визначив своєрідність міфології поетичною природою міфу, а також пов'язав її з нерозвинутими, специфічними формами мислення, які подібні дитячій психології. В межах романтизму міф розглядається у співвідношенні з поетичною творчістю

(І.Г.Гердер, Ф.В.Й.Шеллінг), або із казкою як з інобуттям міфу (брати Гримм). Лінгвістична концепція інтерпретує міф як "хворобу мови" (А.Кун, В.Манхорд, М.Мюллер). Антропологічна школа вважає міф "протонаукою" (Е.Ленг, Г.Спенсер, Е.Тейлор).

"Відродження" міфу в літературі XX ст. насамперед спиралося на унікальний творчий досвід Р.Вагнера, нове апологетичне відношення до міфу як до вічно живого початку, яке було проголошено "філософією життя" (А.Бергсон, Ф.Ніцше), на психоаналіз З.Фрейда та аналітичну психологію К.Г.Юнга, структуралістську інтерпретацію міфу (Р.Барт, К.Леві-Стросс), герменевтичний підхід (Г.Гадамер), а також на нові етнологічні теорії, які поглибили розуміння традиційної міфології.

На підставі аналізу міфологосновальних теорій, продуркованих світовою гуманітарною думкою, визначено базові характеристики міфу, концептуальні для різних напрямів міфознавства, а саме:

1. Міф порушує проблеми світового масштабу.
2. Для міфу властивий не логічний, а конкретно-чуттєвий характер сприйняття навколишнього середовища, партиципація, тобто співпричетність природи, людини і соціуму (Л. Леві-Брюль).
3. Міф є особливою формою символотвірної діяльності людини (Е. Кассіпер).
4. Специфіка логіки міфу полягає у його спрямуванні до вирішення фундаментальних протиставлень шляхом медіації (техніка бриколажу, за К. Леві-Строссом).
5. Міфологія постає стихійним проявом колективного несвідомого сучасної людини через архетипи (К. Юнг).

Розглядаючи міфологію Європи можна виокремити певні хронологічні періоди. Найдревнішими міфами вважаються язичницькі, які дослідники поділяють на три етапи: приблизно з VI тисячоліття до н.е. – прадавнє язичництво; IV-III тис. до н.е. – трипільська культура; III-II тис. до н.е. – центральне ядро язичництва – індоевропейська культура [9, с. 54]. Характерним для язичницьких міфів є те, що вони сформувалися набагато раніше писемності, і ті, що дійшли до нашого часу були записані значно пізніше їх появи. Приблизно з другого тисячоліття і до I ст. до н.е. формується культура древньогрецьких міфів. У письмових джерелах вони збережені завдяки практично сучасникам цього часу (Овідій, Гомер, Гесіод, Есхіл, Софокл, Еврипід, Мосх, Піндар, Павсаній та ін.) Вже до початку нашої ери – I-XV ст. відноситься скандинавська міфологія, населена прадавніми язичницькими духами [6; 12-14; 20].

Практично дуже важливим є розмежування міфу і казки в архаїчній культурі, оскільки "первісні" казки ще самі не відбрунукувалися остаточно від міфів, до яких сходять в кінцевому рахунку їх жанровий генезис. На трудність такого розмежування в рамках первісного фольклору не одноразово вказували найбільші знавці міфології американських індіанців, наприклад такі, як Ф.Боаса і С.Томпсон. Слід зазначити, що не тільки в первісному фольклорі відбувається змішання міфу і казки. Таке змішання є і в давньогрецькій традиції, якій належить сам термін "міф". Багато грецьких "міфів" можна розглядати як типові казки або історичні перекази.

Встановити час появи казок важко, адже спочатку вони існували у формі довільного переказу і лише у XVII-XIX століттях були записані письменниками та етнологістами у тому вигляді, що дійшли до нашого часу. Однозначно можна сказати лише те, що міфи древніші за казки, та саме міфічні істоти стали прообразами казкових героїв.

Привабливим матеріалом для дослідження жіночих демонічних образів є міфи, і яких можна знайти наступні образи: Гана, Ундіна, Стрига, Рагана.

В казках XVII-XIXст. жіночі образи знаходяться у протиставленні "добро-зло": Фея – Баба Яга, Русалка – Відьма, Сирота – Мачуха та ін.

Варто зазначити, що казка, як і міф, відноситься до найдавніших видів колективної народної творчості. Казковий вимисел – спосіб переосмислити закономірності людського життя і пояснити порядок речей. У казках різних народів знайшли відображення фрагменти етнічних культових обрядів і язичницьких ритуалів. З ними пов'язані чарівні перетворення героїв, мотив чаклунства, смерті і воскресіння, чудодійної сили амулетів. Якщо в міфах передаються загальні уявлення про місце людини в суворій ієрархії земних і божественних сил, то світ казок максимально наближений до звичайного життя.

Міф, на відміну від казки, ніколи не був розвагою, його сприймали як надзвичайно серйозну спробу осмислити і пояснити світ. Саме тому він і дав поштовх розвитку не тільки мистецтва, але й науки та філософії.

Соціальна функція міфу не завжди однакова і залежить від ступеня культури народу. Міфи народів, що не дійшли у своєму розвитку до державності, – це одне явище, міфи давніх культурних держав, відомих нам через літературу цих народів, – явище вже інше. Міф не можна відрізнити від казки формально. Казка і міф (особливо міфи докласових народів) іноді настільки повно можуть збігатися між собою, що в етнографії та фольклористиці такі міфи часто називаються казками. Тим часом якщо дослідити не тільки тексти, а досліджувати соціальну функцію цих текстів, то більшість їх доведеться рахувати не казками, а міфами.

У сучасній фольклористиці абсолютно не враховується те величезне значення, яке притаманне цим міфам. Вони збираються, але майже не вивчаються фольклористами. Так, в покажчику Больте і Поливки (Bolte, Polivka) "казки первісних" займають дуже скромне місце. Такі міфи не "варіанти", а твори більш ранніх стадій економічного розвитку, що не втратили ще зв'язку зі своєю виробничою базою. Те, що в сучасній європейській казці переосмислено, тут часто міститься у своєму первинному вигляді. Таким чином ці міфи часто дають ключ до розуміння казки. Правда, є дослідники, які відчувають це значення і навіть говорять про нього, але далі декларацій справа не пішла. Принципове значення цих міфів не зрозуміле, і не зрозуміле воно саме тому, що дослідники стоять на формальній, а не історичній точці зору. Дані міфи як історичне явище ігноруються, водночас окремі випадки зворотної залежності, залежності фольклору "диких" народностей від "культурних" помічені і досліджені. Тільки нещодавно думка про соціальне значення міфу починає висловлюватися в науці, починає затверджуватися тісний зв'язок між словом, міфами, священними розповідями племені, з одного боку, і його ритуальними діями, моральними діями, соціальною організацією і навіть практичними діями, – з іншого.

Отже, ми відрізняємо міфи докласових формацій, які можна розглядати, як безпосереднє джерело, і міфи, передані нам пануючими класами давніх культурних держав, які можуть служити непрямым доказом наявності того чи іншого подання у відповідних народів.

Звідси передумова, що казку потрібно зіставляти як з міфами первісних докласових народів, так і з міфами культурних держав давнини [16, с. 127].

Наприклад, в одній із датських казок, "Донька чаклуна", прослідковується цікава трансформація жіночого міфічного образу: Донька Хельга приречена її батьком-чаклуном жити у замку підводного царства. Щоб визволити її та перемогти Зло герою-сироті доводиться важко працювати на чаклуна. За допомогою Хельги герой відгадує всі загадки злого чаклуна та перемагає його, отже, Добро святкує перемогу над Злом. Нас інтригує саме трансформація Зла у Добро, адже спочатку мова

йде про доньку злого чаклуна: чому вона потрапляє в немилість свого батька? Скоріше за все тому, що не захотіла продовжувати його чорну справу. Але й Хельга як жіночий міфічний образ має цікаву історію: за свідченням В.Я.Петрухіна, Хель – хазяйка потойбічного царства мертвих Хельхейму у міфах древньої Скандинавії [13, с.307], тобто є уособленням темних сил. Інші міфологічні джерела розповідають про героя Хельги, що здійснив безліч подвигів [20, с.221]. Окрім цього відомо, що Хельги (др.-сканд. Helgi – "святий", "священний") – скандинавське та німецьке чоловіче ім'я. Жіноче парне ім'я – Хельга. Отже, з часом міфічний образ, що уособлював собою сили Зла, трансформувався в образ Добра, який допомагає казковим героям. Точніше сказати, образ сповнений амбівалентними силами – і Добра, і Зла.

В іншій вже датській казці, "Золоте яблуко", сюжет схожий на народну казку "Червоненька квіточка" та відомо поему О.С.Пушкіна "Казка про царя Салтана": у купця три доньки, молодша та найулюбленіша Метте загадує батьку привезти золоте яблуко, яке вона побачила уві сні. Повернувся батько додому, але гостинця молодшій не привіз. Далі на долю героїні випадають впробування, які вона проходить з честю і це руйнує чари злого чаклуна. В нагороду Метте одружується з казковим принцем та отримує не одне, а три золотих яблука. Варто зазначити, що сюжетна лінія казки приводить дівчину до заміжжя в нагороду за її доброту, отже зло може бути переможене.

Заслуговує уваги сюжет іспанської народної казки "Пташка". В ній казкові герої долають багато перешкод у пошуках Пташки-Правди, яку тримає в підземеллі людоді, дорогу до замку людодіа знає лише відьма, де живе відьма знає зачарована сова; а саму Пташку-Правду стережуть Пташки-Брехні, їх дуже багато і вони можуть заклопотати. Відрізнити їх легко: Пташка-Брехня велика, гарна, кольорова, голосно співає, а Пташка-Правда маленька, білява і співає тихо-тихо. У давньогрецьких міфах (у "Подорожі Одиссея" Гомера) є опис Сирен – напівптахів-напівжінок, крилатих дів, що чарівними піснями заманюють на вірну смерть. Важко сказати, чи споріднені ці сюжети, але у будь-якому разі можемо стверджувати про наявність жіночих демонічних образів (Відьма, Пташка-Брехня та ін.) у сюжетах іспанських народних казок.

В сюжетах багатьох французьких казок – "Чарівниця", "Маленька Аннета", "Попелюшка" [21] та ін., феї допомагають всім, над ким знущаються злі люди. Закінчуються казки тим, що злі люди покарані, а добрі та скромні отримують щедри дари.

Поширення кельтів територією Європи (древні греки та римляни називали їх "галлами") сприяло поширенню кельтських міфів та їхню трансформацію у казки інших народів: Фрейя (у скандинавів) – богиня кохання, у французьких казках перетворилася на фею – добру чарівницю.

У казці "Червоний капелюшок" жіноча краса йде сховатися у лісі, адже краса – це небезпека. За часів інквізиції Франція і Німеччина були класичними країнами полювання на відьом. Авторитетний середньовічний вчитель церкви Фома Аквінський безапеляційно виражав своє відношення до жінки: "Або любов до Бога, або до жінки" [1, с. 79]. Мотив спокуси жінки нечистою силою – один із центральних в європейській демонології середніх віків.

В сюжеті чеської народної казки "Горошок та Попелюшка" героїню вкрали від матері злі чаклунки ще до хрещення та зачарували. Через це дівчині не можна заходити до церкви. "Таку дивну бабу можна пізнати по тому, що вона ніколи не танцює повний круг, а лише півкола" [23, с. 16]. Популярність демонології в Європі різко зросла у XV столітті у зв'язку з переслідуванням

відьом. З відьмами боролися шляхом їх фізичного знищення на вогнищі. Засудженим пред'являлися такі звинувачення в чаклунстві: танці з дияволом навколо хреста, закисання молока, використання тварин, надсилання приворотних чар та ін.

Недивно, що полювання на відьом в середньовічній Європі знайшло своє відображення і в казках. Схоже на те, що сюжет казки про Білосніжку нав'язаний діяльністю інквізиції: красуня (Білосніжка) ховається у лісі від переслідування інквізицією (Королеви). В контексті досліджуваної теми доцільно розглянути (хоча важко погодитись з авторкою) варіацію на тему казки Ш.Перро "Синя борода" доктором філософії К.П.Естес: "...які б сили не намагались змінити на користь інших життя жіночої душі, ніщо не може змінити той факт, що жінка – це уособлення древньої, сильної, сміливої, дикої Жінки" [24, с. 45].

В сюжеті румунської народної казки "Цугуля, син старого та старої" [19, с. 25] присутні і відьми, і феї, і Змія-чаклунка, і віроломство рідних братів, і допомога звірів. Всі вони випробують на міцність Цугулю-каліку, який з честю виходить із всіх пригод. Нагорода очікувана – принцеса стає його дружиною й придане – царство. Досить специфічним образом є саме Змія-чаклунка, адже традиційно дослідникам зустрічається образ Змія – міфічного персонажу, що поєднався з християнськими уявленнями про диявола. Визначальною ланкою всієї індоєвропейської міфології є грозовий міф, що оповідає про поєдинок Громовержця зі змієподібним Противником. У слов'янських народних казках популярний образ – Змія Горинича та багатиря Добрині. В румунській же казці присутній образ Змії – уособлення жіночого демонічного образу.

Отже, в мотивах казок народів Європи прослідковується присутність жіночих демонічних образів у протиставленні Добра і Зла. Жіночі образи демонічні, тому що краса згубна, вона відволікає чоловіків від Бога. Цього не можна допустити, адже раби Божі повинні служити лише Богу, а не жінці. Тому жінка в багатьох народних казках Європи безсумнівно перебуває під релігійним впливом – вона є демон, відьма, уособлення Зла, темних сил. Від темних сил можна чекати чого завгодно – від дрібної шкоди і наведення страху, до підселення в людину.

Розгляд динаміки жіночих образів, які уособлюють демонічні сили в казках середньовічної Східної Європи дозволив з'ясувати наступне:

- в європейській міфології часів язичництва жіночі образи найчастіше уособлювалися з духами води або з могутніми духами потойбічного світу, отже, виступали уособленням надприродних сил;
- пізніше, в епоху Середньовіччя демонізація жіночого образу трансформувалася в людську істоту, до якої підселено злий дух і перемогти цей дух можна лише знищенням людського тіла.

Оскільки духовенство всієї Європи полювало на відьом, щоб зміцнити свою владу над рабами Божими,

Чувашова Д. Д.

#### ДИНАМИКА ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В СКАЗКАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ

*В публикации рассматривается динамика женских демонических образов в мифологии Европы на материалах народных сказок. Аналитический обзор литературы по проблематике показывает широкий диапазон научных взглядов – от традиционно религиозных до современных феминистских. Автором отмечена необходимость дальнейшего исследования женских демонических образов в сказках разных народов*

**Ключевые слова:** демонические образы, сказка, миф, религиозногенез.

Chuvashova D. D.

#### DYNAMICS OF THE FEMALE IMAGE IN A FAIRY TALE MEDIEVAL EUROPE

*The dynamics of female demonic images in European mythology is considered in this publication on the materials of national fairy tales. The analytical review of literature on a perspective shows the wide range of scientific points of view – from traditionally religious to modern feminist. The author notes the necessity of further research of female demonic images for fairy tales of different people.*

**Keywords:** demonic images, fairy tale, myth, religionogenesis.

отже, не дивно, що змінилася й міфологія. На місце древніх міфів приходять народні казки з новими героями, в яких поряд з уособленням зла в чоловічих образах часто присутнє й зло в образі жінки – відьми, баби-яги, чаклунки та ін.

Таким чином, в демонізації жіночих образів в міфології Європи визначено дихотомічність, сутність якої виражається, з одного боку, в стійкості первісних релігійних вірувань, а з іншого – в значній адаптивності їх до процесів релігієгенезу.

#### Список використаних джерел

1. Аквинский Фома. Сумма теологии. Первая Часть Второй Части. Вопросы 1-67 М.: Сигнум Веритатис, 2008. – 752 с.
2. Гомер. Илиада / Гомер. Пер. с лат. Н.Гнедич. – М.: Азбука, 2011. – 576 с.
3. Демонология эпохи Возрождения (XVI-XVII вв.): пер. с англ., лат., нем., фр. / общ. ред., сост. и предисл. М. А. Тимофеев. – М.: РОССПЭН, 1996. – 464 с.
4. Жан Медведь. Французские народные сказки / Пер. с фр. М.Абкина. – М.: "Дрофа", 2007. – 64 с.
5. Зеленая Роза или Двенадцать вечеров. Испанские народные сказки / Пер. Н.Малинковская. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2013. – 448 с.
6. Кельтские мифы / ред. Е.Назарова. Пер. Л.И. Володарской. – М.: Эксмо, 2013. – 672 с.
7. Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции / Н.Кун. – М.: "Азбука-Аттикус", 2014. – 608 с.
8. Македонска народна митологија: народна демонологија на македонците / Т. Вражиновски ;соработници Љ. С. Ристески [и др.]. – Скопје :Матица македонска, 2002. – 177 с.
9. Махов А.Е. Hostis Antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии / А.Е. Махов. – М., 2006. – 415 с.
10. Мифологический словарь /ред. Е.М. Мелетинский. – М.: "Советская энциклопедия", 1990. – 709 с.
11. Мифы древнего мира /М.Б. Бурдыкина. – СПб: Каравелла, 1995. – 496 с.
12. Мифы народов мира. В 2-х т. – Т.2. – М.: "Советская энциклопедия", 1992. – 720 с.
13. Петрухин В.Я. Мифы древней Скандинавии / В.Я. Петрухин – М.: Астрель, 2002. – 464 с.
14. Подарок Тролля. Сказки Скандинавии /Пер. с дат. М.Бычков. – М.: ДЕТГИЗ, 2013. – 144 с.
15. Притчи Европы. Древо мудрости /Сост. В.А.Часникова. – М.: Центрполиграф, 2014. – 478 с.
16. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки – Л., 1986. – 127 с.
17. Публий Овидий Назон. Метаморфозы / Овидий. Пер. с лат. С.В.Шервинского. – М.: "Художественная литература", 1977. – 400 с.
18. Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии /Р. Х. Роббинс; Пер. с англ. Т. М. Колядич, Ф. С. Капицы. – М.: ООО "Издательство Астрель", 2001. – 560 с.
19. Румынские сказки / Сост. И.Крянга; пер. с рум. Н.Анисимова. – Кишинев: "Миневра", 2013. – 170 с.
20. Скандинавская мифология /Сост. К.Королев. –М.: Мидгард, 2007. – 594 с.
21. Старые добрые сказки: Ш.Перро, Братья Гримм, Г.Х.Андерсен, А.Афанасьев – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2014. – 448 с.
22. Хейердал Т. Путешествие на плоту Кон-Тики / Т.Хейердал. – М.: "Молодая Гвардия", 1957. – 272 с.
23. Чешские волшебные сказки. Златовласка / Пер.К.Я.Эрбен. – Х.: Изд.дом Мещерякова, 2012. – 152 с.
24. Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К.П.Эстес; Пер. Т.Науменко. – К.: "София" – М.: ИД "Гелиос", 2002. – 496 с.
25. Behringer W. Witches and Witch-Hunts: A Global History / W.Behringer. – Cambridge, 2004. – P. 278-315.

Надійшла до редколегії 06.02.16



УДК 2:167.7

З.В. Швед, д-р філос. наук, доц.

## ТИПИ НАУКОВОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ В ДИСЦИПЛІНАРНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

*Стаття присвячена проблемі аналізу сучасної пізнавальної ситуації в академічному релігієзнавстві. Обґрунтовується необхідність оновлення методологічних підходів в релігієзнавчих дослідженнях. Зазначається, що класичний, неklasичний та постнеklasичний типи раціональності репрезентують відповідні період розвитку академічного вивчення релігії. Доведено, що різні типи раціональності можуть бути ідентифіковані завдяки конкретизації дисциплін релігієзнавчого циклу.*

**Ключові слова:** дисциплінарне релігієзнавство, методологія науки, тип раціональності, релігія, культура.

Епістеміологічні умови релігієзнавства (у постнеklasичному типі раціональності) передбачають врахування того факту, що суб'єкт пізнання безпосередньо перебуває у контакті зі світом. Тому певним чином "трансцедентально закодовані" (Віктор Вахштайн) форми знання, основою для яких стала, за Ернстом Кассірером, сфера символічного, фіксуються у категоріях-символах, через які ми бачимо світ. Іншими словами, постнеklasичний тип раціональності передбачає врахування засобів дослідження та "відносність знання зі зовнішньо-науковими ціннісними орієнтирами суб'єкту" [1, с. 211]. Когнітивні структури, сформовані під впливом лінгвістичного повороту у філософії фундаментують релігієзнавчі напрямки, для яких способом бачення предметного світу стає відповідна мова. У такому тлумаченні релігійний світ, репрезентований через соціальний світ описується мовою соціології, психологічні аспекти – концептуалізуються через мову психології, динаміка культурно-релігійної взаємодії – через мову культурології, етики, естетики, мистецтвознавства. Завдяки цьому ми можемо говорити про епістемологію релігієзнавства, коли предмет його пізнання створюється мовою його (релігієзнавства) опису. У такому розумінні, релігійним фактом стає "висловлювання про досвід в категоріях концептуальної схеми" (Річард Хендерсон – Richard Henderson), а метадисциплінарна позиція епістемології релігієзнавства полягатиме в тому, що соціально-антропологічний характер пізнання починає мислитися як самостійна епістемологічна норма релігієзнавства, прагнення до якої реалізується у формі наукової діяльності вкоріненої в певній культурі.

Як відомо, Макс Вебер виокремлював чотири типи соціальної дії: афективний, традиційний, цілерациональний та ціннісно-раціональний. В останніх двох відтворюються практики соціальної дії зумовлені історичними, культурними обставинами та усталеними типами суспільних відносин. Цілерациональна соціальна дія, передбачає фактично чітко визначену стратегію, підтримання якої забезпечуватиме досягнення конкретної мети. Діяльність зумовлена ціннісно-раціональними мотивами передбачає дотримання своїх релігійних переконань, ствердження власних уявлень про моральні цінності, коли вчинок співвідноситься з "обов'язком", дотриманням заповідей, їх імперативним характером, вимагає належного чіткого дотримання всіх необхідних умов. Безумовний характер цінностей, за таких обставин, не відкидає необхідність враховувати результати дій, що ними зумовлені.

Розширюючи проблематику культурології релігії, ми можемо говорити про необхідність уточнення понятійно-категоріального апарату, коли мовиться про культуру та релігію у системі релігієзнавства. Це передбачає узгодження культурологічної, мистецтвознавчої, філософсько-релігієзнавчої методології, що сприятиме впровадженню системи методів та процедур, які застосовуватимуться при аналізі взаємозв'язку та взаємодії означених феноменів. Як наголошував Володимир Кизима, зміна типу раціональності безпосередньо дається взнаки у змінах в моралі, релігії, мистецтві. Водночас, у

залежності від соціального контексту міняються й "метафізичні основи культури", до яких справедливо віднести певний тип раціональності.

Як відомо, вже Крістофер Доусон (Christopher Henry Dawson) вказував на те, що при поглибленому аналізі ми можемо зафіксувати сутнісний зв'язок і навіть зумовленість у динаміці культурного життя пов'язаний зі змінами у релігійних поглядах, де останні визначають духовні аспекти відношення до життя [6, 7]. Втілені у конкретних формах релігійні патерни культури відповідають національним та культурним традиціями конкретно-історичних етнонаціональних спільнот. У свій час Карл Льовіт (Karl Löwith) також зазначав, що релігії, не будучи однорідними, мають властивість виходити за межі своїх культурних "ореолів". За таких обставин ми можемо зробити висновок, що культура, яка фундає спосіб життя, завдяки спільним традиціям "свідомої душевної дисципліни", здатна поширюватися через релігійні канали. Норми поведінки, цінності, що становлять спільні світоглядні маркери складають зміст духовної спадщини спільноти яку ми ідентифікуємо через культурний, конкретно-історичний контекст.

З огляду на це закономірно постає питання, використання якого типу раціональності, або використання яких типів раціональності, може забезпечити можливість створення максимально адекватної картини світу у актуальних для релігієзнавства аспектах? Класична раціональність за влучним визначенням Тетяни Суходуб "орієнтується на можливість мислити світ поза людською присутністю", що змушує робити акцент на всезагальних, універсальних закономірностях будь-якого розвитку. Це означає, що для релігієзнавства подібний тип раціональності в основному наголошує на питаннях про так звані об'єктивні, сутнісні характеристики релігії що перебувають поза людиною. Цей же тип фундавав основні напрямки релігієзнавчих досліджень з історії, географії, соціології релігії. За таких умов, навіть психологія релігії, за більшою мірою, ставила питання про релігію як ідеологічне підґрунтя світогляду.

Натомість, в основу посткласичної раціональності було покладено антропологічний, екзистенційно-персоналістський підхід. Таким чином осмислення релігії з урахуванням присутності, ба більше, вкоріненості в ній людини, дозволило дати визначення релігії як феномена, що "стверджує в людині людське", коли релігія репрезентує певний спосіб входження особи в світ, дає можливість людині усвідомлювати себе "його невід'ємною часточкою" (А.Колодний). Таке нове розуміння релігії актуалізувало для релігієзнавців аксіологічну проблематику і тому у номінації релігієзнавчих дисциплін з'явилися етикологія релігії, культурологія релігії та інші. Світоглядна строкатість, властива посткласичному типу раціональності, відкрила перспективу для запровадження у релігієзнавстві відповідних принципів дослідження (позаконфесійності, толерантності, плюралістичності), дотримання яких сприяло не тільки розширенню кола досліджуваної проблематики, але й забезпечувало збагачення понятійно-категоріальних основ філософської рефлексії релігієзнавців та полісемантизації термінів.

Водночас, демаркація предметного поля культурології релігії також пов'язана з визначенням методологічних особливостей культурологічних досліджень застосованих в академічному релігієзнавстві. Метадисциплінарна позиція філософії науки у цьому питанні базується на аргументованій тезі Т.Куна, щодо розуміння науки як певної "історичної дисциплінарної матриці знання". У такому тлумаченні для культурології релігії важливим постає уточнення тих ключових понять, що кореспондують з предметом досліджень. Предметне втілення релігії в культурі виявляється у ціннісно-символічному змісті останньої. Костянтин Райхерт, у своїй статті "Культура як символічне безсмертя", з посиланнями на праці американського антрополога Вільяма Дресслера, зазначає, що само поняття "культура" для самостійного визначення лишається настільки загадковим, що розв'язання цієї проблеми, для деяких провідних антропологів та філософів (П.Буайе, Дж. Тообі) вбачається лише у можливості відмовитися від самого цього поняття [4, с. 182]. Ми також усвідомлюємо наскільки різняться за об'ємом та змістом похідні поняття, як-от: політична культура, права культура, національна культура, релігійна культура.

На нашу думку суперечливий характер тлумачення змісту останньої відкриває перспективу залучення постнекласичної моделі раціональності у вивченні релігійних явищ, які є або елементом культури, або її сутнісним ядром. Для релігієзнавчих досліджень визначення культури є методологічно значущою необхідністю, адже дисциплінарні координати, завдані релігієзнавством, формують основні тенденції в тлумаченні культури, парадигми осмислення феномену почуттів і переживань, пов'язаних з релігійним досвідом зафіксованими в культурі.

Для дисциплінарного релігієзнавства в цілому проблема "єдності знання" знаходить свій вираз у системному багатоманітті об'єктів і знань про них. Сьогодні достатньо обґрунтованим є положення про те, що епістемологічні та методологічні особливості культурології релігії перебувають у динамічному перетворенні своїх онтологічних основ та критеріїв. З огляду на це, релігія і культура об'єктивуються завдяки перебуванню у так званих "самобутніх образних світах", у яких вони створюють власні символічні форми, на що вказував іще Ернст Кассієр [2, с. 15]. У контексті релігії, символ може виступати і як форма творчості (в релігійному мистецтві), і як універсальний, невербальний засіб трансляції закодованих смислів, які розкриваються через інтерпретації образу, тексту, практичної дії. На цю обставину звертає увагу О.Ф. Лосев, який наголошував, що символ відкривається лише за умови, якщо особа здатна бачити та пізнавати цей символ. Для релігійної традиції ця здатність розкривається та засвоюється завдяки функціональним особливостям феномена релігії, зокрема його культуротворчій ролі. Подібне тлумачення орієнтує нас на усвідомлення того факту, що символ може виступати способом трансляції предметного світу релігійних смислів доктрини, вчення чи уявлень. Семантика зв'язку між символом означуваного та тим що він (символ) символізує, становить один з предметів вивчення культурології релігії.

Єдність релігії і культури втілюється також у єдності життєвого світу людини, який вони репрезентують і який "насичений" людськими смислами існування й досвіду. Релігія і культура закладають смисловий фундамент, тому у життєвому світі ми стаємо свідками оприсутнення природних феноменів символів і знакових систем, що з однаковою виразністю засвідчують свою належність як до релігії так і до культури. І тут ми слідуємо за Вільгельмом Дільтеєм, який вказував на те, що оточуючий світ, як цілісність, складає "життєву єдність"

внутрішньої, до рефлексивної реальності та зовнішнього світу. Наголос Дільтея на тому, що життєвий світ, доступний "особистісному Я", завжди співвідноситься з необхідністю націленості знання про цей світ на наукову достовірність та вірогідність, дозволяє зробити висновок, що в контексті культурології релігії може бути застосований метод трансдисциплінарності (І. Добронравова, Л.Кіященко, О.Соболь, В.Стьопін та інших). Таким чином, життя постає явищем культури, адже воно передусім необхідності фрагментації досвіду сприйняття чи виокремленню об'єкта пізнання. У контексті релігієзнавчих досліджень ми можемо сформулювати цю думку у відповідності до вимог постнекласичного типу раціональності: як поняття релігійного життя може тлумачитися як буття реальності постсекулярної культури.

Розв'язання такого завдання (визначення суті і особливостей релігійного життя в контексті полісеміологічних характеристик культури) вбачається нами у необхідності дотримання вимог постнекласичної методології науки до сфери соціо-гуманітарного знання. Виходячи з цього "актуально даний" та "потенційно доступний" (А.Шюц) світ культури є світом інтеркомунікації, світом мови і релігії, які можуть тлумачитися і як спроба трансляції, і як інституційний феномен, зумовлений суспільно-історичними факторами. У такому значенні пізнавальна діяльність в культурології релігії носить вже інтерсуб'єктивний характер, а суб'єкт пізнання, не полишаючи пізнавальної діяльності, перебуває в контексті національно-релігійних особливостей диверсифікованих патернів культури. Результати пізнання стають елементами життя, і як наслідок, включають ціннісне відношення зумовлене соціокультурними обставинами.

Іншими словами, полемічний характер процесу дослідження релігієзнавчої проблематики в культурі відкриває перспективу залучення до аналізу феноменів, властивих як культурі, так і релігії. Дослідник, який зорієнтований на вивчення предмету культурології релігії повинен зробити наочними (тобто відрефлексувати) ті засновки, з яких він виходить, окреслити власну позицію та соціальні детермінанти, що зумовлюють його (суб'єкта) вибір предмета дослідження, напрямами дослідження та методологічні засоби. У цьому плані концептуалізація культурології релігії запропонована В.Бодаком, містить у собі цілком обґрунтоване твердження щодо необхідності використання наукового культурологічного підходу до феномену релігії. Але водночас виникає питання про особливості застосування методів культурології у релігієзнавстві, як окремі галузі гуманітарного знання.

Проблема демаркації тут лежить у площині концептуалізації мовної парадигми самого релігієзнавства, якщо використовується система розрізнення, закріплена в релігієзнавстві, і якщо вона має свою семантику, аксіоматику та метафоричність. Розкладаючи світ культури та релігії на елементи, зміст релігієзнавства орієнтований та те, якою мірою мова релігієзнавства відповідає властивому йому предмету. Теорія і історія релігієзнавства засвідчують, що релігійне життя може вивчатися у єдності теоретичних та практичних методів аналізу соціальних, культурних, історичних явищ, що залишають свої відбитки на "тілі культури". І яку би модель співвідношення релігії та культури не обрав дослідник, незмінним лишається те, що обидві структури фіксуються як динамічні та мультифункціональні, що мають, зокрема, й соціальну природу, та як наслідок висновок, соціально-історичну зумовленість. Тому до актуальних завдань культурології релігії варто було би віднести ті, що лежать в площині: 1) демаркації культурології релігії від інших дисциплінарних напрямків релігієзнавства; 2) уточнення відповідного предметного

поля, придатного для пізнання виключно методами культурології; 3) обґрунтування доцільності виведення культурологічної проблематики в релігієзнавстві за межі антропології релігії та інших напрямків; 4) формалізація та семантичне уточнення власного понятійно-категоріального апарату, придатного для вирішення завдань культурології релігії; 5) визначення того, які пізнавальні інструменти необхідно використовувати про визначенні зв'язку релігії та культури.

Уточнення значень образів та символів в культурі вимагає від дослідника оволодіння відповідним "словником", терміносистемою, яка була би покликана зафіксувати у системі значень, динаміку культурно-історичного поступу локальних цивілізацій. Плідним, за нашим переконанням, був запропонований Альфредом Нортон Уайтхедом (AlfredNorthWhitehead) методологічний підхід, який в контексті філософсько-релігієзнавчого аналізу взаємовідношення релігії та культури дозволяє зафіксувати загальне в особливій (унікальній) події. В культурі фактичність події виражає себе завдяки розумінню відносності та миттєвості осяяння смислом. Така "ліричність" математика Уайтхеда у його філософських поглядах зумовлена, на наш погляд тим, що він усвідомлював причини ускладнення практики аналізу діалогу унікального та індивідуального в культурі з так званним загальнолюдським досвідом культуротворення.

Наявність динамічного зв'язку між культурою та релігією ставить питання про необхідність забезпечення кваліфікованого аналізу культури та її різноманітних форм в системі релігієзнавчого знання. Водночас потребує визначення методологічна основа ідентифікації об'єктів, що є конкретними духовними та матеріальними здобутками людства, на предмет їх належності до сфери релігійного, репрезентації ними певних релігійних поглядів, ідей, традицій та інше. На сьогодні це стосується більшою мірою напрацювань з філософії культури, філософської антропології, філософії мистецтва, але вочевидь, цих розробок для релігієзнавства недостатньо, адже вони мають дисциплінарний характер і не достатньо вичерпно репрезентовані у епістемології релігієзнавства як умові пізнавальної діяльності в цілому. У сучасному сприйнятті культури, фундованої екзистенційно-антропологічною дійсністю, важливим фактором розуміння стає врахування особистісної основи, вкоріненої в духовності людської природи. Також має на увазі поліцентрична дисконтинуальність культури, яка постійно ідентифікується з конкретно-історичним осередком свого виникнення, функціонування та поширення. Локально орієнтована культура, як вираз локальної (регіональної) "унікальності" основ патріотизму, інспірує локальну ідентичність. Тому становлення культури пов'язано насамперед зі специфікою місцевих культур на що вказував ще Юрій Лотман. Так ми можемо стверджувати, що в культурі та мистецтві давнього Єгипту втілювалося знання про дійсність, як її розуміли у давні часи, греко-римське образотворче мистецтво відображало зміст вражень та почуттів, властивих античному світові, а епоха середньовіччя уособила у втрачених мистецтва емоційні стани та почуття, що домінували у духовно-релігійному житті тогочасних європейців.

Взаємодіючи, локальні культури створюють комунікативний простір "семіосфери", що уможливорює постання множинності смислів, взаємопроникнення та закріплення ідентичностей. За М.Бахтіним, локальні культури функціонують на рівні елітарності та повсякденності, де останній асоціюється з народною культурою, що просякнута національними традиціями та віруваннями. Натомість висока культура збагачувала свій зміст завдяки запозиченням ідей з народного рівня, що закріплювало зв'язок між елітарним та народним рівня-

ми локальної культури як такої. Ще одною характеристикою відмінностей національних культур було те, що Кнабе називав дихотомією відвертості та сором'язливості, "прикровенність та одкровенність". Перше – це особливості виразу "незручних фактів", створення особливого нарративу як форми легітимізації чогось сумнівного, друге – відкритість та щирість у відображенні почуттів, емоцій та вражень. Найбільш відома умова верифікації культури на предмет її належності до національного простору буття народу є протиставлення "свого" й "чужого", що за даних обставин стає умовою створення механізму збереження самої автентичності властивої культури. Останнє менш виражене, коли йдеться про релігійну культуру, на рівні доктрини чи віровчення якщо мовиться про світові релігії, хоча національна своєрідність виразно проявляє свою унікальність як на рівні обрядових практик так і у широкому спектрі виразу культури у мистецтві. Таким чином, релігія, проникаючи в тіло культури надає їй яскраво вираженого конфесійного забарвлення, натомість національний характер останньої сприяє нав'язанню "діалогу культури" (Ліхачов), який у такому контексті тлумачиться як досвід проникнення однієї культури в іншу, поглинання, трансформації та адаптації основних ідей до головних патернів домінуючої культури. Навіть якщо мовні чи інші комунікативні засоби, що репрезентують відмінні культури, мають спільне локальне коріння, все ж специфіка історичних умов розвитку тої чи іншої культури змушують дослідників фіксувати вплив культури, який ніколи не буває рівною мірою взаємним. У такому контексті спостерігатимуться диференціації ідентичностей соціальних акторів належних до спільного культурного простору.

Сформована історичним типом соціокультурного розвитку локальна культура містить у собі низку сутнісних моделей ідентичностей, що виявляють себе на соціальному, економічному, правовому, буденному та інших рівнях само ідентифікації. Санкційовані культурою форми співіснування та виразу даються взнаки як її своєрідні, особливі характеристики, що виявляються в інституалізованих формах суспільного життя, різних практиках, пов'язаних з випрацюванням відповідних комунікативних моделей, покликаних задовольняти культурні запити суспільства. Іншими словами, створена в осередку локальної культури полісемантичність знаково-символічної системи (вкоріненої у тому числі і в релігії) сприяє усвідомленню "культурних кодів", впливає на поведінку adeptів культури, їх погляди, ціле покладання та стратегію дії. Тому дослідження особливостей виникнення, формування та функціонування локальних культур у межах релігієзнавства сприятиме вирішенню актуальних завдань в соціально-гуманітарних науках, визначенню особливостей впливу релігії на формування культурних практик, модифікації у системі цінностей, моделях поведінки тощо.

Таким чином, як показує практика релігієзнавчих досліджень, посткласичний тип раціональності сприяє проблематизації соціально значущих тем та розв'язанню актуальних соціально важливих завдань, що перебувають на вістрі соціальних запитів, як-от: правове забезпечення функціонування релігійних інститутів, зв'язок засобів масової інформації та релігії, релігійна освіта у секулярному та постсекулярному суспільстві та інше. За нашим переконанням, фіксація ціннісного аспекту в "еволюціонуючому" характері релігійних феноменів вказує на доцільність актуалізації постнекласичної методології (В.Стьопін). Дана стратегія пізнання відкриває перспективу розширення сфери вивчення релігієзнавством релігійної дійсності, її розуміння, осмислення шляхів розвитку та взаємодії релігії і культури. Враховуючи автономію волі, індивідуальні критерії ідентифікації ак-

туальних та практично значущих напрямків дослідження, пріоритет індивідуальних "дослідницьких завдань", які у своїй сукупності створюють нову "архітектуру" релігієзнавчого знання, постнекласичний тип раціональності може забезпечити і змістовно збагатити науку за рахунок перетворення прагнення до універсальності створенням умов функціонування "комунікативного" типу раціональності, репрезентованому в культурі.

Опікування традиціями та моральними чеснотами належить до функціональних особливостей релігійних традицій світу, втілених в культурних осередках національної духовності. Водночас, поєднання різних культурних елементів (завдяки міграційним процесам, війнам, інформаційному домінуванню) відкриває перспективи виникнення культурних конфліктів, що може проявляти себе як у відкритому протистоянні так і у прихованому процесі адаптації та інкорпорації інокультурних моделей соціального співбуття, або у здатності до симбіозу різних типів культур, їх злиття чи поглинання однієї культури іншою. Це може спостерігатися завдяки різним видам соціальних практик, що знаходять свій вираз в культурі та різних типах релігійної діяльності. На наш погляд це може бути проілюстровано впливами релігійної культури давнього Єгипту на культуру античної Греції, або практикою іудейських громад на функціонування релігійно-етнічних об'єднань караїмів. Фактуальна об'єктивність різних зрізів релігійної традиції у наведених прикладах засвідчує певну закономірність, що у свою чергу дозволяє зафіксувати (на епістемологічному рівні постнекласичної науки) вплив релігії на такі типи світосприйняття та світорозуміння що представлені в культурі, мистецтві, або "здоровому глузді", інспірованому життєвим досвідом. Як відомо в культурі фіксується історичний досвід творення "життєвого світу" (Е.Гусерль) і тому ми можемо використовувати здобутки культурології релігії у процесі прирощування соціально-гуманітарного знання, на що звертав увагу В.Дільтей, який зосереджувався на визначенні специфіки "науки про дух". Вдаючись до аргументації доцільності використання індивідуалізуючого методу він наполягав, що культурно-історичний процес, сприйнятий у такий спосіб, фіксує зміст і особливості реального пізнання здійсненого у формі релігії, мистецтва, етико-правових вчень, знаково-символічних формах, літературі. Таким чином, специфіка пізнання полягає у тому, що суб'єкт дослідження культури "включений" у сам об'єкт, форми культури та релігії, сприяє виникненню нових завдань соціогуманітарної науки. Іншими словами, створюються умови для врахування суб'єкта-індивіда, який не відокремлюється від дійсності, середовища або обставин життєвого світу, а виступає необхідною умовою його повноти і як наслідок повноти пізнання світу.

Швед З.В.

#### ТИПЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ДИСЦИПЛИНАРНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

*Статья посвящена проблеме анализа современной познавательной ситуации в академическом религиоведении. Обосновывается необходимость обновления методологических подходов в религиоведческих исследованиях. Указано, что классический, неклассический и постнеклассический типы рациональности репрезентируют соответствующие периоды развития академического изучения религии. Доказано, что разные типы рациональности могут быть идентифицированы благодаря конкретизации дисциплин религиоведческого цикла.*

**Ключевые слова:** дисциплинарное религиоведение, методология науки, тип рациональности, религия, культура.

Shwed Z. V.

#### TYPES OF DISCIPLINARY SCIENTIFIC RATIONALITIES IN RELIGIOUS STUDIES

*The article is devoted to the analysis of the modern cognitive situation in academic religious studies. The necessity of updating the methodological approaches in religious studies has been established. It is noted that classical, nonclassical rationality and postnonclassical types represent the corresponding periods of the academic study of religion. It has been proved that different types of rationalities can be identified through the specific religion discipline cycles.*

**Keywords:** disciplinary religion, science methodology, the type of rationality, religion, culture.

За переконанням Людмили Мікешіної неklasична раціональність постає у даному випадку як "активна діяльність суб'єкта-дослідника спрямована на отримання, перевірку, обґрунтування та побудову наукового знання" що є умовою його об'єктивності. За таких обставин, дослідник "розробляє та застосовує способи нейтралізації свого впливу, або враховує включення у наукове знання різноманітного роду цінності та конвенційні передумови" [3, с. 512]. Таким чином, способом досягнення об'єктивності в релігієзнавстві може стати дискусійний підхід, який передбачає поліфонічність інтерпретацій фактів взаємопроникнення культури та релігії, їх взаємозумовленості та взаємодоповнення. Дана настанова дає можливість визнати необхідність застосування "теорії правдоподібності", яка по суті створює умови для правомірного співіснування різного ступеня теорій наближених до істини. І тут доречним видається твердження М. Гайдеґґера, про те, що всі гуманітарні науки (а у нашому випадку релігієзнавство в його дисциплінарних виявах) "для того, щоб залишатися строгими, повинні, безумовно, бути неточними. Неточність історичних гуманітарних наук є виконанням суттєвої для цих наук вимоги" [5, с. 44].

У подальших дослідженнях необхідно враховувати той факт, що понятійно-категоріальний апарат, яким послуговується сучасне академічне релігієзнавство, робить можливим пізнання його об'єкту, тому розширення "мови науки" сприятиме уточненню та розширенню предмета пізнання релігієзнавства (функція розрізнення), розв'язання питання структурованості релігієзнавства (функція атрибуції релевантності або обґрунтування доцільності) та уточненню знання про релігії (функція дескрипції).

#### Список використаних джерел

1. Добронравова И.С. Научная рациональность в постнеклассической перспективе / И.С. Добронравова // Totallogy – XXI. Постнеклассичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – Випуски 15/16. – С. 210-223.
2. Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. В 3-х т. Т.1: Язык. – М.: СПб.: Университетская книга, 2002. – 271 с.
3. Микешіна Л.А. Тенденции развития эпистемологии социального и гуманитарного знания / Л.А. Микешіна // Постнеклассика: философия, наука, культура. Коллективная монография / отв. ред. Л.П. Киященко, В.С. Стёпин. – СПб.: Издательский дом "Мир", 2009. – С.491-518.
4. Райхарт К.В. Культура как символическое бессмертие / К.В. Райхерт // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Одеса, 2015. – № 5. – С.181-184.
5. Хайдеггер М. Время картины мира / М.Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем.; комм. В.В. Библина; серия "Мыслители XX в.". – М.: Республика, 1993. – С. 41-63.
6. Dawson Ch.H. Religion and Culture. Gifford Lectures. Delivered in the University of Edinburgh in the year 1947 / ChristopherHenryDawson. – London: Sheed & Ward, 1948. – 225 p.
7. DawsonCh. TheDynamicsofWorldHistory / ChristopherDawson / Edited by John J. Mulloy. – London: SheedandWard, 1957. – 489 p.
8. Williams R. The Sociology of Culture / Raymond Williams. – Chicago: University of Chicago, 1995. – 266 p.

Надійшла до редколегії 27.01.16

## ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ І САМОТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ: ПРОБЛЕМА МЕТОДУ

*Проаналізовані основні ідеї представника екзистенціальної теології Мерольда Вестфалю, викладені у його праці "Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу". Розглянута проблема методологічних підвалин феноменології релігії М. Вестфалю, переосмислення ним ідей Карла Барта та Сьорена К'єркеґора. Прослідковано еволюцію мислення М. Вестфалю від екзистенціальної феноменології до герменевтичної феноменології та формування його екзистенціально-герменевтичної феноменології релігії.*

**Ключові слова:** екзистенціальна теологія, екзистенціальна феноменологія, герменевтична феноменологія, християнство, "самоперевершення", "інакшість", віра.

Сьогодні міжгалузевість як діалог поміж різними дисциплінами є запорукою подальшого розвитку не лише технічних, але й гуманітарних наук. Це стало наскрізною темою XXIII-го Всесвітнього Філософського Конгресу, який пройшов 4 – 10 серпня 2013 року в Афінах.

У цьому зв'язку на особливу увагу філософської спільноти заслуговує й процес імплантації та застосування екзистенціалістської методології у постекзистенціалістському мисленні, його різноманітних культурологічних синтезах, таких як екзистенціальна психологія, психотерапія та психоаналіз, екзистенціальна педагогіка, екзистенціальна політологія, екзистенціальна соціологія, екзистенціальна антропологія, екзистенціальна феноменологія тощо. І, зокрема, у екзистенціальній теології.

Саме постекзистенціалістське мислення було своєрідно пов'язане з новим методологічним поворотом у зарубіжній філософії і, зокрема, філософії релігійній, який ґрунтувався на нових способах використання екзистенціальної герменевтики, екзистенціальної феноменології, екзистенціального і (Dasein-аналізу) тощо.

Серед когорти сучасних постмодерністських та постекзистенціалістських філософів та теологів почесне місце обіймає Мерольд Вестфаль – відомий американський філософ й феноменолог релігії. Щоправда, в українській історико-філософській літературі творчому спадку американського мислителя не приділено належної уваги. Виключенням є праці професора Костянтина Райди [3; 4] та Романа Соловія [5-7]. Для творчості М. Вестфалю характерна міждисциплінарність, яка зумовлює дослідників його ідей, з одного боку, зараховувати американського мислителя до представників екзистенціальної теології, з іншого боку, до ідеологів "виникаючої церкви" доби постмодерну. Тут і постає актуальною проблема ґрунтовнішого аналізу застосування М. Вестфалем своєрідного методу в його феноменології релігії. Задля вирішення даної проблеми звернемося до однієї з головних праць М. Вестфалю "Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу" (2004) та розглянемо ключові її положення.

Вестфалева "екзистенціальна феноменологія", у відповідності до його особистого визнання, методологічно спирається на "феноменологію сприйняття" М. Мерло-Понті та релігійну феноменологічну герменевтику П. Рікера, "герменевтична феноменологія" – на "радикальну герменевтику" ("герменевтику підозри" та "герменевтику скінченності") С. К'єркеґора та Ф. Ніцше, проект "подолання онто-теології" – на критику метафізичної традиції М. Гайдеґґера, сприйняття Бога – на Августинове ставлення до Бога.

У праці "Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу" М. Вестфаль називає власний метод феноменологічним, але уточнює, що його феноменологія, з одного боку, екзистенціальна, а, з іншого – герменевтична [11, с. 11-12]. Тому ми й вводимо в тер-

мінологічний обіг сучасного вітчизняного релігієзнавства термін "екзистенціально-герменевтична феноменологія релігії", який на перший погляд може видатися звичайною абракадаброю.

У вищезазначеній праці М. Вестфаль прагне довести те, що ми, говорячи про Бога, повинні мати безпосереднє відношення до нашого перетворення самих себе: "Як християнин, я вважаю, що церква, при всіх своїх недоліках, це найкраще місце зустрічі (зіткнення) трансцендентності і досвіду самоперевершення, пише американський мислитель. – Але мій феноменологічний аналіз виявлятиме структури, які можуть виникнути, вносячи необхідні зміни, по відношенню до синагоги, церкви, мечеті, храму, або в те, що Дерріда називає "релігією без релігії" [11, с. 6].

М. Вестфаль окреслює три мотиви, які визначають напрям його думки в цій праці. По-перше, йє посилання на гайдеґґерівське розрізнення інакшості та автономії (М. Вестфаль має на увазі лекційний курс "Августин і неоплатонізм" (1921), в якому М. Гайдеґґер різко пртиставив августиніанську визначеність самості декартового Cogito). Другим "постмодерністським" мотивом є критика онто-теології (тут М. Вестфаль постулює необхідність подолання онто-теології, як запоруки відновлення трансцендентності Бога). У першій частині "Онтотеологія та необхідність виходу за межі космологічної трансцендентності" книги "Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу" перший розділ називається "Гайдеґґер: як не говорити про Бога". У ньому мотив подолання онто-теології ґрунтовно досліджується М. Вестфалем. Аналізуючи погляди М. Гайдеґґера, М. Вестфаль переймається питанням: "Що ж саме є не так з онто-теологією в контексті запропонованих гайдеґґерівських тверджень?" Чи є онто-теологія раціоналістичним мисленням? Чи є онто-теологія репрезентативним мисленням? Чи є онто-теологія "поганою теологією?" [11, с. 19].

Американський мислитель хоча і зауважує на спокусі деяких філософів переконати, що "буття" для М. Гайдеґґера є постмодерністським псевдонім Бога, все ж доводить, що: "... ми можемо говорити про гайдеґґерове розуміння буття лише як формальну ознаку того, що може бути заповнене, всупереч його намірам, Богом і ближнім" [11, с. 25].

У відповідності до позиції М. Вестфалю, глибоке заперечення Гайдеґґером онто-теологічного конститування метафізики знаходить відлуння і в питанні Тертуліана про те, "що може бути спільного поміж Єрусалимом і Афінами", і у протиставленні Паскалем Бога філософів Богу Авраама, Ісаака та Якова" тощо [11, с. 34].

Обидва названі вище мотиви, на думку М. Вестфалю, нерозривно переплетені і з третім мотивом, або ж концептом, який, до речі, обіймає й одне з центральних місць у філософії постмодерну, – інакшістю ("будь це Бог чи сусід, або соціальний світ, чи світ природи", за

визначенням американського мислителя). Ця "інакшість", насамперед, стосується Бога і ближнього. М. Вестфаль вважає, що у цьому відношенні саме Габрієлю Марселю вдалося поставити напрочуд складне запитання дуже просто, зрозумілою фразою, у якій стверджувалося, що: "Я повинен якимось чином звільнити місце для іншого в собі" [11, с. 11].

Етичний бік самоперевершення М. Вестфаль характеризує, спираючись на погляди Е. Левінаса, а в аналізі релігійного аспекту людського "самоперевершення" прямує за С. К'еркеґором.

Послідовником С. К'еркеґора С. Вестфаль вважає і К. Барта. Для того, щоби краще зрозуміти теологічну й методологічну позицію останнього, розглянути її як критику онто-теології, яка на кілька десятиліть передувала гайдеґґерівській, і тому, має набагато ширший розмах, М. Вестфаль вводить в контекст своїх праць і його ідеї. Критика онто-теології Бартом, хоч і дуже схожа з гайдеґґерівською, стверджує М. Вестфаль, у той час, як М. Гайдеґґер фокусується на філософській традиції від Анаксимандра до Ф. Ніцше, і, особливо, на ідеях Аристотеля та Гегеля, К. Барт, насамперед, стурбований загрозою онто-теологічного світогляду, зокрема, його варіанту, представленого у ліберально-протестантській теології, щодо власне самого богослов'я.

Мета самого К. Барта, найвиразніше представлена працею "Послання апостола Павла до римлян" (1918), як стверджує М. Вестфаль, і полягала у пошуку Бога за межами будь-якої концептуальної визначеності та досяжності для нас. У цьому він, на думку американського мислителя, і є ідейним послідовником С. К'еркеґора.

Проаналізувавши три богословські методи – догматичний, критичний і діалектичний, К. Барт заявляє, що жоден з них не може гарантувати достовірності знання про Бога, тим більше способу сприйняття одкровення або пояснення віри. "Але віра, подарована і задана Богом, повинна бути схожа з ним своєю "діалектичністю". Парадоксальність віри, зрештою, нерозривно пов'язана з парадоксальністю сприйняття існування бога у його відносинах з людиною. Слідуючи за С. К'еркеґором, ранній К. Барт тлумачить віру як дещо незбагненне і нез'ясовне – як безоглядний стрибок у новий світ, як перехід до нового стану та якості" [1, с. 128-129], – доводить російський дослідник протестантського модернізму С. Ісаєв.

М. Вестфаль наголошує у цьому зв'язку і на тому, що негативне сприйняття релігії К. Бартом може відігравати й позитивну роль. Його погляди суголосні в цьому випадку з поглядами С. Ісаєва, який писав, що "в системі швейцарського теолога з самого початку відчувався значний потяг до позитивного аспекту "діалектичного" парадоксу" [1, с. 130]. "Барт погоджується з К'еркеґором у тому, що людина, яка живе всередині безглузого повторення історії, знаходиться в "кризовому стані", в "хворобі до смерті". Однак, на його думку, після "страху і трепету" вона може дійсно наблизитися до Христа через одкровення, бо сам історичний час після боговітлення Христа вже став іншим. Тому, на відміну від С. К'еркеґора, – як стверджує С. Ісаєв, – К. Барт вважає, що за переживанням глибинного парадоксу можливе воз'єднання людини з богом. Але це, зрештою, є також відкриття перспектив до побудови теологічної і етичної системи як певного "позитивного" богослов'я. Так, в ранніх працях були вже закладені підвалини його пізньої "церковної догматики" [1, с. 128-135].

Теологія К. Барта, на думку М. Вестфалья, правильно називається діалектичною не тому, що вона використовує діалектичний метод, а тому, що його предметом є

діалектика. Тому, як це стверджує американський мислитель, вчення про одкровення К. Барта уособлює діалектику поміж діяльністю людини і діяльністю божественною, а його розрив з ліберальним протестантизмом приймає форму критики онто-теології як спроби зробити людську суб'єктивність умовою для можливості вступу Бога в життя людини [11, с. 150]. У цьому контексті в теології К. Барта одкровення не означатиме прозорість божественного людському розумінню, а стає божественним актом само-вияву благодаті, яку можна назвати лише дивом. Така позиція К. Барта, як зазначає М. Вестфаль, випливає з к'еркеґорової тези про "нескінченну якісну відмінність" між часом і вічністю, яка швейцарським теологом переформулюється в "нескінченну відстань між Творцем і творінням", адже "Бог на небі, а ти на землі" [11, с. 154]. Проте для К. Барта навіть в одкровенні Бог, як і раніше, залишається глибоко утаємниченим. Таким чином, К. Барт на думку М. Вестфалья, завдяки М. Лютеру говорить про Бога як про "Deus absconditus" (прихованого Бога); завдяки С. К'еркеґору – про "нескінченну якісну відмінність" поміж часом і вічністю, поміж людством і Богом; завдяки Р. Отто – як про Цілком Інше (*totaliter*) і як про *Mysterium Tremendum* (страхотливу й заворожуючу таємницю).

К. Барт, занотував В. Вестфаль, вважає, що тією мірою, якою наш світ торкнувся Ісуса в його вищій природі, тією ж мірою він (світ, і людина, зокрема) перестав бути здатним до прямого спостереження, як це традиційно можна робити з історією, часом або якимось предметом. З цієї причини, на думку К. Барта, "Ісуса як Христа, як Месію можливо досягнути лише як парадокс" (і тут М. Вестфаль також акцентує увагу на зв'язку поглядів швейцарського теолога з ідеями С. К'еркеґора).

З іншого боку, М. Вестфаль намагається проінтерпретувати погляди К. Барта і з позиції екзистенціальної феноменології. Так він зауважує, що хоча К. Барт і не працює в традиціях феноменології Е. Гуссерля, але його погляди можуть бути краще зрозумілі з посиланням на ідеї її представників. В знаменитому аналізі "Погляду" у праці "Буття й ніщо" зазначає М. Вестфаль, Ж.-П. Сартр сперечається з тим, що ми усвідомлюємо людину як суб'єкт, а не як об'єкт, не так, як це стверджував у "Картезіанських роздумах" Е. Гуссерль, сприймаючи об'єкт в якомусь "Іншому", спроможного тлумачити його як суб'єкт. Мовою Е. Гуссерля це можна назвати перевернутою чи оберненою інтенційністю для мого усвідомлення "Іншого", яке не базується в моєму інтенційному акті (*noesis*), спрямованому на певний об'єкт (*noema*), що знаходиться всередині мого трансцендентального Еґо. Інтенційність, яка визначає моє усвідомлення, не походить від мене, а приходить до мене від Іншого. Це неначе перебувати під пильним спогляданням Іншого, усвідомлюючи водночас його суб'єктивність. Ось чому і Е. Левінас, чий перефраз сартрового аналізу погляду Іншого як певного обличчя Іншого, як певного голосу, який запитує мене, і закликає до етичної відповідальності, на думку М. Вестфалья, може сказати нам, що він – феноменолог, зацікавлений в інтенційності диференційованого типу, а саме типу, в якому моє усвідомлення себе і іншого базується в іншій самості [12]. "Нескінченність Левінаса шукає в обличчі іншої людини, в її правді" [8, с. 323].

Говорячи про цю іншу та інакшу людину мовою блаженства та одкровення, як стверджує це М. Вестфаль, Е. Левінас і вводить нас богословськими обертонами у свою дискусію [11, с. 159].

М. Вестфаль звертає увагу і на діалектичне ставлення К. Барта до концепту людської гріховності (Для самого М. Вестфалья його "герменевтика скінченності є медитацією про значення створення людини, а герменевтика підозри – людської гріховності" [10, с. XX]. "Якщо християнські філософи дійсно хочуть охопити пророчу парадигму, вони повинні розшифрувати гріх, як "істотну епістемологічну категорію". Тут К'єркеґорівський стовбур пророчого родоводу Вестфалья знову стає помітним у тому, що К'єркеґор зробився безумовним фактором його власної "сповненої сумнівів" герменевтики значення людської гріховності, як перешкоди для "пізнання" Бога належним чином", – зауважує К. Пат [9, с. 10]).

З одного боку, К. Барт, говорячи про людську гріховність, вважає, що вона є невід'ємною частиною нашого знання про Бога, з іншого, – заперечує можливості пізнання її сутності. Для К. Барта, як стверджує це М. Вестфаль, незрозумілість та недосяжність Бога є частиною змісту одкровення. Ось чому К. Барт, на протиположності томістській аналогії буття (*analogia Entis*), яка припускає, що ми можемо побудувати міст, який приведе нас до Бога, протиставляє аналогію віри (*analogia Fidei*), або аналогію благодаті (*analogia Gratiae*), згідно з якою не може бути іншого знання про Бога, окрім благодаті. Остання й виявляється не тільки у "непрямої" спілкуванні між віруючим і Богом, але й поміж двома актами, милостивим божественним актом одкровення і людським актом, дозволеним тією ж таки благодаттю [11, с. 172].

Для К. Барта, як стверджують сучасні дослідники його творчості, "віра в Бога, який з'явився серед людей в особі Ісуса Христа, дає нам єдину і виняткову можливість богопізнання. Таким чином, метафізичний метод сущого замінюється екзистенціальним методом віри" [2, с. 30].

Отже, "екзистенціальна феноменологія" раннього періоду творчості М. Вестфалья, яка спиралася на "феноменологію сприйняття" М. Мерло-Понті та релігійну феноменологію герменевтику П. Рікера, методологічно поступово трансформувалася в пізній період в "герменевтичну феноменологію", підґрунтя якої сформували "радикальна герменевтика" (герменевтика підозри та скінченності) К'єркеґора та Ніцше, проект "подолання онтології" (переосмислення ідей К. Барта та М. Гайдеґґера), Августинове сприйняття та ставлення до Бога. У

мої особистій переписці з М. Вестфалем (у листі від 3 липня 2013 року) він визнав правильним наше припущення стосовно руху його мислення від екзистенціальної феноменології до герменевтичної феноменології.

М. Вестфаль, з одного боку, критично сприймає розуміння К'єркеґором самотрансценденції, як самозречення, з іншого, позитивно, тому, що самотрансценденція є відкриттям власної самості.

Тому, на його думку, "Інсайт (проникливість) ніколи не повинен бути відокремленим від відповідальності, метафізика від духовності, трансцендентність від самотрансцендентності (самоперевершення)" [11, с. 231].

#### Список використаних джерел

1. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. / С. А. Исаев. – М.: Политиздат, 1991. – 236 с.
2. Михайлов П. Б. Священное в повседневном: эвристические возможности естественной теологии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2011. Вып. 5 (37). – С. 23 – 41.
3. Райда К. Ю. Экзистенциальная философия. Традиция и перспективы. / К. Ю. Райда. – К.: Видавель Паранан, 2009. – 328 с.
4. Райда К. Ю. Историко-философские исследования постэкзистенциалистского мышления / Костянтин Юрійович Райда. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
5. Соловій Р. Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 133 – 144.
6. Соловій Р. Виникаюча церква. / Р. Соловій. – Черкаси: Коллоквиум, 2014. – 328 с.
7. Соловій Р. Рецепція ідей "герменевтики підозри" Поля Рікера у філософії релігії Мерольда Вестфала / Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.academia.edu/7727254>
8. Філософський енциклопедичний словник / [Гол. редколегії В. І. Шинкарук]. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
9. Putt, K. The Benefit of the Doubt: Merold Westphal's Prophetic Philosophy of Religion / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 1 – 19.
10. Westphal, M. Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
11. Westphal M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
12. Westphal, M. Levinas: Beyond Onto-theology to Love of Neighbor / Westphal, M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – P. 177-200.

Надійшла до редколегії 05.01.16

Шевченко С. Л.

#### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ И САМОТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ

##### В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ: ПРОБЛЕМА МЕТОДА

Проанализированы основные идеи представителя экзистенциальной теологии Мерольда Вестфалья, изложенные в его работе "Трансцендентность и самотрансцендентность: о Боге и душе". Рассмотрена проблема методологических основ феноменологии религии М. Вестфалья, переосмысления им идей Карла Барта и Серена Кьеркегора. Прослежены эволюция мышления М. Вестфалья от экзистенциальной феноменологии к герменевтической феноменологии и формирование его экзистенциально-герменевтической феноменологии религии.

Ключевые слова: экзистенциальная теология, экзистенциальная феноменология, герменевтическая феноменология, христианство, "самотрансцендентность", "инаковость", вера.

Shevchenko S.L.

#### INTERPRETATION OF TRANSCENDENCE AND SELF-TRANSCENDENCE

##### IN MEROLD WESTPHAL'S EXISTENTIAL-HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY OF RELIGION: THE PROBLEM OF METHOD

Representative the basic idea of Merold Westphal's existential theology, set out in his work "Transcendence and self-transcendence: on God and the soul". To handle a problem of the methodological foundations of Merold Westphal's phenomenology of religion, rethinking his ideas of Karl Barth and Søren Kierkegaard. To retrace the evolution of Merold Westphal's thinking on existential phenomenology hermeneutic phenomenology and to the formation of his existential-hermeneutic phenomenology of religion.

Keywords: existential theology, existential phenomenology, hermeneutic phenomenology, Christianity, "self-transcendence", "otherness", faith.

## РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК УМОВА НАЦІЄСТВЕРДЖЕННЯ В ТРАНЗИТНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*Релігія як соціокультурний феномен характеризується взаємозв'язком з усіма соціальними інститутами. Вона усе радикальніше трансформується, змінюється як сам склад та устрій релігійного життя, так і характер функцій релігії в сучасному світі. Сьогодні релігія як трансформаційний елемент культури народу має свої функції. У період незалежності, активне входження в життя релігії як соціального інституту супроводжується відродженням релігійної духовності. Слід підкреслити, що модернізаційні процеси в релігійній сфері в перехідний період в Україні проявляються не у формі секуляризації, а в зростанні релігійності, яка сприяє демократизації її утвердженню національно-культурної ідентичності, об'єктивно стимулює модернізаційно-трансформаційні процеси.*

**Ключові слова:** релігійна ідентичність, транзитне суспільство, релігійна самоідентичність, трансформаційні процеси, суспільна свідомість.

Релігія є складовою культури впродовж усього її розвитку, основою й принципом цивілізаційного поділу людства, входить багатьма своїми елементами до всіх складових сфер суспільства, впливає на її розвиток, то постає проблема визначення місця, ролі, функцій і характеру впливу релігії на трансформаційні процеси в Україні.

Проблемою релігійної ідентичності в сучасному українському суспільстві займаються відомі вчені Є Борінштейн, А Колодний, Дудар Н. та інші. Авторським колективом під керівництвом Зелінського М.Ю. було видано монографію "Формування особистості в умовах транзиту" де піднімалося питання інституціонального впливу релігії на модернізацію українського суспільства.

Релігія як соціокультурний феномен і соціальний інститут характеризується універсальністю свого буття в суспільстві, взаємозв'язком з усіма соціальними інститутами за всієї своєї відокремленості від держави. Очевидно, саме це відокремлення надає їй об'єктивно такого особливого культурного статусу. Водночас для релігії характерним є її "неінституціональне" входження до всіх сфер буття зі збереженням автономності, особистісного впливу. Таким чином, релігія за всієї строкатості й багатобарвності конфесійного життя складає соціокультурну систему елементів різної сили, інтенсивності взаємин у певних блоках, різної зовнішньої орієнтованості, соціальної підтриманості й ворожості до соціуму, у якому вони існують [9].

Очевидно, релігія складає особливий соціокультурний комплекс, який за всієї притаманної йому консервативності постійно змінюється, модернізується, оскільки слугує не лише вищим силам, а й людям. Тому між станом культури й релігії існує взаємозалежність, а релігія має специфічні функції як у суспільстві в цілому, так і в його культурі. Вони мають стати предметом дослідження такого значного розділу соціальної філософії, як духовне життя суспільства.

У системі теорії модернізації релігія розглядається як елемент трансформаційного суспільства, консервативність якого стоїть на заваді модернізаційним процесам, про що свідчить зростаюча майже в усіх регіонах світу секуляризація [11, с.34].

Водночас у багатьох регіонах і країнах світу вплив релігії на соціальне життя не зменшується, а навіть зростає. Сама релігія, наче в супереч власній природі, усе радикальніше трансформується, змінюється як сам склад та устрій релігійного життя, так і характер функцій релігії в сучасному світі [11].

Релігія як трансформаційний елемент культури народу має свої функції, за допомогою яких вона формує або підтримує (а в певний період – змінює) менталітет нації. Система таких функцій у зазначеному аспекті залишається невизначеною.

На нашу думку, релігія об'єктивно виконує насамперед світоглядну функцію, оскільки прагне створити свою картину світу, свої схеми вдосконалення суспільного життя людини в системі природи й суспільства. Ця функція особливо актуалізується в перехідний період,

який спостерігається нині в Україні, коли значна частина населення втратила віру й переконаність в істинності матеріалістичного світогляду, схитнулися цінності опори буття, радикально перекинулася піраміда ціннісних орієнтацій із колективістської на індивідуалістичну основу, що породило ціннісний вакуум, зону невизначеності буття, пошук необхідних орієнтирів, потреб формування нової картини світу. Тому для великої частини населення релігія виступає як компенсація втраченої світоглядної цілісності [7, с.19].

Така релігійно-компенсаторна функція, пов'язана зі світоглядно, значно посилюється в період кризи, виживання громадян, коли більшість населення знаходиться за межею бідності, коли поглиблюється відчуження людей не лише в міжособистісних стосунках, а й між громадянами та владою [14, с.45].

На наш погляд, недостатньо оцінено культурну й соціальну функції релігії в сучасному суспільстві. Так, релігія відіграє важливу соціокультурну роль у державі. У межах релігійних віровчень формуються єдині зразки почуттів, думок, поведінки людей, єдині цінності, завдяки чому релігія виступає могутнім засобом упорядкування й збереження традицій і звичаїв. Однією з історичних місій релігії, що набуває в сучасному світі все більшої актуальності, є формування відчуття єдності людського роду, значущості неперехідних загальнолюдських моральних норм і цінностей. Однак релігія може бути виразником зовсім інших настроїв, зокрема фанатизму, непримиренності до людей іншої віри тощо. Отже, вплив релігії на суспільне життя не завжди є однозначним. Характер цього впливу може суттєво змінюватися, набувати специфічних особливостей.

Релігія сприяє зняттю відчуження, компенсує соціальну залежність. Несвобода й залежність у зовнішньому світі долається "свободою в душі", соціальна цілісність замінюється рівністю всіх перед Богом, безсилля людини перед чужими їй силами компенсується сподіваннями на всесилля вищої божественної сили. У такій ситуації значно зростає роль релігії як форми суспільної свідомості, що створює власну систему норм і цінностей, виконуючи тим самим культурно-регуляторну соціальну функцію налагодження та зняття соціальних напружень і суперечностей. У її контексті (і як її різновид) визначається соціально-моральна функція релігії, яка полягає в сприянні зняттю соціально-психологічних стресів, визначенню моральної позиції.

Релігії як породженню свого соціуму в історичному аспекті та в сучасних умовах притаманна також інтеграційна функція, функція збереження й утвердження існуючої соціальної системи, яка створює видимість соціально-етичної взаємної приналежності за ознакою віросповідання як приналежності батьківщині, що дає підстави певним чином ототожнювати релігію й національну культуру. Умовно ми визначаємо цю функцію як націєстверджуючу, оскільки цінності церкви значною мірою співпадають із культурно-націєстверджуючими процесами.



У тісному зв'язку з інтегративною функцією релігії знаходиться дезінтегративна. Почнемо з того, що самі релігії у цілком природній спосіб діляться. Тенденція до диференціації та дроблення релігійного середовища стала панівною і залишається сталою. Населення Землі нині чітко поділяється за релігійною ознакою на християн (1,5 млрд.), мусульман (1,05 млрд.), індістів (650 млн.), буддистів (250 млн.) та інших. У своїй роз'єднаності релігії підтримують збереження регіональних цивілізацій та розмаїття культур. Продукуючи для них цінності найвищого порядку (різні цінності), релігії сприяють збереженню відносно сталих локальних цивілізацій.

Важливою та такою, яка постає з її природи, функцією релігії є комунікативна. Вона проявляється в підтриманні зв'язків між віруючими, створенні віросповідної єдності не лише під час релігійних дійств, а й в особистому житті та сімейно-побутових стосунках. Власне, комунікативна функція є засобом реалізації інших функцій, їх комунікативним механізмом.

П. Козловський вважає, що найважливішою тенденцією постмодерного суспільства є подолання монофункціоналізму церкви у функції виключно моральності релігії (ортопраксії), яка може призвести до її витіснення із суспільної комунікаційної сфери. Учений звертає увагу на важливість цілісного її функціонування: "Церква повинна об'єднати в собі істину, красу й моральну правоту значно більшою мірою, ніж усі інші структури, для яких також необхідно досягти такого синтезу" [10, с. 121].

Очевидно, посилення в сучасних українських умовах естетичної функції православної церкви підвищило б її соціокультурну ефективність, особливо в умовах протистояння церков.

У складному перетворенні, трансформації картини світу відбувається не лише переоцінка цінностей, а й протистояння культур, посилення консерватизму й замкненості окремих субкультур, відновлення релігії й складного комплексу супутніх їй культових і культурних явищ в умовах заняття соціального стану патронату, одночасної модернізації та кризи суспільства.

Релігієзація за своєю природою є процесом консервативним, оскільки релігія є базовим інститутом традиційного суспільства, який у сучасних умовах має водночас модернізаційне прогресивне значення, повертаючи людям цінності національного буття в нових умовах. Патріотично-релігійний ентузіазм, особливо притаманний жителям Західної України, пов'язаний з утворенням своєї держави, нації й релігії, стимулює зміни, які є модерністичними за своїм змістом.

Процес оновлення традиційних народних цінностей, народної культури в цілому відбувається суголосно зі зростанням релігієзації населення, їх взаємним резонуванням. Наслідком цього є розширення культурного горизонту віруючих і зростання потреби й інтересу, у тому числі освітницького й просвітнянського, людей невіруючих до релігійних першоджерел, до релігійної культури в цілому.

Включення релігійної культури до системи української культури в перехідний період за своїм змістом є, таким чином, процесом трансформаційним і суперечливим.

Подібна суперечливість проявляється в неповноті релігійності та її розпаді в сучасних умовах, тому що існує суттєва різниця між заявленою релігійною самоідентифікацією та справжньою релігійністю, яка включає релігійну свідомість, релігійну діяльність, релігійну інформованість і приналежність до певної релігійної громади. Значна й навіть більша частина так званих віруючих є "епізодичними ритуалістами", які не розуміють суті сакральних дій, рідко бувають у церкві та мають низьку релігійну інформованість, тобто не відповідають

жодному з критеріїв релігійності, керуючись прагматичними мотивами у своєму ставленні до церкви.[2] Тому однією з тенденцій трансформації масової релігійності є формування імітативної релігійності, яка має характер "культурного інсценування", де зміст цієї культурної форми має вторинне значення, а сама участь у ній має репрезентативний, театральний-ігровий характер [8, с. 219].

У період незалежності, особливо в перші роки, активне входження в життя релігії як соціального інституту супроводжується відродженням релігійної духовності. У цей період невпинно зростає рейтинг авторитету церкви. Модернізаційність проявляється в тому, що такий процес відбувається в динаміці демократичних перетворень і найчастіше породжує кризи консервативних традиціоналістських систем. Водночас слід зауважити, що зростаюча духовна розкутість нерідко характеризується принципово невизначеністю та аморфністю.

У цілому процес релігієзації в Україні має свої особливості. Слід підкреслити, що модернізаційні процеси в релігійній сфері в перехідний період в Україні проявляються не у формі секуляризації, як у західних країнах, а в зростанні релігійності, яка, сприяючи демократизації й утвердженню національно-культурної ідентичності, об'єктивно стимулює модернізаційно-трансформаційні процеси.

Більшість населення пов'язана з релігійною традицією переважно народними звичаями, що дає підстави говорити про слабку структурну визначеність релігійного життя та неусталеність однієї з базових характеристик релігії як соціального інституту, якою є система соціально-релігійних відносин, що трансформуються. Пошук нової спільної основи в Україні відбувається в умовах кризи, яка особливо впливає на ідентифікаційне самовизначення молоді, значна частина якої прагне знайти задоволення своїх духовних та екзистенційних потреб у релігії [2, с.25].

Православ'я все більше сприймається, особливо молоддю, не як релігія, а як компонент духовної культури, данина традиції, чинник визначення національності. У результаті цього православ'я стає певною соціокультурною оболонкою, а реальна віра наповнюється політеїстичним змістом.

Такі зміни політеїстичного характеру модернізаційно-трансформаційними за своїм змістом, а визначена під час опитувань досить висока релігійність є формою інтересу, а не світоглядною установкою. Порівняльний соціологічний аналіз стану релігійності за останні 10 років, проведений Інститутом соціології НАН України, на підтвердження цієї тенденції показав, що в питаннях політики, ставлення до економічних перетворень позиції віруючих і невіруючих майже нічим не відрізняються [16, с. 544].

На 2000 р., коли було проведено досить багато соціологічних досліджень, аналіз стану релігійності в українському суспільстві свідчить, що конфесійний простір є насиченим і різномірним (52 віросповідання, 23,5 тис. релігійних організацій, 90 конфесійних течій). В останні роки спостерігається позитивна динаміка зростання релігійності. Основне ядро конфесійної структури в Україні складає православ'я, яке включає в себе церкву різних юрисдикцій: Українська Православна Церква (УПЦ) – 36,9% віруючих; Українська Православна церква Київського патріархату (УПЦКП) – 10,9%; Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) – 4,3%; Українська Греко-Католицька церква (УГКЦ) – 14,3%, релігійні організації Римсько-католицької церкви (РКЦ) – 3,6%. Різні напрями протестантизму й неопротестантизму складають 26,5% віруючих, іслам – 1,5%, іудаїзм – 0,7%, неорелігійні різні тоталітарні секти – 1,3% віруючих [15].

Таким чином, Україна є християнською країною, оскільки три основні течії християнства (православ'я, католицизм і протестантизм) складають 97,4% віруючих.

Основними учасниками конфлікту є українські православні церкви: УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ й УГКЦ. Крім УПЦ КП, усі вони мають конфесійні центри та підтримку за кордоном: УПЦ у Вселенському православ'ї представлена Російською православною церквою, УГКЦ підпорядковується Ватикану, УАПЦ входить до структури невідомої зарубіжної Української автокефальної церкви, що породжує високий ступінь їх політизованості та намагання різних політичних сил використати цей конфлікт у свої інтересах.

Створені (або відроджені) негативні стереотипи "уніатів", "розкольників", "автокефалістів", "москалів" стосовно представників ворогуючих церков закріплюються у свідомості віруючих значно міцніше, ніж, наприклад, політичні стереотипи. Зазвичай вірні іншої церкви сприймаються не як християни, а як нерозкаяні грішники, вороги самого Бога, на яких чекають пекельні муки і до яких толерантне ставлення неможливе.

Історичний досвід засвідчує, що стереотипи, які існують десятки й сотні років у менталітеті українців, неможливо подолати самим лише поліпшенням законодавства, культурно-просвітницькою роботою чи закликами до "миру і злагоди".

У релігійній сфері України залишилося багато невирішених проблем, які більшість народів Європи розв'язала ще у XVII ст. Якщо метою Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП) та Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) є єдина Помісна Православна Церква в незалежній державі, то окремі ієрархи і священники Української Православної Церкви Московського Патріархату (УПЦ МП) схильні протиставляти такі поняття, як "нація" і "народ Божий". Перше розуміється як явище земне, тимчасове, відносне, а друге – як абсолютне. Таким же чином, ними сприймається і держава. "Хіба для нормальної людини щось значить система державна?" – заявляє єпископ Львівський і Дрогобицький Августин [17, с. 76]. Подібні ідеї, поширювані серед віруючих, зумовлюють формування негативного ставлення до української державності, викликають зневажання історії та культури українського народу.

Зазначимо, що релігійні конфлікти, на наш погляд, віддзеркалюють стан усього українського суспільства в цілому, яке пронизане багатьма різноманітними конфліктами. Це суттєво впливає на трансформаційні процеси в Україні.

У період національного відродження та за умов значного духовного вакууму перехідного періоду склалася потреба в релігії як в етноформуєчому та культуруотворюєчому факторі, який реалізується на основі повернення до загальнолюдських цінностей. Тому роль релігії в трансформаційний період значною мірою полягає в гуманізації соціальних відносин шляхом відтворення власної культурної традиції та підтримки культурності. Вихідною в цьому плані є розробка проблеми каналів і механізмів взаємодії національного й релігійного в період їх піднесення. У нинішній Україні відбувається модернізаційно-трансформаційне, ціннісно-культурологічне переосмислення релігійної моралі, усього релігійно-історичного досвіду відповідно до нових реалій соціального життя.

Результати соціологічних опитувань дали підстави для висновку, що перші місця в ієрархії життєвих пріоритетів і цінностей переважно більшої сучасних членів українського соціуму незалежно від їхніх релігійних переконань посідає такий компонент мікро сфери кожної людини, як сім'я (батьки, діти, родичі, супутник життя) [1, с. 4–12]. При цьому в дослідженнях 1999–2002 рр. релігія в умовному рейтингу цінностей і пріори-

тетів посідала десяте і нижчі місця, а кількість респондентів, які визначали її (релігію) у власній системі цінностей як "дуже або, скоріше, важливу", сягала 50%. Результати ж опитування українського населення за 2013 р. показали, що релігія в системі ціннісних орієнтацій посіла 12-е місце ("дуже або, скоріше, важлива") і так вважають 63,5% усіх респондентів [13, с. 21].

Згідно з останнім дослідженням (2013 р.), у виборі сучасних українців передують релігії як цінності такі позиції: чесність, порядність; матеріальна забезпеченість; порозуміння з іншими людьми; друзі, знайомі; щире кохання; робота; культурний відпочинок; вільний час; хобі; успіх у суспільстві. Нижче релігії за рівнем важливості: лідерство, авторитет; громадська активність; наявність власного бізнесу; віра в надприродну, вищу силу; найменше – політика (29,1%).

Виявилася також цілком закономірна залежність: релігія має більше значення для тих, хто ідентифікує себе як віруючих, ніж для тих, хто вважає себе невіруючими або тими, хто вагається між вірою і невір'ям, і ця тенденція продовжує зберігатися. [4; 5; 13]. Так, "важливим" чинником власного життя релігію зазначили 76,7% віруючих, 40,9% тих, хто вагається між вірою та невір'ям, та 19,1% невіруючих "Не важливою" релігію визнали 76,4% невіруючих, 52,6% тих, хто коливається між вірою та невір'ям, та, як не дивно, 17,9% тих, хто визначив себе як людину віруючу.

Залежно від соціально-демографічних характеристик важливою життєвою цінністю вважають релігію, насамперед, жителі Заходу України – 85% проти 12% тих, хто дотримується протилежної думки. Серед жителів Сходу це співвідношення становить 54% проти 42%, відповідно. Більш важливою є релігія для жінок, ніж для чоловіків (відповідно, 71% проти 55%); для літніх людей ніж для молоді (відповідно, 70% проти 59%); для жителів села, ніж для жителів міста (відповідно, 69% проти 61%); для осіб з нижчим рівнем освіти, ніж для тих хто має вищу або незакінчену вищу освіту (відповідно, 81% проти 61%) [13, с.21].

Церква й сьогодні відіграє вагому роль у збереженні й підтримці чинників національної свідомості виконуючи важливу функцію етнозбереження українського народу. Водночас, відповідно до своєї природи, православ'я в цілому відіграє не лише модернізаційно-трансформаційну, а й консерваційно-трансформаційну роль, пов'язану з відривом віруючих від нагальних проблем сучасності, протиставленням релігійного та мирського, архаїчності обрядів, протиставленням її науці, обскурантизмом, певним клерикалізмом, невідповідністю культури священнослужителів і програм діяльності церкви до нових соціальних потреб, посиленням негативним впливом міжконфесійних конфліктів на соціальну злагоду в суспільстві.

Процеси новітньої модернізації сприяли істотним змінам у структурі суспільної свідомості. Спостерігається прогресуюча втрата масовою свідомістю трансцендентного наповнення та формування деїстичних, пантеїстичних і матеріалістичних уявлень. Подібний процес може привести до послаблення залежності людини від релігії. Релігійні орієнтації почали визначатися чинниками нерелігійного характеру (політичними, національними, економічними). Про зниження основних показників колективних та персональних виявів релігійної віри свідчать і дані соціологічних досліджень: відзначається втрата релігією своїх публічних функцій та соціальної значущості і переміщення її до сфери приватного життя, куди переміщується також "сакральна вповненість світовідчуття" [6, с.4].

Вплив модернізаційних процесів на трансформацію релігійної свідомості має неоднаковий характер і глибину в залежності від регіональної культурно-історичної специ-

фіки. Наявність міцних культурних традицій і норм значною мірою видозмінює результати впливу модернізації.

Важливу роль у трансформації релігійної свідомості сучасності відіграють також процеси урбанізації суспільства, що сприяє поширенню специфічної урбаністичної культури. Місто трансформувало традиції, віддалило людину від природи, вмістивши її у світ антропогенних ландшафтів, спричинило анонімність та нетривалість контактів, що сприяло трансформації традиційних моральних норм і санкцій та зумовило зменшення ролі традиційної релігії.

Слід відмітити значення дихотомії взаємодії держави й церкви як показника цивілізованості сучасного суспільства, на чому наголошує відомий український дослідник С. Наумкіна [12].

Таким чином, трансформаційний принцип аналізу зобов'язує до виявлення взаємопроникнення, діалогізування культурних феноменів, який щодо впливу релігії й церкви на суспільство проявляється в Україні в таких явищах:

- збагаченні змісту й контексту моральної культури суспільства;
- розвитку мистецьких жанрів релігійного характеру та широкому використанні релігійної спадщини й тематики в мистецтві, особливо образотворчому й музичному;
- збагаченні обрядовості та її впливу на повсякденне життя;
- відновленні релігійної та частково світської архітектурної спадщини;
- стимулюванні й підтримці національної культури.

#### Список використаних джерел

1. Балакірева О. Ціннісні орієнтації молодого покоління / О. Балакірева, Н. Дудар // Молодь у дзеркалі соціології. – К. : УІСД, 2001. – С. 36–48.

Яковец Л. Н.

#### РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ НАЦИОУТВЕРЖДЕНИЯ ТРАНЗИТНОГО ОБЩЕСТВА

*Религия как социокультурный феномен отличается универсальностью своего бытия. Она как трансформационный элемент культуры имеет свои функции, которые влияют на общество. В период независимости, активное вхождение в жизнь религии как социального института сопровождается возрождением религиозной духовности.*

*Так же нужно отметить, что модернизационные процессы в религиозной сфере в переходный период в Украине проявляются не в форме секуляризации, а в форме повышенной религиозности, которая объективно стимулирует модернизационно-трансформационные процессы.*

**Ключевые слова:** религиозная идентичность, транзитное общество, религиозная самоидентичность, трансформационные процессы.

Jakovec L. N.

#### RELIGIOUS IDENTITY AS A CONDITION NATIONS STATEMENT IN PUBLIC TRANSIT.

*Religion as a social and cultural phenomenon characterized by the interrelation of all social institutions. It all translates radical changes both the composition and structure of religious life and the nature of the functions of religion in the modern world. Today religion as a transformational element of culture of the people has its function. In the period of independence, joining the active life of religion as a social institution is accompanied by a revival of religious spirituality. It should be emphasized that modernization processes in the religious sphere in the transition period in Ukraine is not manifested in the form of secularization, and the growth of religiosity that promoting democracy and strengthening national and cultural identity, objectively stimulates modernization, transformation processes.*

**Keywords:** religious identity, transit society, religious self-identification, transformation processes, public consciousness.

УДК 26: 77. 2 (3)

П. М. Ямчук, д-р філос. наук, проф.

### ФЕНОМЕН ДУХОВНОЇ ФІЛОСОФІЇ Й БУТТЯ МИТРОПОЛИТА ВАСИЛЯ ЛИПКІВСЬКОГО У СВІТОВОМУ ХРИСТОЦЕНТРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

*Вивчено визначальну для духовно-інтелектуального контексту України ХХ-ХХІ віків феноменальна особистість митрополита Василя Липківського. Окреслено зв'язок його універсуму з вітчизняною минулою, сьогоденням та майбуттям.*

**Ключові слова:** Українське Православ'я, Іоанн Золотоустий, митрополит Василь Липківський, перспектива духовно-інтелектуального розвитку, вітчизняний світоглядно-буттєвий контекст ХХ-ХХІ ст., пасіонарність

В історії українського мислення й діяння минулого століття постать митрополита Василя Липківського належить до найбільш знакових і – як це не парадоксально – найбільш невідомих водночас. Це про таких як він свого часу сказав, переспівуючи Давидові псалми Тарас Шевченко: "Діла добрих обновляться, діла злих загинуть". Це про нього згадуємо, коли треба зримо

2. Борінштейн Є.Р. Вплив релігії на трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві / Є.Р.Борінштейн //Актуальні проблеми філософії та соціології. Серія філософія – О.2014. – С.23-29.

3. Горбаченко Т.Г. Релігія і культура / Т.Г. Горбаченко, В.І. Лубський, І.Д. Нілова. – К. : КДІК, 1996. – 236 с.

4. Дудар Н. Релігійність українського суспільства: рівень, характер, особливості / Н. Дудар, А. Биченко // Нац. безпека і оборона. – 2002. – № 10 (34). – С. 14–21.

5. Дудар (Пивоварова) Н.П. Релігійність в українському суспільстві: детермінанти і характеристика сучасного стану : дис. ... канд. соціол. н. – К., 2002. – 180 с.

6. Єленський В.В. Релігія. Церква. Молодь / В.В. Єленський, В.Н. Прибенесюк. – К. : А.Л.Д., 1996. – 160 с.

7. Єленський В. Є. Релігія після комунізму – напрямки зміни //Дзеркало тижня. – № 8 (306) 19 серпня 2000 р. – С. 4–9.

8. Іонин Л.Г. Соціологія культури: путь в новое тысячелетие / Л.Г. Іонин. – М. : Логос, 2000. – 432 с.

9. Колодний А. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. Колодний, Л. Филипович. – Львів : Логос, 1996. – 184 с.

10. Козловски П. Культура постмодерна / П. Козловски. – М. : Республіка, 1997. – 240 с.

11. Лоренц К. Обратная сторона зеркала /К. Лоренц. – М. : Республіка, 1998. – 393 с.

12. Наумкіна С.М. Дихотомія взаємодії держави й церкви в сучасних суспільствах як показник їх цивілізованості / С.М. Наумкіна // Перспективи : соц.-політ. журнал. – О., 2013. – № 3(57). – С. 80–83.

13. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Нац. безпека і оборона. – 2013. – № 1. – С. 15–40.

14. Суїменко Е.І. Культурне життя України в період соціально-економічних перетворень / Е.І. Суїменко, О.М. Семашко // Національна культура в сучасній Україні. – К. : Асоціація "Україна", 1995. – С. 322–335.

15. Українське суспільство 1992–2010 рр. Соціологічний моніторинг / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2010. – 636 с.

16. Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2002. – 668 с.

17. Церква і соціальні проблеми. Доповіді та документи: Спирхальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ, 17–20 лютого 2002, Стрий-Моршин. – Львів : Монастир Свято-Іванівська Лавра, Вид. від. "Свічадо", 2002. – 132 с.

Надійшла до редколегії 17.02.16

Якщо мислити не крізь чорні діри ігнорування величчю Духу, а осягати буття світлоносними квантами, які єдині й визначають сутність національної трансцендентальності українського духовно-буттєвого універсуму, якщо керуватися знаковими для розуміння іманентного характеру українського православ'я справді важливим, тоді світ ідей передання православної віри в українському універсумі – митрополита Василя Липківського стає визначальним для всіх без винятку дискурсів національного мислення й буття. В феномені Василя Липківського, в його світовиді, немов у краплі джерельної води, відбивається повноводна ріка українства. Ріка, що її не загатили минулими спробами нівелювання одвічного начала. В пропонуваній розвідці ми звернемося до ґрунтовнішого, ніж прості згадки, вивчення праць митрополита саме у вказаному вище контексті. Звернемося, щоби краще відчувати й осягнути не лише атмосферу вітчизняного православного подвижництва в безбожницькі часи, а й, головню, з метою концептуально-ясного усвідомлення вічності самого духу причетності українців до Православ'я.

Тієї особливої причетності, що долає, на перший погляд, неподоланні перешкоди й заборони, адже, як свого часу зазначив Іван Огієнко (митрополит Іларіон): "Народ український утворив свою Церкву і вона... одрізнялась службою, одрізнялась обрядами й звичаями" [6, с. 67-68]. Самопізнаючи первні усвідомлення себе як християнина, мотиви, що спонукали його як особистість шукати світло Істини в Православній вірі митрополит зазначає: "Ще з малих літ я не міг виносити насильства, гноблення, тяжкої долі селянства, робітництва – а найбільш – гноблення мого рідного народу" [7, с.18]. В дитинстві ми є ближчими до духовних основ та джерел нашого родоводу. Саме тоді – душею й серцем відчуваємо те, що потім закріплюється розумом та світоглядом. В дитинстві, що є апріорі етапом становлення та базисом зростання кожної індивідуальності, неспроможність, сутнісна нездатність миритися з насильством, з облудою і оманю виявляється якнайяскравіше. Напевне, цю істину провістив Господь, коли закликав вірних Церкви "будьмо як діти" і просив допускати до Нього дітей, адже вони наслідують Царство Небесне. Відтак, відчуте серцем в дитинстві духовне передання й обов'язок на довгі роки визначили духовно-буттєвий шлях митрополита Василя Липківського.

Ясно окреслене в свідомості майбутнього митрополита враження грікоти від несправедливого ставлення до рідного народу, до його найбільше пригноблених соціальних верств, мало в основі не лише Шевченкове "возвеличу малих отих рабів німих", яке так само базувалося на святоєвангельському переданні й основі, а й, від часів Хрещення Русі наявне в національній свідомості, начало. Йдеться про органічну неспроможність "виносити насильство і гноблення" як явища, що прямо суперечать самій природі духовно-буттєвого ества християнина. Іоанн Золотоустий твердить: "Щасливі ті, котрі від самого початку були чисті від пристрасті і могли уникнути її тоді, коли дійшли до такої честі (священства – П.Я.)" [3, с. 98]. Вочевидь, саме цією дитинною чистотою, іманентною свободою від зла і сполучених з ним пристрастей позначений увесь життєвий шлях митрополита Василя Липківського.

Відчуваючи себе в жодному разі не буттєвим правителем, адже їх влада минуща й недовговічна і часто закінчується ганебно, не володарем дум чи творцем безбожницьких ідеологій, адже це вагомо в буттєвих градаціях, але не має ніякого сенсу в універсумі наближення до пізнання духовної Істини, а асоціюючи себе з напrawdę найвищим із земних титулів і звань – чадом

Господнім впродовж всього життя, а тому – повсякчасно служачи Богові душею, серцем і справами митрополит не зважав на минущі, хоча й вкрай небезпечні для нього особисто перешкоди. В цьому служінні, що має світоглядним базисом усвідомлене призначення життя як піклування про духовні, і – прямо залежні від них – повсякчасні потреби ближнього ясно виявляється сутність феномену не лише митрополита Василя Липківського, а й сутність українського служіння Православ'ю загалом. Жертовність, потреба й органічна здатність віддати не лише належне, а й у всіх сенсах – останнє – заради світового торжества православної віри – все це є незбагненим у звичайній дійсності, проте цілком дієвим способом поширення духовно-інтелектуальних констант нашої одвічної віри в сьогоденні та в майбутньому. Такими, за своїм сутнісним наповненням були труди і дні митрополита.

Леонід Пилявець, упорядник та редактор одного з перших за часів Незалежності видань матеріалів до біографії В. Липківського вказав на його питому рису як активного трудівника на ниві Відродження вітчизняного Православ'я: "коли єпископи Російської православної церкви розпочали наступ проти українізації церкви, Липківський докладає багато зусиль для скликання пленуму ВПЦР, який 5 травня 1920 року проголосив автокефалію Української православної церкви. Після цього він веде активну роботу по скликанню Всеукраїнського церковного собору. Одночасно перекладає українською мовою Літургію Іоанна Златоуста, Молитовник, Часословець тощо" [9, с. 4].

Це було на початку діяльності митрополита з відродження Української Церкви, а вже в 1933 році, в рік безпрецедентного в світовій історії Голодомору, як зазначає проф. І.М.Преловська аналізуючи епістолярій духовного діяча: "в листі від 13 грудня 1933 року Митрополит писав, що незважаючи на перешкоди, коли йому відмовляли у пересилці за кордон літератури духовного змісту, він все таки спромігся переслати "Мінею", Часословець", "Псалтир", твори Інокентія в 2-х частинах. Згодом він надіслав ще 12 "Міней", 9 "Октоїхів" і сподівався надіслати ще декілька посилок. Таким чином, ці видання було врятовано від остаточного знищення в Україні" [10, с. 111]. Як бачимо, подвижницька діяльність митрополита була безперервною попри всі несприятливі соціально-історичні обставини й цілком скоординованою як в часи нетривалого православного вітчизняного Відродження, так і "во время люте" не лише з найвищими цілями розвитку світового православ'я, а й узгоджувалася з питомими потребами вітчизняної християнської культури, етики, провідних світоглядних та морально-етичних універсалів.

Український православний філософ Євген Сверстюк не випадково нагадує нам такі значущі слова митрополита Василя Липківського. Слова, які були його життєвим кредо: "Церква Христова мусить згадати заповіт Христа і до нього повернутися... стати Царством Небесним на землі, але Царством не від світу сього. Отже, Українська Церква мусить стати Царством Небесним на своїй рідній землі, Царством не від світу сього для свого рідного народу" [11, с. 48]. Таке завдання є сутнісно важливим з огляду на потребу наближення української Православної Церкви до ранньохристиянського апостольського ідеалу, на необхідність побудови прямих сполучних зв'язків між раннім християнством та вітчизняним сьогоденням й перспективою. Ця необхідність є важливою якщо мати за вищу мету буття українського народу показати світові істинність православ'я, його справжню христоцентричність та христонаслідувальність. Саме цій меті підпорядковується прагнення жити

за законами Царства Небесного на своїй рідній землі, згідно з євангельським заповітом бути Царством не від світу сього для свого рідного народу.

На драматичному для УАПЦ і для нього II Соборі 1927 року митрополит, постаючи над минулістю влади його гонителів, над несправедливістю й заподіяними йому особисто кривдами, йдучи вочевидь від настанови Іоанна Золотоустого: "хто у таких випадках занепадає духом, той ніколи не зможе зробити нічого великого й благородного" [3, с. 134] на теоретичному рівні так формулює засадничі принципи буття українського православ'я: "величні принципи, які складають з себе світлосяйну, для всіх ясну ідеологію нашої Церкви: рідна мова, автокефалія, соборноправність, визволення від служіння духівництву, визволення від служіння мамоні, визволення від служіння політиці; а лише Богові, і як основна мрія Української Церкви єднання всіх Церков на наших світлих принципах. Це все завдання... величні і прекрасні остільки чисті і святі, що дають повну можливість безмежного розуміння, не лише Української, а й Церквам усіх народів на багато віків... Як сонце світять ідеї поставлені Українською Церквою, а вони (скептики – П.Я.) днем з вогнем ходять, лізуть через городи, плутаються у гарбузинні, роблять усім шкоду... Шукають ідеології. Шляхи настільки ясні прозорі, оскільки безмежні вдовж і в широчинь, що тільки б іти по них, тільки б прямувати, а вони шниряють по бур'янах" [2, с. 279].

Власну візію практичної побудови церковного устрою митрополит характеризує у такий спосіб: "устрій повинен бути всенародним – соборноправним. Це самоврядування найбільш відповідає духові християнської віри. Як ми звернемось, яке самоврядування було за добу Апостолів, то побачимо, що устрій був дійсно всенародний. Ця соборноправність церкви полягає ось у чому. Перше, це те, що на всі ступені церкви служення всі службовці вибирались тільки церквою, де вона свої служіння проводить. Друге – це сама порядкувала собою, сама порядкувала своє матеріальне життя. Третє – всі члени Собору мали однакові права у вирішенні всіх церковних питань. Що дійсно такий був всенародний устрій, ми це ясно побачимо, коли уважно прочитаємо посланіє Апостолів. При Апостолах була цілком виборча система на всі ступені церковного устрою. Коли перший раз прийшлося Апостолам... доручити завідання церковним майном, то Апостоли звернулись до всієї церкви і кажуть: "Виберіть людей, яким ви довіряєте, і їм ми доручим цю справу... при Апостолах всі християни мали в церкві однакові права. Коли у 51 році був Собор, то були зібрані не тільки Апостоли, а всі християни" [2, с.148].

Теоретико-практична універсалія побудови Української православної Церкви конкретизується митрополитом Василем Липківським наступним чином: "наша Церква в своєму внутрішньому життю стоячи цілком на ґрунті Св. Письма і православного розуміння Церкви, спирається на живі органи свого канонічного устрою, на Всеукраїнські Церковні Собори, які утворюють нові канони і вирішують, які старі ще можуть вживатися, а які вже свій час віджили. Головне чим наш устрій Церкви ріжниться від старого... це *всенародня соборноправність*, яка ліквідує старе самовладство єпископату... і безправність народу." (курсив наш. – П.Я.) [2, с. 23]. Цілком очевидним є не лише ясний перегук ідей митрополита ХХ ст. зі вченням святих отців-аскетів доби Бароко, зосібна – з ідеями Івана Вишенського про соборноправність, який саме цей принцип покладав в основу православного захисту від католицької експансії, а й – головне – з вченнями святих отців доби раннього християнства та зі святокиївською православною традицією.

Митрополит не випадково наголошує на тому, що українське православ'я тільки тоді буде потужним, коли соборним єством всього народу стане його іманентно ранньохристиянська основа "яка ліквідує старе самовладство єпископату... і безправність народу". Таке звільнення, згідно з духовними візіями митрополита, зробіть незалежним буття святокиївської православної традиції не лише від минушого самовладного диктату єпископату, в часи комуністичної диктатури – прямо залежного від ГПУ-НКВД, а й – цим самим – відкриє шлях до соборного покаяння перед Богом, до відчуття прямої відповідальності перед Ним, які єдині й відкривають людині світло Істини.

Але ліквідувати самовладство єпископату і визначену цим самовладством безправність народу означало в тих історичних умовах – знецінити наріжний принцип, який засвідчує служіння не Богу, а мамоні. Це можна було здійснити лише за умови перебування "нашої Церкви в своєму внутрішньому життю... цілком на ґрунті Св. Письма і православного розуміння Церкви", спираючись на живі органи свого канонічного устрою, на Всеукраїнські Церковні Собори, які утворюють нові канони і вирішують, які старі ще можуть вживатися, а які вже свій час віджили". Без такого повсякчасного опертя на "ґрунт Св. Письма", без такого зв'язування віджилих і сучасних канонів з Духом Св. Письма годі й сподіватися на не догматичну, а справжню істинність буття українського народу в православній Церкві.

Розгортаючи далі ці аксіологічні диспозиції в своїй промові на II Соборі УАПЦ митрополит продовжує: "Християнство вимагає від усієї Церкви в цілому та її окремих частин виявлень вільної духовної творчості. Через це християнство вимагає цілковитої незалежності одного церковного організму від другого, бо вільна творчість взагалі, духовна зосібна, може тільки виявлятися в сполученні впливів місцевих одиниць культури, історії, народності" [2, с. 277]. Цей принцип є базисним і для сучасного демократичного устрою державності, оскільки відповідає вимозі гарантувати особистості право на індивідуальний творчий розвиток, засвідчує універсалізм культурного творення в розмаїтості культурно-історичних відмінностей, в поліфонії, яка всуціль складає органічно-гармонійну духовно-творчу систему.

В даному контексті видається концептуальною вартісною й така паралель. Паралель, що її аксіологічну домінанту можна спостерегти у філософемі Євгена Маланюка, який, осмислюючи в щоденникових нотатках феномен української й будь-яких істинних форм державотворення зазначив: "Душа держави – Церква" [5, с. 79]. Відтак, слід поміркувати про ціннісно-сміслове зіставлення Церкви-Царства в концепціях митрополита Василя Липківського з баченням майбутньої ідеальної держави іншим українським мислителем, що, як колись латиномовні українці С.Оріховський, П.Русин, І. Домбровський, С.Кленович, творив нерідною мовою.

У романі Ф.М.Достоевського "Брати Карамазови" отець Паїсій таким чином формулює концепт єдності Церкви й Царства як громадського ідеалу: "згідно з деякими теоріями, надто проясненими у наш дев'ятнадцятий вік, церква повинна перероджуватися в державу, так, немовби з нижчого у вищий різновид, щоби по тому в ній і зникнути, поступившись місцем науці, духові часу і цивілізації. Якщо ж не хоче цього й опирається, тоді відводиться їй у державі... певний куточок, та й той під наглядом, – і це повсюди в наш час... треба, щоб не церква перероджувалася в державу як з нижчого у вищий тип, а навпаки, держава повинна закінчити тим, щоби сподобитись стати єдино лише церквою і нічим іншим більше. Це нехай буде, буде!" [1, т.1, с. 96].

Як випливає зі сказаного, і для В.Липківського, і для Ф.Достоевського саме Святе Письмо як концептуальна основа є ідеалом побудови сучасної Церкви та сучасної держави. Вельми схоже бачать обидва мислителі і еволюцію Церкви й держави. Обоє не лякає, а саме жахає переродження Церкви в державу, тобто перспектива нівелювання христоцентричності та христонасидувальної софійності як основи основ буття людини й суспільства. Так само обом україноцентричним мислителям є іманентно чужим принцип відведення Церкви у державі "певного куточка та й того під наглядом", що є "повсюди в наш час". Штучне відділення Церкви від держави, штучне тому, що за цим, наче й демократичним принципом часто ховається виправдання будь-яких антихристиянських норм поведіння, відведення Церкви "куточка" світоглядно є незрозумілим ані В. Липківському, ані Ф.Достоевському. Так само, передусім для суспільного блага й добра для кожної особистості, застерігають християнські мислителі від руйнації наріжних засад внутрішнього життя православ'я, "стоячи цілком на ґрунті Св. Письма і православного розуміння Церкви".

Важливою точкою перетину духовно-філософських концептів письменника й митрополита є вкладена автором "Братів Карамазових" в уста отця Паїсія думка про те, що "державна повинна закінчити тим, щоби сподобитись стати єдиною лише церквою і нічим іншим більше. Це нехай буде, буде!". Попри певну емоційно-максималістську форму презентації даної філософемі вона є, на наш погляд, цілком суголосною з ідеєю В.Липківського щодо "визволення від служіння мамоні, визволення від служіння політиці; а лише Богові, і – як основна мрія Української Церкви – єднання всіх Церков на наших світлих принципах. Це все завдання... величні і прекрасні остільки чисті і святі, що дають повну можливість безмежного розуміння, не лише Української, а й Церквам усіх народів на багато віків".

Такий образ Церкви-Царства, репрезентований у філософії митрополита В. Липківського не лише є прямо суголосним з аксіологічними візіями о. Паїсія, а й прямо відповідає іншій філософемі Ф.Достоевського – всесвітній чуткості. Саме всесвітня чуткість вільної від політично-державних або прямо протипоказаних християнській всесвітній любові імперських забаганок, протипоказаних якраз тому, що підмінюють саможертовну любов до ближнього жертвуванням ближнім заради власних матеріальних інтересів, Церкви дозволить їй не лише визначати державний устрій на засадах істинного добра й справедливості, а й визначити "повну можливість безмежного розуміння, не лише Української, а й Церквам усіх народів на багато віків". В цій безмежності бачиться та пасіонарність українського Православ'я ("основна мрія Української Церкви єднання всіх Церков на наших світлих принципах"), що і є істинним служінням Богові, вільним від політики та інших зваб і спокус світу сього. Адже справжня пасіонарність завжди діє переконанням і прикладом, а не насильством і примусом.

Проаналізуємо в даному контексті ще одну вагому диспозицію, що так само містить домінанти сутнісного переугу послань митрополита як з надбаннями вітчизняних середньовічно-барокових мислителів, так і з філософськими візіями Ф.М.Достоевського. Характеризуючи право українців на буття у власній духовній та державній самодостатності та аргументовано спростовуючи абсурдні звинувачення в шовінізмі на свою та на Української Православної Церкви адресу кинуті, духовний діяч стверджує: "я гадаю, що Український нарід як і всякий другий, має право на всю повноту виявлення свого рідного життя як в Церкві, так і в державі, так і в науці, і в мистецтві, та инш. гагузях життя, – оце і весь

мій шовінізм, якщо він тут є. Ніякого панування Українського народу над іншими народами, ніякого презирства до життя інших народів в мене, да і в усій нашій Церкві і в думці не було..." [7, с. 17]. Христолюбність, а – відтак – миролюбність українського православ'я, прагнення не підкорити ближнього особливо під облудно-фарисейськими "братерськими" гаслами, пожадавши, всупереч Заповідям Господнім і "вола, і все майно ближнього свого", та навіть саме його життя, а – навпаки – прагнення словом і дією допомогти йому – сутнісна основа нашого українського світогляду й буття.

Якби сказане митрополитом Василем Липківським не відповідало іманентній сутності української світоглядно-буттєвої реальності, то в історії було би багато народів і країн, поневолених в різні часи сильною духом, звитягою та зброєю українською козацькою нацією. Натомість – найчастіше ставалося навпаки, оскільки, як ствердив Господь: "Царство Моє не від світу цього". Українська пасіонарна христонаслідувальність – вона і в цьому українському історіософському світовідчужанні зосібна. Тому концептуально правий Митрополит: "Ніякого панування Українського народу над іншими народами, ніякого презирства до життя інших народів в мене, да і в усій нашій Церкві і в думці не було". Історія ідей і подій переконливо свідчить: українці ніколи не отримували задоволення від думки й тим більше – дії, що хтось стане нашим рабом, чиясь територія буде нами відібрана, хтось забуде свою мову, батьків, стане чужим для свого народу на нашу користь. Українцям як самодостатній нації, що зростає на святокиївському христоцентричному ґрунті, живиться джерелами христонаслідувальності, від перших руських святих Бориса і Гліба успадкованими, це ніколи не було й не буде потрібним, оскільки суперечитиме засвоєному нами в тисячолітній національній традиції базисному принципів християнської етики й моралі "не роби іншому того, щоб не хотів для себе".

Як наголошувалось вище – саме у цьому – сила універсальності христолюбного, а відтак – ренесансно-барокового гуманістичного українського духу, сила вітчизняної української пасіонарності. На відміну від всіх стурбованих побудовою минутих імперій, маємо безліч абсолютно інших, ніж у чужих історіях, прикладів дієвої христолюбності. Оскільки, як сказано в Святому Євангелії: "По ділах і пізнаєте їх". Одне з таких промовистих, документально й хронікально зафіксованих свідчень любові українців до всіх людей як дітей Божих наводить отець-професор Степан Ярмусь: "переслідувані магометанами, вірмени знаходили собі захист на Україні; російські старовіри, втікаючи від переслідувань на Московщині, поселялись також... на Україні; чимало послідовників Івана Гуса, втікаючи від інквізиції, рятувались в Галичині та на Волині; ... жиди, коли були гнані з різних країн Західної Європи, знаходили собі місце в Західній Україні (XIV-XV ст.)" [12, с. 246].

До переслідуваних "магометанами" вірмен в далекій минувшині слід нині, аж дивно – в ХХІ ст. від Різдва Христового – додати ще й переслідуваних ними особливими "православними" вже в ІІІ Тисячолітті мусульман – кримських татар, які також знаходять і знаходять другу домівку в киево-русько-христонаслідувальній, а тому й ренесансно-гуманній, гуманістичній Україні – спадкоємиці часів Володимирового Хрещення. Українська християнська любов до ближнього, любов, що поширюється на всіх без винятку гнаних, до якої б країни, нації, віри вони б не належали, яким би режимом не переслідувались – теж сутність вітчизняного Православ'я, його, дозволимо собі знову вжити термін Ф.М.Достоевського, "всесвітньої чуткості", його істинної пасіонарності. Оскільки – вкотре наголосимо – пасіона-

рієм є не той, хто відбирає чуже, а той хто ділиться своїм. Навіть крихтою, навіть останнім.

Митрополит Василь не випадково наголошує на "всій повноті виявлення свого рідного життя як у Церкві, так і в державі, так і в науці, і в мистецтві". Акцент на єдності різноаспектних виявів духовного життя українського народу "в державі, в науці, в мистецтві" по суті вказує на цю ж саму світоглядну константу пасіонарності, де окреслені митрополитом сфери розвитку нації є органічно притаманними українцям, що в усі епохи й у різних країнах ставили за мету впливати на світ не силою й насильством, а духом правди, освітлювати життя шедеврами науки й мистецтва, а не затьмарювати брязкотінням мечів. Саме тому – по всьому світові стоять пам'ятники велету українського духу – Тарасу Шевченку, в багатьох православних храмах світу є ікони нашого святого – Дмитра Туптала, але ні в нас, ні деінде немає пам'ятників українським диктаторам, тиранам, імператорам і підкорювачам чужих народів і земель.

Немає тому, що таких диктаторів та імператорів просто не існувало у вітчизняній історії. Не існувало їх, передусім, через те, що христодоцентричним українцям така минула слава, така, даруймо позірний оксюморон, убога велич не потрібна. Святі, філософи й поети є й завжди будуть українськими керманічами. В цьому факті також ключова відмінність українського христоналідування й пов'язаної з ним софійності від східного, питомо азійського цареславлення.

Не менш вагомим аспектом трансцендентальної оборони митрополитом В.Липківським українського Православ'я та боротьби за Істину є вміщені в його "Листі до ВПЦР про безпідставність звинувачень з боку органів ДПУ УСРР" від 14 серпня 1924 року концептуальні міркування. Ці міркування також мають ясну основу – духовну філософію Іоанна Золотоустого, що так настановляє: "Що ж належить нехтувати? Ненависть і заздрість. Не можна ні занадто остерегатися й боятися несправедливих звинувачень (а настоятелю майже неможливо вберегтись від безпідставних докорів), ні зовсім їх легковажити: хоч би вони були хибні... все-таки треба їх чимшвидше заперечити" [7, с. 134].

Аргументовано спростовуючи вигадки й недолугі наклепи митрополит дещо емоційно зазначає: "тільки заплелі вороги нашої Церкви, прихильники старого... чорносотенства та свої зрадники-Іуди... в кожному слові шукають обвинувачення проти мене і української Церкви... більш уже правди було б в обвинуваченні, що я хочу вигнати злих духів з Радвледи, а не вигнати Радвладу з України" [7, с. 13]. Так само як і у Івана Вишенського, полемічність та іронія мають в міркуваннях митрополита Василя ґрунтовні підстави, оскільки радянській владі справді не завадив би, але невідомо чи допоміг, внаслідок її іманентної природи – обряд екзорцизму. Проте, іронія й сарказм, що яскраво оприсутнені в цьому висловлюванні мають на меті вказати на головне.

Христу, в українському гнаному православ'ї явлено му і – питомим симулякром такого служіння, який має на меті не відданість всім еством, душею й тілом вірі в Христа, а шукання минутих вигод від атеїстичної влади. А де це є – там завжди будуть "прихильники чорносотенства" й "свої зрадники-Іуди". Ці останні, означені в термінології іншого філософа, проте, світського, а не духовного консерватора В.Липинського як "друга верства" українського суспільства здобули таку його оцінку: "Хто заражений трупним ядом виродившогося бюрократичного чи конституційного монархізму, або божевіллям його покидька: диктатури комуністів; хто приходять... щоб забезпечити собі заздальгідь двірську, комісарську чи якусь іншу посаду, щоб одержати нагороду, концесію чи привілей, щоби здобути собі про запас

вигідний монополі на будучі блага... тому місця серед нас немає" [4, с. 103].

Базований на християнському світоглядному універсумові морально-етичний критерій оцінювання особистості та соціальної верстви в цілому, виступає основним. Кризь нього, немов кризь очищуючу свідомість людини та її буття, призму, проходить оцінювання соціальних та державних структур. Відродження будь-яких форм імперського монархізму та його безбожницького виплоду – диктатури комуністів, в жодному разі і за жодних умов не може органічно з'єднатися з українським християнським державотворенням, адже висхідні засади одних та інших є прямо антитетичними, ясно протиставленими одна до одної.

Український митрополит наголошує: "в своїх промовах я висловлююся проти невірства, проти антихристиянства, проти нерівності панування одних верств громадянства над другими, закликаю до братерства, любові, єднання" [7, с. 15]. Отже – ясно опонуючи невірству митрополит не міг не закликати до "братерства, любові, єднання". Проте, не до тих, атеїстично-фальшивих "фратерніте, егаліте", за якими завжди маячили гільйотини й шибениці, а до вічної Христової любові єднання, до святого братерства у Христі, в якому, згідно з євангельською заповіддю "усі були одно". Одна ця всеохоплююча любов й несе Істину.

Саме внаслідок всього концептуально окресленого вище, митрополит Василь Липківський, так само як Отці святого Православ'я – Василій Великий, Іоанн Золотоустий, так само як святителі вітчизняного Православ'я – Іван Вишенський, Христофор Філалет, Клірик Острозький, як мислителі Острозького кола не може злукавити: "Я одверто скажу, що у відносинах до Церкви і до релігії... Радвледи стоїть... на хибному шляху, коли вона виявляє себе не безрелігійною... а протирелігійною, коли вона, відокремившись від церков релігійних, з'єднала себе з церквою-громадою безрелігійною, проголосивши цю безрелігійну церкву як старе самодержавство – православну – господствующою в своїй державі, а останні церкви-громади принизила, в порівнянні, в правах з церквою невіруючих Вільна душа людини ніколи не помириться з однобокістю своєї влади, з нерівністю в правах громадян, в обмеженні одних і в підвищенні других тільки за їх релігійні переконання" [7, с. 16].

Ясно висловлюватися в криваві часи "безбожницьких п'ятирічок" проти антихристиянства, як це робив митрополит Василь Липківський, означало прямо відповідати за духом, покликанням і подвижництвом раннім християнам-неофітам, відповідати настановам Отців Церкви, які, зневажуючи буттєві небезпеки, все життя служили Христові, знецінюючи своїм подвижництвом насильницьке насадження ненависті до добра й добротворення з боку влади. Вони завжди були відданими Його вченню. Осмислюючи свій шлях до Христа Іоанн Золотоустий вказує: "витримувати образи, наговорювання, прикре слово, навмисні й ненавмисні насмішки від нижчих, даремні і безпідставні докори... можуть небагато, хіба один чи два" [3, с. 99].

Митрополит Василь, вочевидь, і був цим обраним Богом, оскільки отримав і повсякчас виявляв особливу духовну силу витримати тиск і знущання з боку світської безбожницької влади та силою неправди й брутальним насильством підкорених їй, а не Божій волі підвладних, єпископів. А коли не стало змоги терпіти, вчинив не так як від нього вимагали гонителі, а – знов-таки – так, як настановляв Отець Православної Церкви Іоанн Золотоустий: "ніхто не зважиться на це (першенство в священництві – П.Я.) тому що небезпечно... дуже небезпечно добиватись тієї честі. Кажу це не в супереччя св. Павлові, а цілком згідно з його словами... "Коли хтось

прагне єпископства – бажає доброї справи". І я назвав небезпечним... не це прагнення, а бажання першенства і влади. Якраз це... належить з усією силою виганяти з душі... не дозволяти йому навіть загніздитись у ній, аби можна було у всьому діяти вільно. *Хто не бажає величатись тою владою, той не боїться і позбутися її, а відтак може робити все з притаманною для християн свободою. Навпаки, ті, що бояться скинення, носять у собі тверде і повне багатьох невигод рабство, і часто приневолені ображати людей і Бога*". (курсив наш – П.Я.) [3, с. 97-98]. Ця думка Отця Православ'я, на наше переконання, є "ключем розуміння" не лише феномену митрополита Василя Липківського, а й – всієї пасіонарно-христоцентричної відданості української людини Христові. Є вона універсальною для всіх часів, актуальною для всіх спільнот.

Стисло підсумовуючи наведені в пропонованій статті диспозиції осмислення феномена ролі й місця митрополита Василя Липківського в контексті вітчизняної духовної й буттєвої історії від святокіївських часів і до сьогодення зосередимось на головному. Духовна спадщина митрополита, так само як і його життя, є ясно суголосними самим основам світового Православ'я. Вони є прямо відповідними настановам Отців Православної Церкви, стовпів її думки й дії. Таких, зосібна, як св. Іоанн Золотоустий, Василій Великий. Митрополит Василь Липківський в своїй духовно-наставницькій філософській системі зміг зосередити й органічно поєднати скарби мудрості минулих епох з перспективними візіями українського духовного й повсякчасного буття. Він зумів виробити цілісну концепцію бачення аксіологічних пріоритетів, характерних рис українського Православ'я в контексті світового пошуку стратегій наближення до християнської Істини. В указаній сфері за-

пропоновані митрополитом концепти розуміння людини, ролі Церкви в суспільстві, суголосне з ідеями Ф.Достоевського розуміння Церкви-Царства є актуальними й нині – в XXI столітті. Відтак – феномен першого митрополита відновленої УПЦ характеризує не лише український духовно-інтелектуальний Опір агресивному чужоземному наступові безбожництва в ХХ ст., а й – не меншою мірою – окреслює магістральні вектори руху нашої Вітчизни до відповідної ранньохристиянським, православно-патристичним, святокіївським, середньовічно-бароковим джерелам і відповідальної перед майбутнім світом новітньої христоцентричної, а отже – христонаслідувальної України.

#### Список використаних джерел

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Тула – в 2-х т. – 1994
2. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К., 2007. – 700 с.
3. Йоан Золотоустий. Про священство. – Львів. – 2005. – 160 с.
4. Липинський В. Листи до братів-хліборобів.// В.Липинський. – К.: 1995 – 470 с.
5. Маланюк Є. Нотатники 1936-1968.- К., 2008. – 336 с.
6. Митрополит Іларіон (Іван Опенко) Українська Церква за час Рутни (1657-1687). – К.: 2006. – 468 с.
7. Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії. – К.: 1993. – 44 с.
8. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ.- Документи й матеріали. – К.,- Л., – 1999. – 559 с.
9. Пилявець Л. Від упорядника. // Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії. – К.: 1993. – С. 3-6
10. Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки// Служіння і спадщина митрополита Василя Липківського. – К.: 2008. – С.81-115.
11. Сверстюк Є. Служіння народного митрополита Василя Липківського. //Служіння і спадщина митрополита Василя Липківського. – К., 2008. – С. 35-50.
12. Ярмусь С. Досвід віри українця.// С.Ярмусь/ Вибрані твори. – К.: 2007 – 488 с.

Надійшла до редколегії 05.02.16

Ямчук П. Н.

#### ФЕНОМЕН ДУХОВНОЇ ФІЛОСОФІЇ І БЫТІЯ МИТРОПОЛИТА ВАСИЛІЯ ЛИПКИВСЬКОГО В МИРОВОМУ ХРИСТОЦЕНТРИЧНОМУ КОНТЕКСТЕ

*Изучена определяющая для духовно-интеллектуального контекста Украины XX-XXI веков феноменальная личность митрополита Василя Липкивского. Очерчена связь его универсума с отечественным прошлым, нынешним и будущим.*

**Ключевые слова:** Украинское Православие, Иоанн Златоуст, митрополит Василь Липкивский, перспектива духовно-интеллектуального развития, отечественный мировоззренческо-бытийный контекст XX-XXI ст., пассионарность

Yamchuk P.M.

#### PHENOMENON OF SPIRITUAL PHILOSOPHY LIFE OF METROPOLITAN VASYL LIPKIVSKIY IN WORLD CHRISTOCENTRIC CONTEXT.

*Determining is Studied for spiritually intellectual to the context of Ukraine XX-XXI ages phenomenal personality of metropolitan Vasyly Lipkivskiy. Outlined relative of his universumu with domestic future*

**Key word:** Ukrainian Orthodox, Ioann silver-tongued Orator, metropolitan Vasyly Lipkivskiy, prospect of spirituallyintelktual development, domestic life context of XX-XXI age, passionality



## ФІЛОСОФІЯ

УДК 26: 87. 3 (2)

М. М. Ісаєнко, канд. пед. наук, доц.

### ФІЛОСОФСЬКО-УКРАЇНОЗНАВЧЕ ОСМИСЛЕННЯ РЕЦЕПЦІЇ ГОЛОДОМОРУ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

*Проаналізовано, з філософсько-українознавчого погляду, й досі неактуалізовані у вітчизняному соціально-гуманітарному дискурсі рецепції провідними державними та громадськими діячами (Олександром Олесем, Михайлом Грушевським, Робертом Конквестом, Євгеном Сверстюком) Голодоморіє як стратегії нищення українського аксіологічно-цивілізаційного універсуму.*

**Ключові слова:** філософія новітнього українознавства, універсум, аксіологічно-історіософське осмислення Голодомору, духовність.

Актуальність даної розвідки полягає в тому, що українська філософія історії в контексті новітнього українознавчого трактування й дотепер являє собою – terra incognita – землю незвідану. Ми ще не заповнили точною й неупередженою інтерпретацією всіх "білих плям" розуміння українського буття, про яке В. Винниченко недарма зауважив, що його неможливо сприймати "без броду". Тобто – без серцевих ліків. Через серце проходило розуміння української історії Григорієм Сквородою. Саме через серце її сприймав Пантелеймон Куліш, що твердив, що "понад серце в мене висоти нема". Так само рецептував українську історію Памфіл Юркевич – автор теорії кордоцентризму – улюблений наставник одного з чи не найбільших російських христотцентричних філософів – Владіміра Соловйова.

Отже – не була можливою в українській філософії питома *некордоцентрична* рецепція та спричинений нею відгук українських дослідників на явища світової науки й культури. Унеможлилювався діалог, без якого, як відомо ще з сократівських часів, неможливий мисленнєвий розвиток людини. Відтак – наставляв духовний, інтелектуальний голод. Це теж було формою голодоморного нищення українського цивілізаційного феномену, на що проникливо звернув увагу автор "Історії України-Руси" і один з фундаторів відродженої Української держави ХХ століття.

У відозві акад. М.С.Грушевського, що має назву "Письмо професора М.Грушевського до шановних земляків Америки", датованій "10 цвітня 1922 року" акцентовано на цій проблемі: "Український Червоний Хрест нагадує про тяжке становище української інтелігенції: учених, письменників, артистів, про котре я згадував... Урядовий "Всеукраїнський комітет Содействія ученим", що працює в Харкові, під проводом Мануїльського, очевидно, не може нічого серйозного зробити" [1, с.315].

Всесвітньо знаний вчений в цьому посланні не просто опікується долею колег – учених, не просто стурбований цією трагічною долею, знаючи, що радянський уряд – організатор геноциду не те, що не може, а від своєї природи не хоче й не робитиме нічого заради порятунку жертв спричиненого ним самим геноциду. На наше переконання, у цій відозві міститься стривожене опікування долею всього українського народу, якому загрожує нищення. Ще задовго до записаних у 1942 році в "Щоденнику" геніально-зболених слів теж всесвітньовідомого українського генія – тільки в сфері кіномистецтва – Олександра Довженка: "наш народ нагадує мені тютюн. Його весь час пасинкують. У нього велике, дебеле листя, а цвіту де-не-де" [2, с.9]. М.С. Грушевський б'є на сполох, відчуваючи, що український народ – народ христоролюбивий та пасіонарний знаходиться під прицілом, тих, хто оманливо називаючи себе "братами" роблять все для того, щоби його не стало. А найперше – не стало його цвіту:

На Аскольдовій могилі,  
Український цвіт,

По кривавій, по дорозі,  
Нам іти у світ [8, с. 141] –

з болем мовив у 1918 році, оплакуючи невинно убієних захисників Вітчизни – Героїв Крут – Павло Тичина.

Обтинання цього цвіту – чи це цвіт працюючого селянства, чи це цвіт робітництва, чи це цвіт підприємництва, чи інтелігенції було причиною стурбованості українських велетів думки й у діаспорі, й на материковій Україні, змушувало їх на весь світ бити у дзвони людяності й моралі, бити так само дужо й потужно, як бив дзвін у холодну грудневу ніч 2013 року в Михайлівському Золотоверхому...

Саме з такої трансцендентальної, сформульованої Є.О.Сверстюком диспозиції: "правда не може бути ні обмежена, ні дозована, ні прихована, ані замовчувана. Правда як повітря" [7,с.2], саме з цієї органічної потреби вдарити у дзвін пам'яті й тривоги, в дзвін застороги й порятунку – й походить рецепція першого за радянських часів Голодомору українського народу 1921 року, яка віддзеркалилася в образно-поетичних візіях визначного українського поета-символіста Олександра Олеся. Зосібна, в поезіях під назвами "На Україні" та "Слухайте". Ці знакові твори, на материковій Україні й досі малознані. Відтак – у соціально-гуманітарному контексті початку III Тисячоліття виникає органічна потреба їхньої актуалізації. Згідно з історичною довідкою, що її подає канадський вчений українського походження Роман Сербин: "Поезія "На Україні" опублікована в газеті "Український голос" 21 червня 1922 року та передрукована 4 липня 1922 року в газеті "Канадійський ранок" [7, с. 392]. В 1922 році в канадській газеті "Канадійський ранок" від 20 червня 1922 року виданій та згодом передрукованій у газеті "Канадійський українець" від 5 липня 1922 року з'являється поезія до всього світу звернена. Поезія під промовистою назвою-закликом "Слухайте!". Її процитуємо й проаналізуємо, дотримуючись принципу хронології подання, спочатку, оскільки вона була надрукованою в україномовній канадійській пресі перше, ніж поезія "На Україні":

Слухайте, слухайте крик із безодні,  
Нашу молитву горячу...  
Ви, що обідали й ситі сьогодні,  
Киньте хоч шкіру собачу

Землю укрили ми трупом холодним,  
Чорна земля посиніла...  
Хліба нам, хліба нам, хліба голодним,  
...

Як? Ви не знали, що впала посуха?  
Як? Ви не чули нічого?  
Де ж Ваше серце і очі і вуха  
Де ж у Вас крихта людського?!

М'ясо ви! М'яса нам в волю,  
Падло давно ми поїли.  
Гляньте! По нашому тихому полю  
Всюди розриті могили.

О, порятуйте, бо ми рятувались,  
Іли ми кору і глину  
Крові людської із ран напувались,  
Мати варила дитину.

Землю укрили ми трупом холодним  
Згляньтесь, о згляньтесь на муки...  
Хліба нам, хліба нам, хліба голодним!  
Хліба, нам, хліба звірюки! [5, с. 392].

Холодно-фаховий літературознавець може, звісно, зазначити занадто бурхливу емоційність і, вже аж ніяк не рафіновану естетичність образів даної поезії, які личило би демонструвати авторові збірки "З журбою радість обнялась" – першому українському символістові й справді досконалому в поетиці словесних втілень думки й метафоричних образів – рафінованому естетові початку ХХ віку – Олександрові Олесю. Але коли йдеться про трагедію рідного народу поет, якщо, звісно, він справжній поет – а отже – якщо він справжній виразник духу й почуттів пригнобленої віками своєї – віками гнобленої чужинцями нації – тоді він мислить й творить суттєво-іншими, сутнісно-відмінними, ніж рафіноване естетування, категоріями. Такий митець завжди керується морально-етичними христонслідувальними закладами, а не холодно-відстороненим від трагедії власного народу химерним самовдосконаленням. Або ж, як вимагали сучасники й однодумці О.Олеса – російські символісти – мав би перебувати у омріяній В.Івановим "вежі зі слонової кістки".

Український поет, якому справді болить душа за Україну, ким би він не був за естетичними уподобаннями й переконаннями – символістом, імпресіоністом, реалістом чи й кимось іншим просто не може бути байдужим, коли "Україну розпинають". В сприйнятті Олександром Олесем цілеспрямованого голодоморного нищення рідного йому народу, народу для якого він творить, щільно переплітаються біль, розпач і благання про порятунок. Всі переживання митця-мислителя ясно освітлюються молитвою, що в моменти екзистенціальних випробувань виявляється найпотаємнішою порухою й глибини душі. Поет – модератор епохи – віддзеркалює іманентну суть й саму трансцендентальність української самосвідомості голос її. Поет відлунує – як камертон світоглядний універсум нації. в якому він цілком свідомо робить свій христонцентричний екзистенціальний вибір на користь скривджених.

Христонслідувальна моральність – ось провідна категорія в україноцентричній філософії Олександра Олеса, явлена в даній поезії. Митець, а власне – людина перш за все – Олександр Олесю не може не лише бути спокійним, байдужо-відстороненим в той час, коли геноцидно нищиться його рідний народ. Але він занепокоєний й іншим, не менш вагомим чинником – моральною глухістю світу до страждань беззахисних мільйонів людей, що втрапили в створені "братами" жахливі умови. В умови, де їх чекатиме смерть. Поет не сприймає відмовок про нібито "незнання" світом навіть офіційної радянської версії української трагедії 1920-х років ("Як? Ви не знали, що впала посуха? Як? Ви не чули нічого?"). Таке неприйняття він уміщує у найбільш емоційно сприйнятливий й дієвий, що відомо ще з часів Платона та його опонента Ісократу, форму риторичних запитань.

Гнівну-розпачливі запитання-вигуки ("Де ж Ваше серце і очі і вуха, де ж у Вас крихта людського?!") у даному контексті слід розглядати як заклик до пробудження загальноцивілізаційної моралі й моральності, як заклик до пробудження співчутливо-совісного ставлення світу до покинутого ним у заручниках українського народу. Як українського інтелігента О.Олеса дуже непокоїть, а власне – лякає – деградація світової моральності. До

слова – сумновідомий улюбленець Сталіна, лауреат престижної Пулітцерівської премії американський журналіст Уолтер Дюранті підтвердить вже в 1930-х роках власним прикладом побоювання О.Олеса. Підтвердить запереченнями голодоморного геноциду українців, не 1921-22, а вже 1932-33-го років.

Якщо "очі й вуха" не бачать, а власне ж – не хочуть бачити страждань мільйонів українців, якщо немає й "крихти людського" співчуття, у тих, що "обідали й ситі сьогодні", до тих, хто радий був би, як гостро й метафорично висловлюється поет, й "шкірі собачій", то катаклізми світового масштабу не забаряться. І вони й справді не забарились у вигляді появи у ситій Європі Гітлера, а у вічно неситій Росії – Сталіна. А зрештою – у вигляді II Світової війни. Якби благання й розпачливий зойк українців початку 1920-х був би почутим, можливо, хоча знову ж таки – історія не любить умовного способу – багатьох трагедій минулого століття Європи й світові вдалося б уникнути. Візійно-пророчий дар українського поета схожий тут з пророчим даром Тараса Шевченка, який так само мав здатність прозирати у глиб майбутніх віків, бачити близьку й віддалену перспективу розвитку знакових явищ української й світової історії.

В апокаліптичній картині буття українського працюючого села часів голодомору 1921-1922 років передає Олександр Олесю вселенську трагедію, навіть не шекспірівського, а, напевне – більшого, і, вже точно – не знаного англійським генієм доби Відродження, доби повернення до античних ідеалів, де "мірою всіх речей є людина", масштабу. Благання поета – репрезентанта свого стражденного й уярмленого народу до світу посилюється жахливими яскраво переданими у своїй образності картинами, буття реальності яких засвідчувалась й засвідчується багатьма архівними й мемуарними джерелами. Поет знову виступає як митець-візіонер, оскільки образно-сміслові конотації наведені у вище процитованих рядках повторюватимуться в Голодоморі 1932-1933 років, в голоді 1946-1947 років.

Олександр Олесю ясно вказує на те, що звинувачувати доведених до відчаю селян жодним чином не можна. Провина лежить на канібалістично-загарбницькій окупаційній щодо христонлюбивих і працелюбних хліборобів-українців владі й – не меншою мірою – на збайдужілому до горя мільйонів беззахисних людей українців "ситих" із світу зовнішнього. Тому з полемічною гостротою вітчизняних середньовічно-барокових митців-мислителів – оборонців духовності, продовжуючи їхні традиції гівно обороняє Олександр Олесю вже не лише духовність українського, тисячоліття в християнстві сущого, народу, а – власне – саме право українців на життя:

Землю укрили ми трупом холодним  
Згляньтесь, о згляньтесь на муки...  
Хліба нам, хліба нам, хліба голодним!  
Хліба, нам, хліба звірюки!

В цьому гіркому розпачливому закличі не лише зримий біль від імені всіх страждених жертв голодомору, а й дещо більше. Тут міститься благання до світу по-християнському зглянутись на муки, на те, що на сході Європи вимирає одна з найпрацьовитіших її націй, вимирає від голоду народ-годувальник. До цього абсурдного парадоксу й прагне привернути увагу світу український поет-філософ. Поет-мислитель, що, а пріорі, перебуває в універсумі кордоцентричної української філософії започаткованої згаданим нами вище Григорієм Сковородою й структурованою у самостійне вчення Памфілом Юркевичем.

Указані ідейно-сміслові конотації розгортаються Олександром Олесем і в поезії "На Україні". Цей масштабний, за аксіологічною насиченістю, твір також є відгомном, відгуком на всесвітнього значення траге-

дію буття рідного митцеві українського народу в окупаційній реальності:

Тиждень терпів я від голоду муки...  
Плакав, ходив, простягаючи руки,  
Врешті й ходити уже я не зміг  
Ледви дійшов і упав на поріг.  
Встав би, підвів ся... та зрадили сили...  
Плакали діти, баби голосили.  
Федір, мій син, на лежанці лежав  
Звісно – каліка: терпів і мовчав.  
Рачки надвечір поліз я по двору.  
Ледве добрався і вліз у комору.  
Наче уже перемиг я й біду  
Їсти не хочеться, смерті вже жду.  
Вранці на другий день: зирк аж у руки  
Хтось мені суне кавалок макухи!  
Хто це? Це ти, мій сусіда, Петро  
Бог хай віддячить тобі за добро  
Слина пішла, затрусилися руки  
Боженько милий! Кавалок макухи!  
Де ти? Пішов вже... аж нагло онук  
Вихопив в мене кавалок із рук.  
Хтів я схопитись, побігти, догнати  
Вирвати з рота! Навколішки стати...  
Вже я підводжусь і падаю знов.  
Впав непритомний. Прокинувся – кров.  
Мабуть забив ся... вже близько до краю  
Крутиться все навкруги... Умираю...  
В кого б спитати... чи з'їв хоч онук?  
Може і в него хтось вирвав із рук [4, с.401].

Геній митця, як відомо, лише тоді має всесвітньо-важливе, неперебутнє забарвлення, коли торкається сердець й думок мільйонів людей, в усі часи суцільних. Тобто – іншими словами – ставить і пропонує філософські шляхи розв'язання загальнолюдських проблем. В цитованій вище поезії ці ознаки є наявними. Поет змальовує ясні в своїй образності картини взаємодопомоги українців – христонаслідувального пасіонарного "борисоглібського" народу, що ділиться в невимовно-трагічному бутті своєму останньою крихтою хліба з ближнім.

До слова – волонтерський рух ХХІ ст. – хіба ж не має цієї самої світоглядно-кордоцентричної основи, хіба не вказує на христоцентричну пасіонарність українців, не просто на бажання, а й на *повсякчаснедієве прагнення* допомагати тому, хто в біді, тому – кому найгірше? Допомогати як "сусіда Петро", віддаючи й жертвуючи останнім? Уповання на Бога, поєднане із повсякчасним слідуванням у бутті киеворуської єдності "христоцентризм-христонаслідування-софійність" – так само ясна ознака неперебутньої христоцентричної пасіонарності українців.

Суттєвим для розуміння іманентної сутності христоцентричної пасіонарності українців, є й такий концепт з поезії "На Україні":

...онук  
Вихопив в мене кавалок із рук.  
Хтів я схопитись, побігти, догнати  
Вирвати з рота! Навколішки стати...  
Вже я підводжусь і падаю знов.  
Впав непритомний. Прокинувся – кров.  
Мабуть забив ся... вже близько до краю  
Крутиться все навкруги... Умираю...  
В кого б спитати... чи з'їв хоч онук?  
Може і в него хтось вирвав із рук.

В цій світоглядно-складній, проте ясно змальованій на образно-метафоричному рівні, гамі почуттів вчувається не лише світоглядна традиція україноцентричного – українця за походженням – християнського мислителя, що, за власним визнанням, "вийшов із "Шинелі" Гоґоля" – Федора Достоєвського ("вирвати з рота! навколішки стати..."), а й есхатологічно-екзистенціальні візії, що явлені героями поезії перед відходом із земного буття. Візії, в яких, як це й властиво українцям – від свято-

го Володимира – істинним християнам не за порожніми деклараціями, а за духом, дією та совістю.

Оце екзистенціальне переживання за долю не лише ближнього, а й ближнього, що позбавив останньої надії на прожиття, переживання з благанням, щоби відібране в жертви голодомору "з'їв хоч онук", онук, що й позбавив героя поезії останньої у всіх сенсах крихти надії на виживання, хіба ж не перегукується воно зі змальованим Нестором-Літописцем у "Повісті минулих літ" христонаслідувальним молитовним благанням перших українських святих – Бориса і Гліба до Бога, щоби Він помилював убивць їхніх? Трансцендентальна пасіонарна українська христоденічність являє себе у всіх епохах, у всіх вимірах впродовж тисячоліть. А отже – непереможна.

В суголосності з геніальними поезіями Олександра Олеся у вище цитованій нами антології відгуків канадської преси на перший за радянських часів геноцидний голодомор 1921-1923 років цитується й публіцистична відозва від 15.06.1922 року, вміщена в газеті "Канадійський фармер". В ній зауважується: "В страшне положення попала українська людність. Вона гине, гине безславна в голодових корчах, кладеться на землю, як степова трава... конає у невимовних муках, в невисловлених стражданнях, в німій резігнації... А в св. Софії в Києві б'є дзвін тривоги, а під зоряне небо України знімаються благальні молитви" [7, с. 380].

Таких благальних відозв від репрезентантів народу, приреченого окупантами на геноцидне знищення, так само, як і волаючих фактів, що їх викликали, вже від самої з'яви УРСР було, як ми зазначали вище, в закордонній пресі безліч. Голодомор в 1920-30-х роках не може пояснюватись ніяк інакше, ніж як прямий наслідок своєї стратегії окупаційної влади від самого початку її тоталітарного панування в Україні. Голодне життя українських поетів, письменників про що волали, на що звертали у своїх відозвах кричущу увагу світової громадськості ще на початку 1920-х років українські геніальні поети й визначні вітчизняні вчені вже в 1930-х виявилось в абсурдно-реальній буттєвості, коли гинув від голоду й репресій, згаданий вище в поезії Павла Тичини "Пам'яті Тридцяти" "український цвіт". Селяни-хлібороби й виробники смислів – українська інтелігенція, яка, найчастіше, й була нащадками цих українських хліборобів.

Серед цього, голодоморно-знищеного, хліборобсько-інтелігентського цвіту, але хіба один лише він? – Степан Васильченко. Класик української прози помер від голоду, мріючи, згідно зі спогадом Г.Костюка, хоча би перед смертю з'їсти бодай невеличкий шматочок сала, але, навіть перед смертю, так і не отримав його. "Гумористам" із сучасних російських каналів така передсмертна мрія "хахла", до слова – автора класичної сатиричної "Мужицької арифметики" – може видатися кумедною. Але для христоцентричної, а отже – моральної, а відтак – інтелігентної особистості трагедія помираючої від голоду людини, яка мріє, хоч би й перед смертю, скуштувати шматочок улюбленого наїдку, не може стати предметом для кпин.

"Найсумніша недавня подія, то смерть С. Васильченка... помер він, порівняно, ще молодою людиною. Мав...53 роки... Хворого, його колеги-вчителі відвезли в...шпиталь...Годували там ...погано. Бо єдина болюча фраза зірвалася з його пошерхлих уст: – Якби хоч шматочок сала з'їсти...Я був вражений. Обіцяв йому. Але що я міг обіцяти? Коли й сам невідомо й коли бачив сало. Але я рішив-таки якимось знайти. Я кілька днів ходив по Києву від знайомих до знайомих. Без успіху. Цього добра ніхто не мав... Нарешті один учитель знайшов таки десь і приніс мені шматочок. Я вхопив, як дорогий лік, і побіг до шпиталю. В реєстраційній зголошуюся на візит. Жінка...каже: Нема...Помер... Сьогодні ранком. Уявляєте... мою розпуку..." [3, с. 425-426].

Визначний філософ, один із фундаторів вітчизняного системного українознавства ХХ-ХХІ віків Є.О. Сверстюк робить наступний висновок про стратегію поведінки тоталітарного радянсько-окупаційного режиму з Україною: "Держава з допомогою каральних органів організувала реквізицію всіх хлібних запасів. Тоталітарна держава мобілізувала всі сили на конфіскацію в селян усяких їстівних запасів, а потім встановила стеження й кордон із забороною виїзду. Держава заборонила втручання усяких благодійних організацій і оголосила, що ніякого голоду нема. Держава заборонила вживати слово "голод". Відібраний у селян хліб держава експортувала за кордон за демпінговими цінами або часто не встигала вивозити, і тоді зерно пропадало під дощем. Каральні органи... арештовували, розстрілювали і вивозили селян до Сибіру" [6, с.12].

Концептуально суголосними з думками й міркуваннями видатного українського філософа є й ідеї визнаного вченого-історика. Доктор історичних наук, професор С. Цвілюк у праці з глибокою й, по-бароковому, дещо полемічною назвою "Як ми українізували Росію" зауважив: "Нині, коли відкрилася світові правда у всій своїй жахливій повноті, терор сталінізму сприймається як злочин проти всього людства. Адже голодомор – не лише українська трагедія...це така ж планетарна трагедія як світові війни, єврейський голокост, Хіросіма і Чорнобиль..." [9, с.216]. В указаному контексті професор С.А.Цвілюк наводить концептуальні приклади із розмов В.Молотова з його адептом Ф.Чуєвим, який, проте, здивовано зауважує, у відповідь на фарисейську позицію Молотова щодо "недоведеності" фактів загибелі 12 мільйонів українських селян: "Не доведено?" [9, с. 217]. Цілковито зрозуміло, що стратегія В.Молотова була очевидною не лише таким як він, а й всім тим, хто пережив в Україні голодоморний геноцид і зробив, відтак, висновки із панування "на нашій, не своїй землі" чужої влади".

Підсумовуючи сказане, конспективно зазначимо. Історіософсько-українознавча рецепція голодоморного нищення провідних верств українського суспільства – селян та інтелігенції – ще й досі не має адекватного філософсько-українознавчого осмислення. Так само – не маємо й відповідного й, головне – відповідального перед історіософською й філософсько-українознавчою наукою осмислення феномену української культури з огляду на актуальні потреби й запити філософсько-українознавчого дискурсу III Тисячоліття.

Тим більше – з огляду на багатогранну реальність соціально-гуманітарної семіосфери українського сьогодення. Відтак – мусимо зауважити, що пошук Істини в цій царині філософського українознавства ще триває. Але для того, щоби цей пошук набував якомога більшої інтенсивності та сприяв національному поступові як у культурно-соціальній, так і в державотворчій царинах маємо усвідомлювати всі вищеназвані й, дотепер, належним чином не актуалізовані, не переосмислені досі, чинники буття українців у минулому столітті.

#### Список використаних джерел

1. Грушевський М. "Письмо профессора М.Грушевського до шановних земляків Америки" // Голод 1921-1923 і українська преса в Канаді. – Торонто – Київ. Упор. Р.Сербин 1992. – С. 315.
2. Довженко О. Вчора і сьогодні. Образ дисидента. Вид. 2-ге перероблене й доповнене. Упорядник Є.О.Сверстюк. – Луцьк "ВМА "Терен", 2006 – 240 с.
3. Костюк Г. Зустрічі і прощання / Г.Костюк. – К.: "Смолооскип". – 2008. – 720 с.
4. Олесь О. На Україні // Голод 1921-1923 і українська преса в Канаді. – Торонто – Київ. Упор. Р.Сербин 1992. – С. 315
5. Олесь О. Слушайте! // Голод 1921-1923 і українська преса в Канаді. – Торонто – Київ. Упор. Р. Сербин 1992. – С. 392.
6. Сверстюк Є. Жнива скорботи й жунок історії// Конквест Р. Жнива скорботи. ВМА "Терен". – 2007. – С. 7-20.
7. Сербин Р. Голод 1921-1923 і українська преса в Канаді. – Торонто – Київ. 1992. – 700 с.
8. Тичина П. Десь на дні мого серця / П.Тичина. – К.: 1991. – 216 с.
9. Цвілюк С. Як ми українізували Росію/ С.Цвілюк. – Одеса "Автополіграф-2005". – 2005. – 308 с.

Надійшла до редколегії 15.02.16

Исаенко М.Н.

#### ФИЛОСОФСКО-УКРАИНОВЕДЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВОСПРИЯТИЯ ГОЛОДОМОРА В УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX СТОЛЕТИЯ

*Проанализированы, в философско-украиноведческом аспекте, донныне не актуализированные в отечественном социально-гуманитарном дискурсе формы восприятия ведущими государственными и общественными деятелями (Олександром Олесем, Михаилом Грушевским, Робертом Конквестом, Евгеном Сверстюком) Голодоморов как стратегии уничтожения украинского аксиологическо-цивилизационного универсума.*

**Ключевые слова:** философия новейшего украиноведения, универсум, аксиологическо-историческое осмысление Голодомора, духовность.

Isayenko M. M.

#### PHILOSOPHICAL AND UKRAINIAN STUDIES UNDERSTANDING OF HOLODOMOR IN UKRAINIAN CULTURE IN THE FIRST HALF OF THE TWENTIETH CENTURY

*From a philosophical point of view of Ukrainian studies and the analysis of the Holodomor as an extermination strategy Ukrainian axiological universe and civilization. In particular in the social and humanitarian discourse updated reception of this phenomenon leading scientists (Alexander Oles, Hrushevsky, Robert Conquest, Eugene Sverstyuk).*

**Keywords:** philosophy of modern Ukrainian, the universe, axiological and historiosophical understanding of Holodomor, spirituality.

УДК 165.6/8

А. В. Лактіонова, канд. філос. наук, доц.

#### РІЗНІ "ЛІНІЇ" ПРАГМАТИЗМУ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

*У статті аналізуються різні "лінії" прагматизму в сучасній аналітичній філософії, у відповідності до наслідування класичних американських прагматистів – Ч. С. Пірса, У. Джеймса, Дж. Д'юї. Їх розрізнення не є однозначним. Вплив прагматизму є беззаперечним, проте і його засновники запропонували доволі відмінні доктрини. Сучасний нео-прагматизм не є сформованою школою, і, навіть, на прямом. Тому існують різноманітні спроби узагальнити його. Цікаві версії пропонують Т. Вільямсон, Н. Решер і інші. Прагматизм постає і підґрунтям для нових авторських підходів, зокрема в епістемології. Одним з них виявляється теорія пізнання С. Хак, що має позитивні рецепції. Наприклад, П. Гоше підтримує цей прагматичний підхід і розбудовує власну доктрину. "Прагматичний поворот" і "поворот до практичної філософії" є одними з наріжних тенденцій сьогодення.*

**Ключові слова:** прагматизм, види (версії) прагматизму, аналітична філософія, лінія Пірса, лінія Джеймса, лінія Дж. Д'юї, істина.

Традиційно в історії філософії мав місце контраст між теоретичним і практичним застосуванням розуму. Практичний модус розумності вперше зустрічається як

квазі-технічний термін у Аристотеля [1] для позначення активності в дії (її процесуальності), скоріше аніж її результату (виготовлення чогось). Висновком практичного

силогізму Аристотеля є дія, а не пропозиція чи переконання, в дії втілюється здатність застосовувати інтелектуальні здібності практично. При обговоренні мотивації до дії, застосування практичного розуму може навіть обернутися вимогами, що тільки бажання або прихильність є остаточною підставою діяти. Вивчення і вплив на роль вільної творчої активності у змінах і оформленні етичного, соціального, політичного, економічного життя потребує гуманістичної перспективи.

Для І. Канта [6] саме поняття суб'єкта морального закону є достатньою вказівкою на те, як функціонує практичний розум. Практичний аргумент, спосіб міркування, є направленим на практичний, особливо моральний результат. При розгляді будь-якого морального устрою, можна поставити питання: чи може він постійно функціонувати як універсальний закон? Проте, сфера практичного розуму є більш широкою: наприклад, практичне міркування має включати критичне порівняння і перебір прийнятих людських чеснот і цілей, а також рефлексивне установлення їх рангів і місця в життєвому плані людства.

Класичні американські прагматисти запропонували в XIX – на початку XX століття різні, навіть альтернативні, доктрини, наріжним каменем яких є практичний модус розумності. Прагматизм різнобічно аналізували вітчизняні автори, зокрема – Н. Поліщук, Н. Маргеліс, М. Мінаков і ін. Завданням даної статті стане перегляд сучасних тенденцій до прагматизму в аналітичній філософії, адже, із середини XX століття і до тепер увага до цього напрямку, його оновлені варіанти продовжують пропонувати. Зазначена увага пов'язана і з "поворотом до практичної філософії", в тому числі і в такій центральній дисципліні сучасної аналітичної філософії, як філософія мови.

Ч. С. Пірс [7; 8] відстоював фалібілізм, полемізував з пост-кантіанськими підходами; У. Джеймс [2; 3] запропонував "меліоризм" і був плюралістом стосовно особистісної свободи і переконань; Дж. Д'юї [4; 5] відстоював інструменталізм, саме він інтегрував прагматизм як напрям.

Для всіх прагматистів істина, як і інші поняття, має розумітися в термінах практики. Поняття істини як стосунок відповідності (кореспондентності) між переконанням і реальністю, не заперечується, а прояснюється завдяки відсиланню до дій, майбутнього досвіду і т.п. Кожний із прагматистів запровадив практичні прояснення у своєрідний спосіб. Пірс визначає істину як остаточний результат дослідження спільнотою дослідників, результат встановлених звичайних дій. Для Джеймса істинні переконання ведуть до послідовності, стабільності і перебіжності людських взаємодій. Д'юї ідентифікує істину (обґрунтовану прийнятність) із вирішенням, розв'язанням проблеми. Для нього дослідження починається із проблемної ситуації, і, якщо успішне, закінчується в ситуації, настільки визначеній, що сумнів про дію є виключеним. Хоча класичні прагматисти постійно наполягали на реалістській перспективі свого підходу, сьогодні продовжується дискусія щодо релятивності практики, особливо як критерію істини, і тому, щодо ідеалістичного чи скептичного характеру їх підходів.

В 1905 році Пірс запропонував "прагматизм" як назву своєї доктрини, на відміну від інших версій прагматизму. Прагматизм, в першу чергу, є правилом для прояснення значення понять або гіпотез, запропоноване Пірсом: нам потрібно перелічити які досвідні наслідки мали б наші дії якщо б гіпотези про них були істинні. Пірс прагнув реалізму, і наполягав на вимозі, що його строго доведення може бути надане.

Центральною для Джеймса стала голістична ідея про взаємопов'язаність між фактом, цінністю і теорією. Він затверджував, що прагматизм – голістична позиція. Свій варіант плюралістичного емпірицизму він пов'язував із запереченням апіоризму. Проте, досвід не є

єдиним джерелом знання. Різноманітні підходи до проблеми знання і до проблеми встановлення критеріїв знання є можливими. Аісторичне і сингулярне знання не є наявним апіорі. Критерії знання є власне соціальними і історичними. Не існує попередньої визначеності джерел і меж знання, а також того, щоб обґрунтувало зміни переконань. Підхід Джеймса відкривав перспективи темпоралістських підходів до реальності, контекстуалістського концепту реальності і цінностей, секулярного демократичного індивідуалізму [про це див. 12].

Існує думка, що можна казати про продовжуваність прагматизму в сучасній філософії, тобто ідеться не про відновлення прагматичних тенденцій, а про наслідування класичного американського прагматизму сучасними авторами, наприклад в епістемології Б. Рассела, проекті натуралізації філософії В. Квайна, в роботах К.-О. Апеля і Ю. Габермаса тощо. Тобто, незважаючи на те, що прагматизм, як окрема школа, і був заміщений такими напрямками як логічний емпіризм, аналіз повсякденної мови, феноменологія, структуралізм, критична теорія, проте його вплив залишався наріжним в цих школах, і підготував появу неопрагматизму.

А нео-прагматизм – є сучасним філософським рухом, що охоплює радикальні форми соціального і практичного контекстуалізму і заперечує можливість універсального поняття про істину і реальність. Оновлені тенденції до прагматизму, засновані на працях Пірса, Джеймса, Д'юї, Л. Вітгенштайна, В. Квайна, В. Селарса, Р. Рорті, з'являються як критична реакція на традиційну аналітичну філософію, не є власним поверненням до прагматизму. Оскільки всі філософські намагання розрізнити між аналітичним і синтетичним, необхідним і випадковим, універсальним і історичним, реальністю і фікцією виявилися невдалими, а істина і значення – моментами спеціальних соціальних практик, прагматичні тенденції виявляються актуальними. Проте, залишається проблема, як соціальний прагматизм зможе уникнути мозаїчного релятивізму? Чи є соціальна практика лише копіюванням сутностей, чи то у статусі об'єктів, чи то як особистостей? Які етичні і політичні наслідки має "відвертий етноцентризм", що надає без примусу привілей кожній власній інтерпретативній перспективі?

Одним із значних представників неопрагматизму, що наслідує "лінію" Джеймса вважається Г. Патнем [13; 14]. До цієї лінії можна також (умовно) віднести класичного прагматиста Дж. Сантаяну, Селларса, Квайна, Д. Девідсона [14, с. 5]. В даній лінії позитивно сприймається пов'язаність мови, знання і цінностей. Провідний англійський філософ сучасності Т. Вільямсон (Williamson T.) [18] пропонує, навіть, виокремлювати попарно Сантаяну-Селларса, Квайна-Девідсона, Патнема-Рорті задля цікавого аналізу прагматичних тенденцій їх доктрин.

Патнем заперечував метафізичний реалізм, для нього завдяки методологічному інтерналізмові відкривається перспектива прагматизму, що обертається, навіть прямим натуралізмом. Він плідно переосмислював ідеї Вітгенштайна, і наголошував на пріоритеті практики [13, с. 52].

Центральна ідея Джеймса про голістичну взаємопов'язаність між фактом, цінністю, теорією стала важливою Патнемові [14, с. 57]. Філософи науки розрізняють "спостереження", "індуктивні узагальнення", "абдукції" (пояснювальні теорії, які ідуть поза лише індуктивні узагальнення). Твердження про досвідні дані передбачають як власне підґрунтя "закони" аби бути зрозумілими [14, с. 58]. Він критикував Я. Хакінга [14, с. 58], для якого між фактами і теоріями – чітка відмінність, тоді він залишався реалістом щодо фактів, але ставав не-реалістом щодо теорій. Знання фактів передбачає

знання інтерпретацій і навпаки (інтерпретації фактів і теорій) [13, с. 18]. Відомою є і полеміка між Патнемом і Габермасом. Для Габермаса (наголошує у всі періоди своєї творчості) інтерпретація і передбачення є взаємозалежними, але інтерпретацію, на чому наголошує Патнем, неможна звести до передбачення [13, с. 19].

Для Патнема є очевидним [13, с.14], що знання фактів передбачає знання теорій і навпаки. І факти і теорії пізнані із сприйняття, але з другої половини ХХ століття затверджується, що знання фактів передбачає знання цінностей і навпаки. В цих ідеях втілюється прагматична направленість філософських розробок. Природна каузальність (причинність) нетотожна обґрунтованості, що несе нормативну вагу. Світ спричиняє нам формувати наші переконання, проте не обґрунтовує їх (подібні закиди робили, наприклад, набагато раніше Кант, а в ХХ столітті – Рорті).

Отже, можна казати про прагматичну "лінію" Джеймса. Іншою цікавою лінією є лінія Д'юї. До неї можна зарахувати класичного прагматиста, Роберта Фроста (Robert Frost), Гертруду Штейн (Gertrude Stein), Валаса Стівенса (Wallace Stevens), Річарда Бернштайна (Richard Bernstein), Ральфа Вальдо Емерсона (Ralph Waldo Emerson), а, можливо, і Рорті.

До лінії Пірса можна віднести Кука Вілсона (Cook Wilson), Х. Х. Йоахіма (H. H. Joachim), Х. Х. Прайса (H. H. Price), а також, А. Айєра, Д. Дамміта, і, завдяки їх впливу, Г. Еванса (G. Evans), С. Пекока (C. Peacocke), Дж. Кемпбелла (J. Campbell), Д. Вігінса (D. Wiggins), і самого – Вільямсона.

Одним із найбільш впливових прагматичних сучасних філософів, що тяжіє до останньої із наведених ліній, є Ніколас Решер [15]. Для Пірса, найого думку, прагматизм був спробою запровадити нові засади об'єктивного наукового знання на практичній основі. Ключова ідея – наукове дослідження забезпечує успішні шляхи для досягнення певних когнітивних цілей, а саме – спостереження, передбачення, практичний контроль – загальні шляхи, що працюють як імперсональним так і інтерсуб'єктивним чином. Джеймс і його послідовники повернули прагматизм в іншому напрямі, вони замінили когнітивні цілі афективно-гедоністичними, а те, що спрацьовує за імперсональними стандартами на те, що спрацьовує для нас. В результаті – культурна релятивізація і суб'єктивізація знання і раціональності. Такий антираціоналістичний прагматичний напрям продовжується такими пост-модерними деконструктивістами як Рорті.

Решер називає перший напрям прагматизму – правим прагматизмом (Пірс, К. Льюїс, пізній Патнем і він сам). Тут прагматизм виступає в якості консолідуючої ідеї об'єктивної раціональності. Другий напрям – лівий прагматизм (Джеймс, Ф. Шиллер, Рорті, С. Стіч (S. Stich)). Це прагматизм як засіб деконструкції цієї ідеї. В досягненні когнітивних цілей істинність і успішність співпадають, хоча для сингулярних пропозицій таке співпадіння не завжди підтримується, проте стосовно методів пізнавального пошуку в довгій перспективі – завжди підтримується. Отже, методологічний прагматизм, а не прагматизм як теза, є адекватною версією прагматизму, і являє собою успішну об'єктивіську програму.

Об'єктивність забезпечується принципом реальності, що застосовується для перевірки коректності людських ідей. У Джеймса цей принцип реальності персоналізується і суб'єктивізується. Прагматична тенденція, що підтримує об'єктивність, є відмінною від тієї, яку підтримував Д'юї, де прагматизм став соціально і культурно релятивізованою конструкцією. Шиллер і Рорті довели релятивістський прагматизм, в якому заперечується об'єктивність, до деконструкції таких понять, як істина, пра-

вильність, завдяки запереченню імперсональних стандартів об'єктивного пізнання. На відміну від цього напрямку прагматизму, об'єктивістський сконструйований прагматизм, в якому увага фокусується на загальних методах і стандартах, де специфічні результати є наслідком застосування прагматично визнаних інструментів, може витримати традиційні закиди проти прагматизму.

Герхард Шурц (Gerhard Schurz) [16] намагається розробити систематичну класифікацію видів прагматизму і прагматичних компонентів знання. Ключова теза, для всіх видів прагматизму – істинність наших переконань не встановлюється догматичними метафізичними припущеннями про зовнішній світ, а має досліджуватися в термінах успішності дій на засадах наших переконань у стосунку до певних потреб. Різні види прагматизму виникають у зв'язку із питанням про потреби (цілі, що беруться як центральні для) знання. Він розрізняє інтерналістські цілі знання – спостереження, передбачення, контроль, і екстерналістські цілі знання – гедоністичні інтереси соціального благополуччя. Розрізнення Шурца між інтерналістським і екстерналістським прагматизмом є подібним до розрізнення Решера між правим і лівим прагматизмом. В інтерналістському виді прагматизму кореспондентська теорія істини фігурує як нормативно пріоритетна, але епістемологічно висновувальна ціль.

Шурц досліджує, в широкому плані, програму прагматистської філософії. Така програма є більш загальною аніж класичний прагматизм, який фокусувався на цілях і успішності знання. На відміну від цього, в прагматичній епістемології увага концентрується на контексті знання – цілі є тільки частиною контексту. Шурц розрізняє три види контекстів, релевантних знанню: епістемічно-когнітивний контекст, остенсивно-індексичний контекст і практично-нормативний контекст. Такі контексти є актуальні в філософії науки і в лінгвістиці.

Петер Хеар (Peter H. Hare) [11] досліджує в якій мірі сучасні еволюційно-теоретичні підходи до проблеми презентації, наприклад, підходи Д. Папіньо (D. Papineau), Р. Мілікана (R. Millikan), наслідують класичну програму прагматизму і виходять із неї.

Свою власну позицію він називає прагматичним реалізмом, згідно із якою центральними є природні, натуралізовані стосунки між свідомістю і незалежною від свідомості реальністю. В тій мірі, в якій в еволюційно-теоретичних підходах до проблеми знання досліджуються такі стосунки в натуралістській перспективі, ці підходи знаходяться в лінії прагматичної програми. Однак, їхнім недоліком є припущення про те, що природній стосунку між свідомістю і незалежною від свідомості реальністю, потрібно експлікувати в термінах кореспондентської теорії істини. Нищівність цього традиційного підходу до проблеми істини, згідно із Хеаром, була показана класичними прагматистами.

Більш прийнятними варіантами прагматичної епістемології, які включають і аналіз проблеми істини, він вважає підходи С. Мізака (S. Misak) і Х. Джекмена (H. Jackman). Кожен із них стверджує, що прагматичний розгляд проблеми істини йде набагато далі, ніж дисквотайна схема А. Тарського "р" істинне якщо і тільки якщо р". Згідно із Джекменом, задовільний аналіз істини має пояснити як думки і висловлювання виявляються такими, що є про світ. В прагматизмі семантичні і епістемологічні аспекти є невіддільними. Прагматизм і інструменталізм про істину не співпадають.

Прагматичний поворот реалізувався і продовжує відбуватися в ряді версій. Однією з них є підхід С'юзан Хак (Susan Haack) [10], що залучає проблему обґрунтування знання і пропонує власну настанову фаундхерентизму (foundherentism).

Класична теорія пізнання і сучасна філософія науки розвивалися таким чином, що більшість проблем, піднятих у них досі ускладнювати розуміння знання, його заснування або природи, обґрунтування, істини і т.д. Це дало привід переосмислювати перспективу постановки епістемологічних питань, тем і т.д. Серед багатьох альтернативних підходів, цікаву стратегію обґрунтування знання – фаундхерентизм – запропонувала С. Хак. Підхід С. тяжіє до так званої "лінії Пірса". Тут епістемологічно пріоритетною є проблема обґрунтування, а не проблема істини, "істину" можна аналізувати в термінах обґрунтування. Хак критично перепитує неопрагматичний контекстуалізм і натуралізм, які могли б бути простежити, відповідно, в "лініях" до Д'юї і Джеймса.

Традиційно, основні питання теорії пізнання (епістемології) – "що ми знаємо?" і "як ми (це) знаємо?". Відповідно цьому, основні епістемологічні теми – "природа і характер знання", "сприйняття" (перцепція) і скептицизм. Тим не менше, проблема обґрунтування знання є наріжною в оперуванні з кожною основних тем. Що потребує обґрунтування – знання чи переконання? Переконання має бути обґрунтованим аби переконувати на статус знання.

Цьому відповідає питання, що піднімає Хак, "Чому ми переконані (віримо) в тому (те), у чому (в що) ми переконані (віримо)?" Відповідь на таке питання аналогічна відповіді на питання "що ми знаємо" і залучає причини. Якщо ж поставити питання "Як ми знаємо?", то відповідь буде залучати підстави. Отже, причина для переконання є аналогічною підставі для знання, тобто, підстави знання є причинами переконань. Для віри аналогічна з причини, до знань, або навпаки причини вірувань. До аналогічних висновків приходять Поль Гоше (Paul Goushet) [9].

Обґрунтування надає підстави і забезпечує вірогідність переконання. Вірогідність забезпечує значущість (вагомість) переконання, аби його можна було розглядати як знання. Чому вірогідність важить (є значущою)? Ця значущість епістемологічна за своєю природою? Чи можна знання звести до вірогідності, володіння інформацією, або до інших ознак? Чи можна вести мову про *ступені* в стосунку до "вірогідності", на відміну від "знання"? Чим відрізняється "вірогідний" від "обґрунтований"?

Асерторичне (стверджувальне) речення, яке функціонує як "твердження", виражає гіпотезу, і формулюється як таке, що виключає сумнів. Гіпотеза є змістом переконання, вираженого в твердженні. Переконання є стосунком власного носія до змісту, вираженого твердженням. Хак розрізняє "стани-свідчення" (evidence-states) і "змісти-свідчення" (evidence-contents). "Стани-свідчення" є відчуттєвими станами, що ведуть (є причинами) до переконань. На відміну від "станів-свідчень", "змісти-свідчення" пропозиційними репрезентаціями, що можуть бути обґрунтованими, або ні, тобто, саме їх можна оцінювати.

Стани-свідчення і змісти-свідчення є різними модулями пропозицій (переконань). Стан-свідчення є базовим переконанням, забезпечує епістемічну підставу (фундація), а зміст-свідчення має узгоджуватися (бути когерентним) з іншими доречними епістемічними переконаннями. В такий спосіб, фундаменталізм і когерентизм можна синтезувати є показати їх взаємодоповнювальний характер. На таких засадах, Хак формулює свою альтернативну стратегію обґрунтування – фаундхерентизм.

Знання є стосунком його носія до факту; знати означає, що факт приймається мною, я визнаю цей факт у такій якості. Ми знаємо безпосередньо відчуттєві дані, вони, а не зовнішній світ, доступні нам. Далі виображенням репрезентується знання, як вірогідна для носія проєкція його даних відчуттів на зовнішній світ, що ним приймається. Вірогідна для мене проєкція органами відчуття зовнішнього світу є сприйняттям (перцепцією).

Для Хак стани-свідчення є вірогідними суб'єктивно, вони уможливають переконання, а змісти-свідчення уможливають пропозиційне знання. Пропозиційне знання не є безпосередньо вірогідним.

Гоше критично переглядає фаундхерентичну епістемологію Сюзани Хаак як прагматичний підхід. Для того, щоб уникнути дилеми між фундаменталізмом і когерентизмом, Хак розрізняє свідчення як стани і свідчення як змісти. Стани-свідчення каузально пов'язані із нашими переконаннями, вони не підлягають критиці як стани відчуттів. На відміну від них, змісти-свідчення є пропозиційними репрезентаціями, що є спростовними, можуть бути підтвердженими або розкритикованими. Проблема в підході Хак – перехід від станів-свідчень до змістів-свідчень, тобто від каузальної стадії пізнання до стадії оцінки. Гоше підтримує підхід Хак. Між фаундхерентизмом, фундаменталізмом і когерентизмом є систематичні відмінності. Фаундхерентизм засновує поведінковий характер істинності як критерій прагматичного обґрунтування на певних фактах про когнітивну структуру людських істот, що є типовим прагматичним кроком. Теорія Гоше про автофундацію співвідноситься із фаундхерентизмом Хак.

Для згаданих авторів, є очевидним, що прагматизм виграє порівняно із, так званим, сцієнтизмом, а також із розрізненням на аналітичну і континентальну стратегії в сучасній філософії про [це див. 17]. А також, для деяких з них, є важливим наголосити, що прагматизм виграє порівняно із позитивізмом, феноменологією, логічним аналізом, натуралізованою епістемологією, деконструктивізмом. Разом з тим, прагматизм сьогодні не є сформованою, виокремленою школою, чи напрямом. Прагматизм – скоріше тенденція, що втілюється у різних варіантах. Спроби їх класифікувати є цікавими, проте залишаються неоднозначними.

#### Список використаних джерел

1. Аристотель Никомахова етика // Аристотель Сочинения: В 4-х т. Т.4 / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с. – С. 53-293.
2. Джеймс У. Введение в философию. Пер. с англ. – М.: Республика, 2000. – 315 с.
3. Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии. Пер. с англ. – Изд. 3-е. – М.: ЛКИ, 2011. – 240 с.
4. Дьюи Дж. Философские труды / Издание подготовлено Б. А. Шарвадзе, Тбилиси, 2009. – с. 256.
5. Дьюи, Джон. Реконструкция в философии. Пер. с англ. – М.: Логос, 2001. – 162 с.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант Иммануил. Сочинения в шести томах [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – Том 4. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – 544 с. – С. 219-310.
7. Пирс, Ч.С. Начала прагматизма. Том 1 / Пер. с англ., предисл. В. В. Кирущенко, М. В. Колопотина. – СПб.: Лаборатория Метафизических Исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 320 с.
8. Пирс, Ч.С. Начала прагматизма. Том 2. Логические основания теории знаков / Пер. с англ. В. В. Кирущенко, М. В. Колопотина, послесл. Сухачева В. Ю. – СПб.: Лаборатория Метафизических Исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.
9. Goushet P. Foundherentism and Pragmatism Revised// The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium. 10-16 of August 1997. – Wien, 1998. – 415 p. – 66-76 pp.
10. Haack S. Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology. – Oxford: Blackwell, 1993. – 259 p.
11. Hare PeterH. Classical Pragmatism, Recent Naturalistic Theories of Representation and Pragmatic Realism// The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium. 10-16 of August 1997. – Wien, 1998. 415 – p. – 58-65 pp.
12. Prado G. G. The Limits of Pragmatism. – Atlantic Highlands, NJ: Humanities press international, inc., 1987. – 191 p.
13. Putnam H. Pragmatism and Realism// edited by James Conant and Ursula M. Zeglen. – London, New York: Routledge, 2002. – 242 p.
14. PutnamH. Pragmatism: an OpenQuestion. – Oxford: Blackwell, 2000. – 106 p.
15. Resher N. Pragmatism in Crisis // The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Proceedings of the 20<sup>th</sup> International

Wittgenstein Symposium. 10-16 of August 1997. – Wien, 1998. – 415 p. – 24-38 pp.

16. Schurz G. Kindsof Pragmatismsand Pragmatic Componentsof Knowledge// The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium. 10-16 of August 1997. – Wien, 1998. – 415 p. – 39-57 pp.

17. The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Proceedings of the 20<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium. 10-16 of August 1997. – Wien, 1998. – 415 p.

18. Williamson T. The Philosophy of Philosophy. – Malden, Oxford, Carlton: Blackwell publishing, 2007. – 332 p.

Надійшла до редколегії 03.02.16

Лактионова А. В.

#### РАЗЛИЧНЫЕ "ЛИНИИ" ПРАГМАТИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*В статье анализируются разные "линии" прагматизма в современной аналитической философии, в соответствии с наследованием классических американских прагматистов – Ч. С. Пирса, У. Джемса, Дж. Дьюи. Их различие не однозначно. Влияние прагматизма неоспоримо, однако его основатели предложили достаточно отличные доктрины. Современный нео-прагматизм не есть сформированной школой, и, даже, направлением. Поэтому существуют разнообразные попытки его обобщить. Интересные версии предлагают Т. Вильямсон, Н. Решер и другие. Прагматизм выступает и основой для новых авторских подходов, в частности в эпистемологии. Одним из них представляется теория познания С. Хак, которая масимеет позитивные рецелции. Например, П. Гоше поддерживает этот прагматический подход и развивает собственную доктрину. "Прагматический поворот" и "поворот к практической философии" – одни из краеугольных тенденций сегодня.*

**Ключевые слова:** прагматизм, виды (версии) прагматизма, аналитическая философия, линия Пирса, линия Джемса, линия Дж. Дьюи, истина.

Laktionova A. V.

#### DIFFERENT LINES OF PRAGMATISM IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

*In the paper different "lines" of Pragmatism in Analytic Philosophy are analyzed according to the inheriting of the classical American pragmatists – Ch. S. Pierce, W. James, G. Dewey. The difference is not clear. The influence of Pragmatism is not questionable, but its founders proposed very different doctrines. Contemporary neo-pragmatism is not a formed school, or, even, branch. That is why there are different attempts to generalize it. Interesting versions were established by T. Williamson, N. Resher and others. Pragmatism remains to be a foundation for the new authentic approaches, for example in Epistemology. One of them is a theory of Knowledge of S. Haack? And it received positive receptions. For instance, P. Goushet supported this pragmatic account and proposed his own doctrine. "Pragmatic Turn" and the "Turn to Practical Philosophy" are among the main tendencies of nowadays.*

**Keywords:** Pragmatism, types (versions) of Pragmatism, Analytic Philosophy, line of Pierce, line of James, line of Dewey, Truth.

УДК 316.75

Є. В. Левченко, канд. філос. наук, асист.

#### ГЛОБАЛІЗМ – АНТИГЛОБАЛІЗМ: ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ

*В статті робиться спроба розглянути глобалізм та антиглобалізм як ідеологічні концепції, формування і реалізації яких потребує сучасний етап розвитку світового співтовариства. Глобалізація є наскрізь суперечливим процесом і діалектика глобалізму та антиглобалізму здатна не тільки зняти цю суперечність, а відповідним чином скеровувати розвиток глобалізаційних процесів. Це, перш за все, забезпечить всебічний розвиток світового співтовариства, основною метою якого мають постати інтереси як окремо взятої людини, народу, нації, так і цивілізації загалом.*

**Ключові слова:** антиглобалізм, глобалізм, глобалізація, ідеологія.

Остання чверть ХХ початок ХХІ століття характеризуються інтенсивністю розгортання глобалізаційних процесів, що, в свою чергу, обумовлено впровадженням техніки та технологій в усі сфери життєдіяльності суспільств. Створюється принципово новий світовий порядок. Хоча б те, що, наприкінці 2009 року Європейський Союз обрав президента та низку міністрів. Не зважаючи на це, сучасний етап розвитку Європейського Союзу має суперечливий характер існування. Оскільки одним із засновників ЄС було проголошено вихід із цієї організації, зокрема Великої Британії. Але при такому розвитку подій все ж таки виникає цілком слушне та актуальне питання про керуваність цих процесів. Чи має глобалізація спрямованість, яка мета та сенс цього процесу? Тому, з необхідністю, на нашу думку, повинна реалізуватись послідовна ідеологічна концепція, яка б скеровувала ці процеси в інтересах кожної людини. Оскільки глобалізація є суперечливим процесом, який одночасно як об'єднує людство, так і фрагментує його. Саме це стало метою даного дослідження, а саме з'ясувати механізми формування нової ідеології, яка та спрямовувала глобалізаційні процеси у відповідному напрямку для розвитку світового співтовариства.

Тема глобалізації актуалізувалась у другій половині ХХ століття, але вона не є надбанням сучасності. На думку багатьох дослідників процеси глобалізації мають свій початок ще з моменту Великих відкриттів. Зокрема концепція Р.Робертсона, за якою розгортання глобалізаційних процесів можна поділити на п'ять періодів. Перший період тривав від 1400 до 1750 року. Цей період обумовлений розколом в християнстві, розвитком

узагальнюючих уявлень планету, прийняттям універсального календаря на Заході, мандрівки з метою вивчення Землі. Тривалість другої фази коливається в таких часових межах з 1750 року по 1875 і характеризувалась розвитком постійних дипломатичних відносин між державами, становленням громадянства та паспортної системи, становлення перших націй в Європі. Наступна третя фаза починається з 1875 року по 1925 рік. Це налагодження міжнародних зв'язків не тільки співробітництвом в економічній сфері, а і в політичній (Перша світова війна); в культурній сфері – загальносвітовий календар, на національному рівні – міжнародні міграції та намагання їх обмежити. Передостання четверта фаза, яка тривала з 1925 по 1969 рік. В цьому періоді здійснюється боротьба за політичну та економічну гегемонію, утворення Ліги Націй і ООН, Друга світова і "холодна" війни, виникнення "Третього" світу. Саме цю фазу автор (Р.Робертсон) називав прискороною глобалізацією. І п'ята фаза, тривалість якої з 1969 року по 1992 рік, цю фазу автор називає фазою невизначеності.

Ще один дослідник глобалізації Е.Гідденс вважав, що процеси глобалізації співпадають з модернізацією. Відповідно до цієї теорії, глобалізація починається приблизно з XVI століття. Ці процеси характеризуються розвитком міжнародних відносин, виникненням глобальної культури. З часом цей процес став прискорюватись і зараз набуває стрімкого розвитку.

Поруч з наведеними точками зору, існують й інші концепції щодо початку і розвитку глобалізаційних процесів. Наприклад, такий дослідник як А.М.Чумаков вважає, що глобалізація має витоки з другої половини



XIX століття. Ця концепція пов'язує розвиток глобалізації з досягненнями людства у технічній сфері, створенням нових засобів зв'язку, пересування та ін.

Принципово іншу точку зору обґрунтовує російський дослідник Ю.В.Яковець. На його думку, глобалізація виникла й бурхливо розвивається з другої половини XX століття. Автор стверджує, що цей процес є об'єктивно якісним соціальним феноменом, а не давно створеною тенденцією.

Всі наведені концепції мають право на існування та підтримку. Не виникає сумнівів те, що дійсно друга половина XX століття є тим періодом в історії людства коли глобалізаційні процеси набули стрімкого розвитку. Це, перш за все, пов'язано з розвитком торгівельної активності і внаслідок утворились транснаціональні корпорації. І ще один момент, який викликає занепокоєння це те, що наслідки глобалізації є не прогнозованими й некерованими. Досить радикально висловлюється В.Л.Іноземцев в своїй статті "Світ без правил", з приводу стану розвитку глобального управління. "Справжньою причиною для занепокоєння є зростаюче усвідомлення очевидного факту, що система глобального управління, на сьогодні, повністю відсутня, а "світового порядку" ні старого ні нового – не існує" [1, с. 36]. Приклади не керованості автор надає такі як масовий геноцид в суданському Дарфурі, біфуркація світової спільноти у відношенні до ядерної програми Ірану, вторгнення США в Ірак у 2003 році. Не зважаючи на те, що з моменту цих подій пройшло понад десять років тенденції некерованості глобалізаційними процесами все ще мають місце. Світове співтовариство має якнайшвидше переглянути систему міжнародних відносин, які б ефективно регулювали міжнародну політику. ООН на сьогодні не має важелів впливу на запобігання та вирішення сучасних викликів розгортання глобалізації. Дійсність така, що на глобальному рівні, не існує правил, яких би, на сьогодні, дотримувались всі учасники глобалізаційних процесів, ні принципів, порушення яких призводило б до покарання та відповідальності за скоєне. І ще досить важливим моментом у розвитку світового співтовариства є неспроможність домовлятися, яка досить часто проявляється між розвинутими країнами. Прикладом цього може бути відмова США від прямих переговорів з Іраном та КНДР стосовно проблем безпеки, приклад РФ, яка ніяким чином конструктивно не реагує на санкції ЄС. Сучасний розвиток світу характеризується напруженістю, невдоволеністю "світових гравців". Актуальним постає прогноз К.Каратані про Третю світову війну. Напруженість відносин на світовій арені, з необхідністю призведе до виникнення нового світового порядку, який буде альтернативою ООН, яка в свою чергу трансформувала Лігу Націй [9, с. 299 – 307].

До таких прогнозів варто ставитись критично, але дані питання потребують обговорення, тому що від їх вирішення залежить доля людства.

Слід погодитись з В.Л.Іноземцевим в тому аспекті, що якщо ми беремо до уваги такий сегмент глобалізації як вестернізація, то дійсно коли США розглядає весь світ, як зону своєї діяльності, то вони мають брати на себе відповідальність за подальшу долю розвитку світової системи. Або ж навчитись діяти відповідно до загальних правил, або вчитись домовлятися з іншими учасниками глобалізаційних процесів, тобто з усім світом. У разі нехтування правилами та зверхнього ставлення до інших світ перетвориться лише у зону волюнтаризму та насилля, "в тоталітарну систему глобально-го масштабу" [1, с. 38].

Отже, глобалізація безсумнівно є об'єктивно діючим суперечливим процесом. Але в цьому аспекті виникають досить суттєві й нагальні питання перед сві-

товим співтовариством. А саме, хто і як скеровує глобалізаційні процеси? На сучасному етапі розвитку глобалізації чомусь людство намагається лише висловити своє відношення і констатувати наслідки тих чи інших процесів. А чи припустимо жити і, що найважливіше, розвиватись в таких умовах?

Тому в цьому аспекті актуальним постає формування такої дієвої стратегії розвитку людства де будуть враховані інтереси кожної цивілізації, нації, народу, особистості. Такою стратегією має стати формування глобалізму як нової ідеологічної системи. Адже в вересні 2000 року 150 керівників, в рамках ООН при різних підходах все ж виробили збалансований підхід, що стосувався порядку глобальної взаємодії в XXI столітті. В якості засадничих були зафіксовані наступні принципи: свобода, рівність, солідарність, терпимість, поважне ставлення до природи, загальна відповідальність. Саме на таких засадах й має бути сформований принцип глобалізму. Оскільки сама ідеологія у своїй сутності означає що це сукупність взаємопов'язаних ідей, уявлень та переконань, призначених об'єднувати людей заради спільного життя та спільних ідей [5, с. 235].

Сьогоднішня характеризується тим, що поняття "ідеологія" належить до числа найбільш неоднозначних термінів. На думку Т.Іглтона, ідеологію у XX століття ховали двічі [8]. Перший раз – дослідники, на чолі з Д.Беллом, який проголосив про "кінець ідеології", пояснюючи це руйнацією тоталітарних режимів, що, в свою чергу, оптимізувало "західні" зразки життя, лібералізмом та демократією. Але, варто сказати, що ідеологія не може існувати без свого Іншого. І друга "смерть" ідеології була спричинена французьким постмодернізмом. Дані точки зору вживаються в минулому часі.

Сучасний стан розвитку суспільств істотно переглядають поняття "ідеологія". Дж.Б.Томпсон зазначає, що "концепція ідеології залишається корисним і важливим поняттям в інтелектуальному словникові соціального і політичного аналізу" [10, с.6]. Отже, зважаючи на сучасний етап розвитку світового співтовариства і на сучасні дослідження у сфері ідеології, її визначають наступним чином. "Ідеологія – це матриця суспільства як віртуальної реальності, яка пов'язує соціальну реальність в єдине консистентне ціле й, завдяки реіфікації та контр-деструкції (реіфікації другого порядку), задає їй сталість" [3, с. 121].

Сучасний етап розвитку світового співтовариства носить об'єктивно суперечливий характер і наслідки такого розвитку не є прогнозованими. Тому тільки усвідомлення й впровадження нових форм поведінки, нових спільних дій цілком правомірно вимагає формування нової ідентичності, а саме глобальної. Глобальна ідентичність не означає уніфікацію, приведення всіх форм взаємодії та поведінки під загальний знаменник, а нова ідентичність наповнена формуванням причинності і відповідальності кожної людини до подій у світі, адже Земля є загальною домівкою для всіх, як представників Західної цивілізації, так і не Західної. Так, дійсно, глобалізаційні процеси на сучасному етапі розвитку все ще породжують нестабільність у світі. Це, перш за все, спостерігається конфронтація між Півднем та Північчю, активністю країн "Третього світу", автономією арабського регіону, зростання економічної активності країн Сходу, що є викликом для країн Заходу. Але вихід є і цілком конструктивний це налагодження міжкультурної комунікації, яка, перш за все, передбачає взаємодію культур. Де культура розглядається як одна з основ соціально-комунікативного процесу і визнається як динамічна та багатогранна система, що пронизує всі аспекти життєдіяльності суспільства, вона передбачає взаємодію між представниками різних культур (націо-

нальних, етнічних, субкультур). Ця взаємодія та співпраця заснована на взаємоповазі й врахуванням особливостей і унікальності кожної з культур. Тому в цьому аспекті цілком правомірно говорити про формування, на сучасному етапі розвитку світового співтовариства, ідеології як системи поглядів, ідей в яких усвідомлюються та оцінюються відношення людей до дійсності, один до одного, які виражають інтереси різних соціальних класів, груп, суспільств.

Проблеми формування ідеологій не є новими, але саме в такому глобальному масштабі це новий вимір їх розвитку й функціонування. Сам термін "глобалізм" у широкому вжитку означає підхід, концепцію щодо формування, організації та функціонування й розвитку світу як цілісної економічної, політичної, соціокультурної суперсистеми. На нашу думку, глобалізм – це ідеологічна концепція, яка пов'язана з теорією глобалізації і визначає шляхи організації і розвитку світу як цілісної системи. Але при цьому людство не слід розглядати лише як суму, сукупність більш менш відокремлених країн чи народів, а як єдину принципово нову всесвітню систему, де всі структурні елементи знаходяться у тісному взаємозв'язку та взаємозалежності. Глобалізм передбачає, що світове співтовариство повинно досягти такого рівня єдності, при якому прогресивний розвиток кожної з країн, кожної нації, народу, залежить від стану змін у світі в цілому. І навпаки вирішення проблем усього людства все більше залежать від стану розвитку кожної з країн, від активності і злагодженості дій кожного з учасників глобалізаційних процесів.

Дещо інакше розглядає глобалізм російський дослідник В.А.Кутирьов. Автор розглядає питання глобалізму лише в культурологічному аспекті. На його думку, глобалізація має дві полярності. Перша, включає в себе перетворення людства в єдине ціле, яке є загальним благом. А саме це сприяє розвитку виробництва, економіки, техніки. Другий аспект є полярним по відношенню до першого – це коли система стає гомогенною, тобто всі компоненти стають однаковими, стирається різнобарв'я. Тільки в цьому аспекті автор розглядає питання глобалізму. В.А.Кутирьов стверджує, що "світ давно, принаймні з Нового часу, був єдиним, але як комплекс, тепер він переходить до органічного стану" [4]. Другий полюс це розвиток соціокультурної сфери життєдіяльності людства. В цьому аспекті культури не збагачують одна одну, а поглинають, не отримують імпульсу для саморозкриття, а нівелюються країни, не коеволюціонують при співробітництві, а уніфікуються. Такі тенденції дійсно спостерігаються в світі. Наприклад, по всьому світові люди однаково одягають, те саме їдять, про те саме говорять, поширення Диснейленду, Макдональдсу, сушізація тощо.

Глобалізм, В.А. Кутирьов, розглядає лише як заміну стандартних культурних відношень між людьми на технологічні. "Цей "ізм" – вираз переходу до життя без оцінки вчинків з точки зору гріха і відплати, добра та зла, прекрасного і потворного. Головне, не порушувати правила гри, які вимагають з усього отримувати користь, вписуватись в потреби подальшого зростання виробництва та удосконалення техніки. В традиційних суспільствах сперечались про високі цілі, а в глобальному світі – про високі технології" [4]. Так в цьому аспекті слід погодитись з автором, що на сучасному етапі розвитку світу більша частина взаємодії між людьми переходить у віртуальний світ, але ми ще не все втратили і, усвідомлюючи ті проблеми, які стоять перед людством, це перший крок у її вирішенні. Ще один момент в концепції В.А.Кутирьова, який є досить суперечливим, так це визнання того, що "глобалізм – це посткультура" і як на-

слідок цих процесів відбувається формування індивідуальної культури. Де у кожного формуються свої власні уявлення про добро, обов'язки, які завжди пріоритетною визнають власну персону, а всі соціальні норми та традиції визнаються беззмисливими. В цьому плані Інтернет виконує вирішальну роль. "Віртуальний простір насправді не поділяється на свій та чужий, тут зовсім не є важливою ні державна, ні етнічна, ні статева, ні соціальна, ні вікова, і взагалі "ніяка" приналежність користувача, крім змісту комунікації, яка позначена умовною адресою" [4]. Так, це загрозлива тенденція у формуванні світового співтовариства, а особливо у формуванні кожної особистості. Людина повинна зберегти за собою унікальність і неповторність, де домінуватимуть чуттєвість, ціннісно-духовні орієнтири, а не віртуальна, інформаційна істота. В цьому аспекті перед новою ідеологічною концепцією стоїть задача зберегти та вдосконалити механізми збереження унікальності культурного різнобарв'я світу. Підтримка культурної ідентичності тільки буде сприяти збереженню людини з притаманними їй людськими якостями, людини у повному розумінні цього слова. Це можливо за умови захисту національних, традиційних уявлень для кожного з суспільств, учасників глобалізаційних процесів. Збереження такого типу мистецтва, способу життя, побуту представників різних культур, який є притаманним виключно кожній, цивілізації, нації, народу буде сприяти їх розвитку та зацікавленості один в одному, це складає основу для взаємодії, для взаємного та дружнього існування.

Отже, розгортання глобалізаційних процесів має, щонайменше, дві тенденції. Перша з них – уніфікація, друга – інтеграція. На сучасному етапі розвитку глобалізації не слід абсолютизувати кожну з названих тенденцій. Сучасне світове співтовариство не меганациональне суспільство, а перш за все, існує як багатонаціональне співтовариство. Воно не повинно перетворюватись в гомогенну структуру, а має відстоювати культурне різнобарв'я, яке може і повинно функціонувати через міжкультурну комунікацію.

Становлення глобального співтовариства це є неімовірно складним процесом. Аналогів в історії не існує і сучасне життя ні в якому разі не нагадує попередні етапи розвитку людства. Тому сучасний етап розвитку ніяк не вписується в усталені рамки, а навпаки створює нові форми організації життя. Ті зміни, які відбуваються навколо поки що порушують звичні бар'єри, а не відбуваються зміни в людській свідомості. Але все ж таки життя бере своє і люди, залишаючись представниками національних культур, разом з тим, стають громадянами світу. В процесі повсякденного життя вони вступають у взаємодію з представниками різних культур, з представниками різних релігійних вірувань. Людство починає тільки вчитись жити за новими правилами в світі без кордонів. Поки що тільки відбувається освоєння кожним з учасників глобалізаційних процесів причетності до подій у світі, а це основним у формуванні відповідальності за те, що людство творить як єдине ціле. В цьому аспекті слід чітко усвідомлювати що добро чи зло повертається бумерангом. Оскільки ця нова, якісна єдність передбачає нову єдину відповідальність перед майбутнім. Це повинно бути закладеним в концепцію глобалізму, який є вектором у подальшому розвитку світового співтовариства.

Теоретично всі люди, як єдине світове співтовариство, мають рівні права й обов'язки, а це, в свою чергу, створює небувалий, унікальний прецедент, а саме створення більш справедливого й гуманного світопоряд-

дку. Саме така реалізація розвитку світового співтовариства можлива завдяки ідеології, оскільки вона являє собою теоретичне обґрунтування і з необхідністю потребує практичної реалізації. Тобто, іншими словами можна надати наступне визначення ідеології. А саме, що ідеологія – це усвідомлення соціальними суб'єктами свого відношення до дійсності, відповідно їх корінних інтересів. Це передбачає, що в основі глобалізму має бути, по-перше, усвідомлення того, що дійсність визначається розгортанням глобалізаційних процесів, які мають об'єктивний і суперечливий характер існування. По-друге, визнання того, що глобалізація є єдиним і незворотнім вектором у розвитку світового співтовариства. По-третє, єдність людства слід розуміти як взаємозалежність та взаємовідповідальність за подальший розвиток людства. По-четверте, єдність не передбачає однаковість, подібність, уніфікацію, а реалізацію потреб людства функціонування його як світового співтовариства, де всі структури та інститути є взаємодоповнючими. По-п'яте в соціокультурній сфері визнання та повага до кожної культури, уніфікація в цій сфері життєдіяльності суспільства є неприпустимою.

Російський дослідник О. С. Панарін виділяє три типи глобалізму. Перший тип – глобалізм Просвітництва, який зародився в період європейського модерну і передбачає формування єдиного світу, простору, заснованого на універсальних прогресу, та є доступним для всіх. Другий тип – глобалізм правлячих еліт. Третій тип – глобалізм, який передбачає процедуру перетворення однієї держави з її національною обмеженістю в монопольного носія світової влади – однополярної глобальної системи [6, с. 47]. Також О.Панарін пов'язує реалізацію глобалізму лише для того, що відволікти громадськість від вирішення глобальних проблем. Глобальні проблеми, в свою чергу, потребують нового інтенсивного стрибка – якісного перетворення суспільних практик для їх вирішення. Глобальні проблеми постають як загроза існуванню природного, соціального, духовного середовища, яке піддається небувалому тиску зі сторони техногенної цивілізації. Така точка зору є цілком правомірною, але становлення глобалізму не слід зводити лише до глобальних проблем сучасності. Так, їх розгортання спричиняє загрозу існування людини як такої, але питання глобалізму включають в себе й політичні, економічні і соціокультурні аспекти.

В плані становлення глобалізму, як ідеології сучасності виникає потреба його реалізації, перш за все, на основі довіри. Досить влучно визначення довіри надає Ф.Фукуяма в своїй однойменній роботі "Довіра. Шлях до процвітання". "Довіра – це виникаюче в усіх членів співтовариства очікування того, що всі інші його члени будуть вести себе більш менш передбачливо, чесно та уважно ставитись до потреб оточуючих, відповідно до загальних норм та цінностей" [7, с. 52]. Людське співтовариство обов'язково існує виключно на обопільній довірі. Сам феномен довіри не може існувати в мікросистемах, чипах, вона не зводиться до потоку інформації. І ще одне довіра не існує на примушенні. Основу довіри складає свобода, справедливість, професійні стандарти, стандарти поведінки. Також довіра ґрунтується на релігії, культурі, традиціях, звичаях.

Реалізація глобалізму на основі довіри передбачає адаптацію до моральних норм співтовариства та їх завоювання в рамках таких цінностей як відданість, чесність та надійність. Така нова якість відношень в системі глобального співтовариства передбачає те, що ця нова якість не формується через діяльність окремої

людини, а довіра, перш за все, ґрунтується на визнанні пріоритету суспільних добродетей над індивідуальними. Саме в ключі формування глобалізму ми можемо говорити про вирішення і глобальних проблем сучасності, і про шляхи подолання суперечностей в економічній, політичній, соціокультурній сферах.

Слід також враховувати сучасні тенденції розвитку антиглобалістських рухів. Вони виступають проти глобалізації як "вестернізації" і виступають за альтернативну глобалізацію в інтересах кожної людини.

Глобалізм, який ділить світ на всесильний центр і безправну периферію робить замах на загальнолюдські цінності і тому загальносвітова спільнота не може залишатись до цього байдужою. Саме тому і виник рух антиглобалістів. Існує також думка, що антиглобалісти не намагаються вести конструктивну розмову про глобалізацію. Зокрема таку точку зору має Д. Гелд. В своїй праці він називає антиглобалістів скептиками, які вважають будь-яку дискусію з питань глобалізації надуманою і що сама ідея глобалізації непродуктивна. "Якщо глобальне не може бути інтерпретовано буквально, як універсальний феномен, то ідея глобалізації означає хіба, що трохи більше за американізацію або вестернізацію" [2, с. 3]. По-перше, прийнято вважати, що антиглобалізм розглядає глобалізацію лише як спробу легітимізувати неоліберальний глобальний проект і консолідацію англо-американського капіталізму у межах основних світових економічних регіонів. По-друге, антиглобалістський був рух направлений проти негативних наслідків глобалізації. Вони відстоюють право і суверенітет національних держав. По-третє антиглобалісти вимагають від міжнародних фінансових установ справедливого розподілу доходів і в міжнародні трудові угоди включати захист навколишнього середовища. Такі вимоги є цілком правомірними і на них слід звертати належну увагу. Оскільки критика сучасних тенденцій розвитку світового співтовариства має носити конструктивний характер, що буде сприяти належному прогресивному розвитку.

Отже, глобалізм як ідеологія сучасності має, перш за все, спрямовувати глобалізаційні процеси у відповідному напрямку. А саме на всебічний розвиток світового співтовариства, де основним вектором має бути розвиток в інтересах кожної людини, народу, нації, цивілізації, на основі довіри, взаємоповаги, взаємозалежності, на визнанні єдності, а не однаковості, подібності. Така єдність є принципово новою якістю у формуванні світового співтовариства, де усвідомлення єдності, причетності і відповідальності до подій у світі і здатні реалізувати проект глобалізації як блага для кожного з учасників глобалізаційних процесів. Становлення нового світового порядку має відбутись не тільки на основі протистояння глобалізму – антиглобалізму, а, з необхідністю, через їх єдність. Сучасна ідеологія здійснюється через опозицію. Опонент вказує не тільки на недоліки, а, перш за все, на можливі шляхи реалізації бажаного результату.

#### Список використаних джерел

1. Иноземцев В.Л. Мир без правил / В.Л. Иноземцев // Профиль. – 2006. – № 38 (499).
2. Гелд Д. Глобалізація / антиглобалізація / Д.Гелд, Е. Мак-Грю. – К., 2004. – 86 с.
3. Корабльова В.М. Соціальні смисли ідеології: Монографія / В.М.Корабльова. – К.: ВАДЕКС, 2014. – 350 с.
4. Кутырёв В.А. Культурологический смысл глобализма. [Електронний ресурс]. <http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/globalism.html>
5. Лісовий В. Ідеологія: Філософський енциклопедичний словник. / В.Лісовий. – К.: Абрис, 2002. – С. 235 – 236.
6. Панарин А. Искушение глобализмом / А.Панарин. – М.: изд-во ЭКСМОПресс, 2002 – 416 с.

7. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М.: ООО "Издательство АСТ", "Ермак", 2004 – 730 с.
8. Eagleton T. Ideology: an Introduction / T. Eagleton – London: Verso, 1991 – 242 p.
9. Karatani K. The Structures of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange / Kojin Karatani; [transl. by Michael K. Bourdahs]. – Durham and London: Duke Univ. Press, 2014. – 269 p.

10. Thompson J.B. Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication / John B. Thompson. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. – 372 p.

Надійшла до редколегії 17.02.16

Левченко Е.В.

### ГЛОБАЛИЗМ – АНТИГЛОБАЛИЗМ: ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ

*В статье делается попытка рассмотреть глобализм и антиглобализм как идеологические концепции, формированию и реализации которых нуждается современный этап развития мирового сообщества. Глобализация является насильственно противоречивым процессом и диалектика глобализма и антиглобализма способна не только снять это противоречие, а соответствующим образом направлять развитие процессов глобализации. Это, прежде всего, обеспечит всестороннее развитие мирового сообщества, основной целью которого должны стать интересы как отдельно взятого человека, народа, нации, так и цивилизации в целом.*

**Ключевые слова:** антиглобализм, глобализм, глобализация, идеология.

Levchenyuk E.V.

### GLOBALISM – ANTI-GLOBALIZATION: FEATURES OF MANIFESTATION

*The article attempts to examine globalism and anti-globalism as an ideological concept, development and implementation of which requires the current stage of the global community. Globalization is thoroughly contradictory dialectic process and globalism and anti-globalism can not only remove this contradiction, and accordingly guide the development of globalization. This, above all, ensure the full development of the international community, the main purpose of which appear in the interests of a single person, people, nation and civilization in general.*

**Keywords:** anti-globalization, globalism, globalization, ideology.

УДК 930.1:1 + 101.1:316

Т.П. Ліщук-Торчинська, канд. філос. наук, доц.

## НАРАТИВНИЙ ПОВОРОТ В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ: ВПЛИВИ, ОСНОВНИЙ ЗМІСТ, КРИТИКА

*У статті досліджено зумовленість наративного повороту в аспекті впливу на програму історичних досліджень здобутків в царині філософії мови. В контексті дослідження початків наративного повороту в історії уточнено поняття "лінгвістичний поворот", "наративний поворот". Розглянуто елементи критики історичного наративу і його перспективи як релевантної практики історіописання.*

**Ключові слова:** лінгвістичний поворот в історичній науці, наративний поворот, історичний наратив, критика історичного наративу, практики наративного історіописання.

На сьогодні в історичному дискурсі постають питання, які дотичні до філософсько-методологічних засад історичного пізнання: про наступність і нові шляхи історичного мислення, прикладом чого є неконвенційні історії (саме цей термін обрала польська авторка, професор історії Ева Доманська для заголовку своєї праці, яка була опублікована у 2006 р. [18]), актуальні теми і методи історичного дослідження, сучасні здобутки науки про історичне минуле, а також про особливості та спрямування розвитку її окремих напрямів. Один із важливих інтелектуальних напрямів, що виник в гуманітаристиці на ґрунті міждисциплінарних досліджень і був названий "наративний поворот", отримав неоднозначні оцінки і в середовищі істориків, і в середовищі вчених, які працюють в суміжних царинах науки.

Практика вивчення історії з початку 40-х рр. ХХ століття проникає у поле дослідницьких зацікавлень фахівців у галузі філософської та історичної науки. Артур Данто у праці "Аналітична філософія історії" (1965) запроваджує принципове розмежування дослідницьких програм з вивчення минулого – між субстантивною філософією історії, для якої властиве розмірковування в термінах всієї історії, створення всезагальних історій, панорамних картин минулого, та аналітичною філософією історії, яка вивчає способи концептуалізації історичного знання в кордонах теорії знання і теорії значення, проблему істини, проблему часу тощо [2, с. 16–18, 42]. Як бачимо, передні краї в філософії історії починає займати дослідження текстів істориків в частині практик історіописання.

Історичний наратив – центральне поняття наративної філософії історії – у практиці історіописання бере свій початок ще в творах давньогрецьких істориків. Звернення до історичного наративу є важливим, тому що дозволяє увиразнити відмінність і, попри зміну парадигм істо-

ріописання, схожість практик історичного пошуку. Особливість історичних наративів полягає в тому, що, з одного боку, це праці, в яких описано минуле, вони є текстами, які належать до скарбниці історичної науки, а з іншого – їх мова буває метафорична і, за своєю структурою, риторична, що споріднює їх з художніми творами. В. Л. Лехцієр запропонував наступне визначення наративу, в якому акцентовано основні компоненти структури наративного тексту: "Подієвість, завершеність, темпоральність (історичність), мінливість об'єкта оповіді, хронологічна послідовність історії, причинно-наслідкова сув'язь подій, тобто наявність логіки *внаслідок чого-небудь*, а не просто *після чого-небудь* (розрізнення ще Аристотеля), неперервність подієвого ряду тощо..." [6, с. 7].

Історичний наратив у набутті значення центрального концепту філософсько-історичного дослідження має свою історію, що відобразилося в термінології на кшталт "наративний поворот" (Мартін Крейсвірт) [19], "відродження наративу" (Лоуренс Стоун) [22], з наративним поворотом в історіографії відбулося відновлення термінологічного апарату та принципів дослідження, в центрі яких перебуває подієва трактовка минулого. Настання в гуманітаристиці позначуваного Л. Стоуном "відродження наративу" свідчить про стійкість наративної традиції історіописання, та, як наслідок, про потребу його осмислення історичного наративу в філософії історії.

У. Геллі, А. Данто, У. Дрей, Л. Мінк, М. Уайт стали тими теоретиками, котрі окреслили нові рамки історичного мислення на ґрунті філософії мови. Наративний поворот в історичній науці був реалізований в дослідженнях Хейдена Уайта, Франка Анкерсмита, Поля Рікера. Рефлексія над наративним поворотом в історії була здійснена Фредеріком Джеймсоном, Евою Доманською, Алланом Мегіллом, Йорном Рюзоном, Єжи Топольським та ін. Вплив новацій у лінгвістиці на зміну

© Ліщук-Торчинська Т.П., 2016

дискурсу історії, підходів і практик історіописання в історичній науці вивчали М. О. Кукарцева, А. П. Міньяр-Белоручева, Р. Ф. да Сільва та ін.

Проте залишаються суперечливими питання щодо витоків і початків нарративного повороту та можливостей історичного нарративу в репрезентації минулого, що обумовило постановку наступних завдань статті:

- проаналізувати основні настанови у форматі парадигм, які, в кінцевому підсумку, зумовили нарративний поворот в історичній науці;

- уточнити поняття "лінгвістичний поворот", "нарративний поворот" та їх сув'язь в аспекті розгляду початків нарративного повороту та етаповості зміни парадигми історичного дослідження;

- дослідити елементи критики нарративного історіописання і його перспективи в аспекті нових практик репрезентації минулого.

Черілл Мантіглі та Лінди Гарро стверджують: "існує не один-єдиний нарративний поворот, а декілька можливих поворотів. Деякі із них заохочують розвиток нарративної теорії, пропонуючи нові способи концептуалізації і розширення нарративного аналізу, в той час як інші прагнуть стримати і обмежити нарратив, вказуючи на інші шляхи" [10]. Сказане стосується нарративного повороту на міждисциплінарному рівні, проте, відображає стан філософсько-історичної рефлексії над шляхами розвитку нарративізму. Відповідно, змішування різних типів історичних поворотів проблематизує питання початку нарративного повороту в історичній науці.

Звернімося до міркування Еви Доманської щодо витоків формування поняття нарративізму в філософії історії. "У 1971 р. у статті "Про природу і роль нарративізму в історичних дослідженнях" Вільям Дрей вперше вжив окреслення "нарративізм": "Нарративісти – це ті філософи історії, – писав він, – які підкреслюють ключову роль нарративу в історії". Він зарахував до нарративістів Мортон Вайта, Геллі та Данто", – пише вона [3, с. 30]. Існує й інша усталена думка щодо початків нарративізму, а, разом з ним, і лінгвістичного повороту в історичній науці: стверджують, що нарративний поворот в ній збігається з лінгвістичним і постаттю першого плану тут є Хейден Уайт. Таку асоціацію з посиланням на Франка Анкерсмита і Германа Паула підкреслює Рожеріо Форастірі да Сільва. Проте, да Сільва, віддаючи належне Хейдену Уайту у ствердженні лінгвістичного повороту в історичному дискурсі, акцентує увагу також на доробку інших теоретиків, які зіграли видатну роль у становленні нового підходу: "До нього (Хейдена Уайта – Т. Л.-Т.) це стосувалося філософії лінгвістики, англосаксонської традиції (Річард М. Рорті), нових розробок в галузі лінгвістики, і французьких мислителів, зокрема, Жака Дерріди і Ролана Барта" [21, р. 402]. Джерелом натхнення для Хейдена Уайта да Сільва називає праці фахівців в галузі літературної теорії та літературної критики, зокрема, праці Нортон Фрая. Отож, затвердження лінгвістичного повороту в філософії історії має більш ранню точку відліку, аніж 1974 рік – час публікації праці Хейдена Уайта "Метаісторія. Історична уява в Європі XIX століття" [23]. З цього кута бачення ототожнення лінгвістичного і нарративного повороту не є конструктивним для з'ясування смислу і ролі останнього в історичному пізнанні. Більше значення мають акценти саме на особливостях лінгвістичного повороту і його ролі у розвитку історичного пізнання.

Розвиток історичної науки від початків її виникнення як академічної дисципліни пройшов декілька фаз, які можна позначити як зміну парадигм або зміну епістемі-

чних програм дослідження; останні формують свій особливий тип раціональності. А. П. Міньяр-Белоручева у статті про зміну парадигм в гуманітаристиці визначила типи і зміст парадигм лінгвістичного та історичного знання: в XIX ст. – порівняльно-історичної в лінгвістиці та романтизму й позитивізму в історії.; надалі, відповідно: системно-структурної та модерністської (з варіантами неопозитивізму і постпозитивізму) – з кінця XIX ст. до 60–70-х рр. XX ст.; антропоцентричної та постмодерністської – від 60–70-х рр. XX ст. і до сьогодні. Сучасний етап в розвитку історичного знання А. П. Міньяр-Белоручева характеризує як екстраординарний, пояснюючи його виникнення кризовим станом історичної науки, якому відповідає метафора "кінця історії" і означенням якого стали терміни з префіксами "транс-, пост-, мета-; наприклад, транс-суб'єктивність" і означенням якого стали терміни з префіксами "транс-, пост-, міленіум, мета-модернізм тощо [11, с. 14–15]. У своїй моделі авторка постулювала паралелізм розвитку лінгвістики та історії аж до 60–70-х рр. XX століття. І тільки антропоцентрична парадигма, що сформувалася у лінгвістичній науці в останній період, на її думку, має безпосередній вплив на зміну історичного пізнання: "Антропоцентрична парадигма, основу якої склали ідеї В. фон Гумбольдта і Е. Бенвеніста... співпала з третьою хвилею "лінгвістичного повороту" і появою постмодернізму у 1960–1970-х роках... Це був період антропологізації історії, коли в центрі історичних досліджень виявилася людина з її проблемами" [11, с. 13]. Проте, в цей же період була опублікована вже згадана праця А. Данто "Аналітична філософія історії", в якій об'єктом дослідження став дискурс історії і був здійснений філософський аналіз висловлювань про минуле.

В аналітичній філософії історії йдеться про структури мови, в яких подано історичне минуле: "На рівні творіння історик описує минуле в термінах окремих тверджень про історичні події, обставини, каузальні ланцюжки і т. д. Це – бік історичного тексту. Тут історик підкорюється примусу досвідом. Інший бік утворює рівень, де відбувається обговорення того, яка саме частина мови (тобто який історичний текст) *репрезентує* досліджувану частину краще всього чи краще всього відповідає цій частині минулої реальності; яку *дефініцію* краще всього дати деякій історичній концепції, щоб отримати оптимальне розуміння шуканої частини минулого. Тут історик підкорюється примусу мовою" [4]. Розрізнення двох рівнів аналізу має значення в тому сенсі, що один із них стосується репрезентації історичної реальності, а інший – способів опису цієї реальності. Відмінність стосується не тільки самої мови (в одному випадку – історична термінологія, в іншому – наближена до метамови мова філософії історії), але й предметності дослідження (в одному випадку – відображене в історичному тексті історичне минуле, в іншому – історичний текст), а також критеріїв і способів обґрунтування знання. У філософії історії відбувається рефлексія над першим і другим рівнем історичного знання, над першим з них – традиційно, у формі критики, приклади рефлексії над другим рівнем надає нарративна філософія історії.

Лінгвістичний поворот, що започаткував принципи логічного аналізу мови науки, став вирішальним для переосмислення основ історичного дослідження і появився в історії нових напрямів. Р. Рорті у праці "Філософія та дзеркало природи" (1979) в аналізі філософських основ філософії мови зазначає: "Лінгвістичний поворот"... розпочався як спроба створити непсихологічний емпіризм, перефразовавши філософські питання як питання "логіки". Емпірицистські та феноменологічні доктрини

могли б, як вважали, поставати радше результатом "логічного аналізу мови", ніж емпіричних психологічних узагальнень" [20, pp. 257–258].

Сув'язь лінгвістичного повороту і нарративного в історичній науці, як один із моментів впливу лінгвістики на історичне пізнання, була вдало відзначена М. А. Кукарцевою. "Можна виділити три головні моменти: "малий" лінгвістичний поворот, який фокусує увагу історика на мові об'єкта історичного дослідження, прикладом чому служить так звана "історія знизу"...; риторичний лінгвістичний поворот, який фокусує увагу на використанні риторики в історіописанні; і нарративний лінгвістичний поворот – переосмислення сутності і функцій історичного нарративу", – розмірковує дослідниця: [12, с. 59]. Хоча питання розмежування риторичного лінгвістичного повороту і нарративного лінгвістичного повороту не беззаперечне, бо перший логічно подати як момент нарративного, проте сама ідея виокремлення ділянки впливу нових здобутків філософії мови на історію продуктивна.

Є певна варіативність реалізації нарративного повороту в історичній науці. Постмодерністський варіант трактування історичного нарративу подав Франк Анкерсміт [9; 15]. Ним було проаналізовано мову історика, досліджено роль метафори в історіописанні, розкрито репрезентативний зміст історичного нарративу [17]. Феноменолого-герменевтичний підхід у трактовці історичного нарративу здійснив Поль Рікер [1; 8]. В центрі його досліджень – побудова історичної оповіді як цілісності, специфіка історичного пояснення / розуміння, роль події в історії, нарративна часовість і часовість людського життя тощо [13; 14]. Філософсько-історичні роздуми над історичним нарративом з позицій структуралізму представлені Хейденом Уайтом [5; 7]. На основі аналізу творів істориків і філософів XIX століття Уайт запропонував новий погляд на структуру історичного нарративу і розробив його модель [23].

Рожеріо Форастірі да Сілва критикує трактовку Хейденом Уайтом історичного тексту як літературного артефакту. Критика Сілви спрямована до категорій бінарної логіки, в яких, на його думку, рухається мислення історика: "...позитивне проти негативного", "0 проти 1", "природа проти культури", "природний стан проти громадянського суспільства", "сировина проти приготовленого", "подія проти структури"... Проте на відміну від інших гуманітарних "наук", дискурс історії не є самодостатнім у межах цієї бінарної логіки, саме через її прихильність до конструювання соціальної пам'яті" [21, р. 404]. Багато в чому саме у відповідь на закиди критиків, історики, керуючись настановою міждисциплінарності, збагатили історичний нарратив новими методами і техніками дослідження минулого. Історичні нарративи спираються на широке коло джерел – і традиційних з напрацьованими методами їх аналізу, і нових, коли беруть до уваги покази свідків і учасників подій. З-поміж нових типів даних, якими оперують історики, помітне місце в історичному нарративі належить даним, що отримані в результаті застосування методу усної історії та візуальних методів. Використання методу усної історії, не дивлячись на вузьку сферу його застосування, збагачує історичну науку новими даними. У світосприйнятті нашого сучасника велику роль відіграють візуальні засоби. "Можна припустити, що наближення візуальної епохи виражається в тому, що сучасні засоби сприйняття зміщуються від вербальних (письмових), в бік образних (візуальних), – розмірковує Петро Штомпка. – У нових формах і нових проявах спостерігається повернення до певних рис примітивних долінгвістичних сус-

пільств. Це особливо позначилося на території західної цивілізації, яка сформувалася на основі суто символічного письма, рахунку, нумерації, лінійної геометрії, двохзначної логіки [16]. Історична інформація може бути отримана з різних візуальних джерел, приміром, взята з кінематографа у його різновидах кінодокументалістики та художніх фільмів чи з відео- та фотоматеріалів тощо. Напрацьовані в суміжних науках теорії і методи роботи з візуальними документами не слід застосовувати в історичному дослідженні без урахування специфіки останнього.

Таким чином, нарративний поворот характеризує важливий етап розвитку історичної науки, що ознаменований антипозитивістською програмою дослідження минулого і критикою настанов класичної історіографії.

На сьогодні дослідники продукують нові способи організації нарації у вигляді, приміром, музейного нарративу, сперечаються з приводу пізнавального сенсу історичних кінокартин та розмірковують над можливостями репрезентації минулого у кінонарративі. Використання нових підходів в історичній науці відповідає гуманітаризації історичного пізнання і окреслює шлях до неогуманітаристики, а також дає можливість вивчати не тільки історію віддаленого минулого, а й історію сучасності.

#### Список використаних джерел

1. Борисенкова А. Теория повествования Поля Рикера : от нарративной организации опыта к нарративным основаниям научного знания : [Рецензия] / А. Борисенкова. – Социологическое обозрение. – 2007. – Том 6. – № 1. – С. 55–63.
2. Данто А. Л. Аналитическая философия истории / А. Данто ; [пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной, под ред. Л. Б. Маковой]. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
3. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська ; [пер. з польськ. та англ. В. Склопін, С. Троян]. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
4. Кукарцева М. А. Лингвистический поворот в историописании : эволюция, сущность и основные процессы / М. А. Кукарцева // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 44–55. – Режим доступа : <https://progschool.ru/voprosy-filosofii/695-lingvisticheskij-povorot-v-istoriopisanii.html>
5. Кукарцева М. А. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века / М. А. Кукарцева // Диалог со временем. – Вып. 24. – М. : Едиториал УРСС, 2008. – С. 5–34.
6. Лехциер В. Л. Нарративный поворот и актуальность нарративного разума / В. Л. Лехциер // Международный журнал исследований культуры. Нарративный поворот. – 2013. – № 1 (10). – С. 5–8.
7. Ліщук-Торчинська Т. П. Структуралістська трактовка Хейденом Уайтом епістемологічного статусу та пояснювальної ролі історичного нарративу / Т. П. Ліщук-Торчинська // Гуманітарний вісник ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди" : збірник наукових праць. – Переяслав-Хмельницький, 2012. – Вип. 24. – С. 458–463.
8. Ліщук-Торчинська Т. П. Герменевтичне розуміння нарративу як темпорального дискурсу особливого роду в філософії Поля Рікера / Т. П. Ліщук-Торчинська // Людинознавчі студії ; Збірник наукових праць ДДПУ. Філософія. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2011. – Випуск 24. – С. 52–63.
9. Ліщук-Торчинська Т. П. Репрезентативна функція історичного нарративу: підхід Франка Анкерсміта / Т. П. Ліщук-Торчинська // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Серія "Філософські науки". – 2012. – № 15 (240). – С. 86–91.
10. Маттингли Ч. Нарративные повороты / Черилл Маттингли, Линда Гарро[Электронный ресурс] // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия "Философия. Филология". – 2011. – № 1(9). – С. 133–144. – Режим доступа : <http://www.phil63.ru/narrativnye-povoroty>
11. Миньяр-Белоручева А. П. Смена парадигм в истории и лингвистике / А. П. Миньяр-Белоручева // Вестник ЮУрГУ. Серия "Лингвистика". – 2014. – Том 11. – № 1. – С. 12–17.
12. Предисловие переводчика / М. Кукарцева // Мегилл А. Историческая эпистемология : науч. моногр. / Аллан Мегилл : пер. М. Кукарцевой, В. Катаева, В. Тимонина. – М. : Канон, РООИ "Реабилитация", 2007. – С. 11–68.
13. Рикёр П. Время и рассказ / П. Рикёр ; [пер. с франц. Т. В. Славо]; под ред. С. Я. Левит. – Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – М., СПб. : Университет. книга, 1998. – 313 с.
14. Рикёр П. Время и рассказ / П. Рикёр ; [пер. с франц. Т. В. Славо]; под ред. С. Я. Левит. – Т. 2. Конфигурация в вымышленном рассказе. – М., СПб. : Университет. книга, 1998. – 224 с.

15. Робустова Е. В. Нарративный подход : к реальности прошлого в философии истории постмодернизма / Е. В. Робустова // Вестник ВГПУ. Серия "Философия". – 2009. – № 3. – С. 33–36.

16. Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования : Учебник [Электронный ресурс] / Петр Штомпка ; [пер. с польск. Н. В. Морозовой] ; авт. вступ. ст. Н. Е. Покровский]. – М. : Логос, 2007. – 168 с. – Режим доступа : [http://socioline.ru/files/5/84/piotr\\_sztompka\\_-\\_socjologia\\_wizualna\\_2007.pdf](http://socioline.ru/files/5/84/piotr_sztompka_-_socjologia_wizualna_2007.pdf)

17. Ankersmit F. R. Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language / F. R. Ankersmit. – The Hague, Boston, London : Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

18. Domanska E. Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce / Ewa Domanska. Poznan : Wydawnictwo Poznanskie, 2006. – 324 s.

19. Kreiswirth M. Trusting the Tale : the Narativist Turn in the Human Sciences / Martin Kreiswirth // New Literary History. – 1992. – Vol. 23. – Issue 3. Pp. 629–657.

20. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature /Richard Rorty. – Princeton ; New Jersey : Princeton University Press, 1979. – 401 p.

21. SilvaRogérioForastieri da.The History of Historiography and the Challenge of the Linguistic Turn [Electronic Resource] / Rogério Forastieri da Silva // Historia Historiographiae. – 2015. –No. 17 (Abril). – Pp. 396–413. – Access mode:<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/926/554>

22. Stone L. The Revival of Narrative : Reflections on a New Old History / Lawrence Stone // Past and Present. –1979. – Volume 85 (Nov.). Issue 1. – Pp. 3–24.

23. White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe / Hayden White. – Baltimore and London : Johns Hopkins University Press, 1973.

Надійшла до редколегії 11.02.16

Лишук-Торчинская Т. П.

#### НАРРАТИВНЫЙ ПОВОРОТ В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ: ВЛИЯНИЯ, ГЛАВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ, КРИТИКА

*В статье исследовано обусловленность нарративного поворота в аспекте влияния на программу исторических исследований достижений в области философии языка. В контексте исследования начал нарративного поворота в истории уточнено понятие "лингвистический поворот", "нарративный поворот". Рассмотрены элементы критики исторического нарратива и его перспективы как релевантной практики историописания.*

**Ключевые слова:** лингвистический поворот в исторической науке, нарративный поворот, исторический нарратив, критика исторического нарратива, практики нарративного историописания.

Lishchuk-Torchynska T. P.

#### THE NARRATIVE TURN IN THE HISTORICAL SCIENCE: CONDITIALITY, MAIN CONTENT, CRITICS

*The narrative Turn conditionality in term on the Program of historical research achievements in the field of philosophy of linguistic language are investigated in this article. The notion "linguistic Turn", "narrative Turn" in history is clarified in the context research beginning of the narrative Turn. The Elements of criticism of historical Narrative approach were clarified and was outlined its prospects as a relevant practice of historiography.*

**Key words:** the linguistic Turn in the Historical Science, the narrative Turn, historical Narrative, criticism of historical Narrative, practice of the Historical Writing.

УДК 177:61:284

В.Е. Туренко, канд. філос. наук

### РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ ПРОМОВИ ДІОТИМИ В ІМПЛІЦИТНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЛЮБОВІ

*У статті детально аналізується основні аспекти погляду на любов давньогрецької філософині Діотіми в платонівському "Бенкеті". Висвітлюється її фундаментальне значення для формування та розвитку імпліцитної філософії любові.*

**Ключові слова:** Діотіма, антична філософія, імпліцитна філософія любові, Ерот, "Бенкет", Платон, Сократ.

Антична філософія любові – початок усвідомленого розуміння та герменевтики даної ідеї в історії людства. Саме давньогрецькі філософи та філософині заклали фундамент для імпліцитної філософії любові, тобто напівтеоретичного вільного осмислення феномену любові. Імпліцитна філософія любові немає чітких меж, принципів та методів осягнення даного феномену. Однак, незважаючи на цей факт, без її існування, ідей, які з'являлись, філософії любові як самостійної та теоретично сформованої галузі філософського знання не існувало. Однією з знакових постатей в імпліцитній філософії любові є давньогрецька філософиня VI-V ст. до н.е. Діотіма Мантінейська.

Наукові розвідки західних, російських дослідників Р.Блондел [8], К. Вайдер [13], О.Зубец [3], Б. Іперс [9], В. Розіна [4], А.-А. Тахо-Годі [5], Д. Хальперіна [10], В. Шестакова [6], Х.Яннараса [7] та інших стали теоретичною основою даної статті. Однак, можна констатувати факт, що в них відсутній погляд на значення промови Діотіми в історії філософських розмислів про любов.

Отже, метою студії є визначення місця та ролі давньогрецької філософині Діотіми в імпліцитній філософії любові.

Однак, перш ніж розглядати безпосереднє наше питання, слід звернути увагу до проблеми реальнос-

ті/вигаданості даної постаті в історико-філософському дискурсі.

За свідченням стародавніх рукописів, Діотіма – це жриця, що жила в стародавній Мантінеї, давнє місто в Аркадії – області Стародавньої Греції, яка відіграє важливу роль в Платонівському діалозі "Бенкеті". Оскільки єдине джерело щодо неї (в тому сенсі, що до Платона це ім'я ніде не зустрічається) – це був діалог Платона, незрозуміло, чи була вона справжнім історичним персонажем або просто вигадана особистість. Адже, як зазначає відома російська дослідниця А.А.Тахо-Годі: "Його (образ Діотіми) можна вважати чистою фікцією і бачити в імені цієї мудрої жінки тільки символічний зміст (мантінеянка – з м. Мантінеї; μαντις – "пророк", "пророчиця", μαντικός – "пророчий". Мантінея в Аркадії славилася віщунами" [4, с. 452]. Проте, як зазначає Л. Джордж, основна причина неприйняття історичності Діотіми такою, якою вона постає у Платона полягає в тому, що філософія для давніх греків була справою виключно чоловіків, і тому є сумнівним, щоб Сократа аналізу тих чи інших філософських проблем вчила жінка. Однак, майже всі характери, що названі в діалогах Платона, відповідали справжнім людям, що жили в Афінах в добу античності [7, р.31].

Виходячи з цього, деякі дослідники<sup>1</sup> заявляли про фіктивність фігури Діотіми, в той час як інші припускають, що відносини/діалог з такою реальною людиною міг би цілком бути. Всі дані пізніших античних авторів засновані на діалогах Платона. Її образ деякі прикрашають з вигаданими доповненнями. Якщо це вигаданий персонаж, який може мати походження від згадуваної Мантінеї – це натяк на свою функцію її як провидиці (Mantis). Згідно з однією з гіпотез, фігура Діотіми Платоном була введена як опонування праці Есхіна (теж учня Сократа), який в одній із своїх праць (дійшов фрагментарно) вводить теж образ Діотіми [Див.: 8, S. 131–136].

У перекладі з грецького ім'я Діотіма (Διότημα ← Δίας (Зевс) + τιμή (честь) позначає "честь Зевса" або "шанований(-а) Зевсом". Платон, як вважали деякі вчені здебільшого XIX – початку XX століть, використовував як прототип Діотіми Аспасію – другу дружину Перікла, оскільки давньогрецький філософ був дуже вражений її інтелектом і дотепністю. Ідентичність Діотіми і Аспасії повністю спростував інше джерело – діалог Платона "Μενέξενος" (Menexenos), в якому Аспасія виступала владі під своїм власним ім'ям. Таким чином вчені дійшли висновку, що Платон не використовував вигадані імена, а Діотіма – є реальною історичною постаттю.

Розглянувши питання щодо ймовірності реального існування Діотіми, можемо перейти до безпосереднього аналізу основних аспектів її промови та впливу на імпліцитну філософію любові.

Перш за все, слід підкреслити, що лише Діотіма, на відміну від усіх інших учасників "Бенкету", у діалозі із Сократом говорить виключно про гетерогенну любов. Давньогрецька філософія особливо помітно вплинула на подальшу історико-філософський дискурс осягнення любові завдяки трьом моментам: амбівалентність та мудрість любові, а також любов як прагнення до прекрасного і безсмертя. Розглянемо кожен з них більш детально.

Отже, амбівалентність любові. До появи Платона, ба більше, навіть у діалозі "Бенкет" до промови давньогрецької філософині ми не зустрічаємо дану думку. Згідно Діотіми, Ерот був зачатий на бенкеті в честь дня народження Афродіти. Це трапилось досить випадково, адже це була п'ятка, а тому Пенія, як богиня бідності, що відчуває потребу, вирішила злягти із Поросом, богом багатства. До речі, цей міф про походження Ероту зустрічається в античній спадщині лише в даному діалозі. І цим пояснюється, на думку Діотіми, чому Ерот є постійним супутником Афродіти. Оскільки у Ерота батьки були за природою прямо протилежні один одному, то він увібрав в себе риси як батька, так і матері. Для нього притаманні почуття душевної слабкості, нещастя,

розчарування у всьому і ремствування на свої злидні та бідність. Відповідно: "Ерот бідний і, всупереч поширеній думці, зовсім не вродливий і не ніжний, а грубий, неохайний, не взутий і без домівки; він валяється на голий землі, під відкритим небом, біля дверей, на вулицях і, як справжній син своєї матері, з потреби не виходить. Але з іншого боку, він по-батьківськи тягнеться до прекрасного і досконалого, він хоробрый, сміливий і сильний, він вправний ловець, невпинно будує будинки, він жадає розумності і досягає її, він все життя зайнятий філософією, він вправний чаклун і софіст. За природою свій він ані безсмертний, ні смертний, в один і той же день він то живе, і розцвітає, якщо справи його хороші, то помирає, але успадкувавши природу батька, оживає знову. Він знаходиться також посередині між мудрістю і невіглаством [Symr. 203d-204a]".

Якщо Ерот амбівалентний, то стає зрозумілим, що з появою любові, як підкреслює практично вся західноєвропейська філософська думка, ми стаємо на шлях, де різко зростають не тільки щастя і радість життя, але ще більше її труднощі, біль, тривоги. Це зовсім новий стимул серед стимулів людської поведінки, і він кидає свій відблиск на всі інші стимули, зміщує їх рівновагу, різко змінює пропорції. Простота людського життя тепер зникає, народження любові, як би нам цього не хотілось, ускладнює індивідуальне життя, позбавляючи його ясності, цілісності і чіткої визначеності.

Така амбівалентність людської любові простежується в контексті щастя та нещастя: "Називати це високе почуття щастям було б помилкою. І популярний погляд, не здатний побачити в цінності почуття любові нічого, крім щастя, упускає суть справи. Щастя в коханні якраз другорядне. В дійсності вона завжди містить страждання і радість. Власне евдемонія в ній, швидше, полягає в тому, що, починаючи з певної глибини почуття, страждання і задоволення невиразні і неможливо фактично зрозуміти, що для коханого є страждання, а що щастя. Страждання люблячого саме може бути щасливим, а щастя приносити біль. Специфічна цінність почуття любові знаходиться по той бік щастя і нещастя. Людина, відчуваючи вище почуття любові, піднімається над щастям і нещастям, бо це – почуття іншого порядку та іншого душевного змісту, в якому радість і страждання, немовби хвилями, змінюючи один одного, утворюють лише підлеглі моменти. Це емпіричні, тимчасові акцидентії певної субстанції, яка люблячому дана безпосередньо як сповнена ідея, як цінність вічності" [2, с. 488].

В чому полягає герменевтичність природи любові та зв'язок з філософією? Діотіма також у своїй промові називає Ерота (любов) Великим генієм (Δαίμων μέγας) [Symr. 202d]. Геніальність його полягає в тому, що він є тлумачем і посередником між Божественним і людським світами (Ἐρμηνεύων καὶ διαπορθμεύων θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων) [Symr. 203e] Тому, перебуваючи посередині між Богом і людьми, Ерот здійснює насамперед словесну службу. У цьому якраз його основна функція і сила. Він герменевт (ἑρμηνεύων ἐρμευέτων), що дає людям розуміння божественної істини. Саме в цьому ракурсі Платон і каже про еротичне знання: знання, яке починається з любові [6, с. 63]. Це знання, яке від любові дає особливе та унікальне розуміння всього.

Існуючи як акт і процес, любов відкриває розуміння і проводить герменевтику сущого в його таємному бутті, причому так, що завдяки йому люблячий і улюблене можуть брати участь один в одному, розширюючи себе за рахунок Іншого і знаходячи тим самим себе в Іншому і при цьому не втрачаючи себе в якомусь всепоглинаючому екстазі. Істинна любов проявляється у своїй чистоті буття, і ті, хто опиняється залученими в цю стихію любові

<sup>1</sup> Von der Historizität überzeugt ist Walther Kranz: Diotima von Mantinea. In: Walther Kranz: Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken, Heidelberg 1967, S. 330–337, hier: 330f. Für die Möglichkeit der Historizität oder eines historischen Vorbilds plädieren u. a. Ute Schmidt-Berger (Hrsg.): Platon: Das Trinkgelage, Frankfurt am Main 1985, S. 140 und Debra Nails: The People of Plato, Indianapolis 2002, S. 137f. Zu den Befürwortern der gegenteiligen Auffassung zählen Gregory Vlastos: Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991, S. 73 Anm. 128, Heinrich Dörrie: Diotima. In: Der Kleine Pauly, Band 2, München 1979, S. 94f. und Eveline Kruppen: Sokrates und die Götterbilder. In: Perspektiven der Philosophie 28, 2002, S. 11–45, hier: 19f. Siehe auch Luc Brisson (Hrsg.): Platon: Le Banquet, 2. Auflage, Paris 2001, S. 29f.; Hayden W. Ausland: Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias? In: Gerald A. Press (Hrsg.): Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity, Lanham 2000, S. 183–198, hier: 185f. (und S. 186 Anm. 11 zu den Anfängen der Forschungsdiskussion im 18. und 19. Jahrhundert); Michael Erler: Platon (= Hellmut Flashar (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel 2007, S. 196; Kurt Sier: Die Rede der Diotima, Stuttgart 1997, S. 8.



ві, постають у розрізі цього істинного буття, у світі чистих сутностей або, як сказав би Платон, ідей [1, с. 220].

Необхідно також відзначити думку Діотіми, що "Богів не приваблює філософія, в них немає прагнення стати розумними – вони є такими. Подібно їй серед людей – якщо хтось розумний, філософія йому непотрібна. А втім, нерозумних теж не приваблює філософія, бо в них відсутнє саме бажання набратися розуму. В тому, власне, і найбільша вада невігластва, що чоловік, який не може похвалитися ні вродою чи доброзвичайністю, ані розумом, видається собі бездоганним, хоч насправді таким не є. Якщо ж хтось не відчуває потреби, то в нього немає й прагнення здобути те, чого, на його думку, він не потребує" [Symp.204a]. Мудрість вабить тих, хто посередині. І поміж такими і Ерот. Бо мудрість – одна з найпрекрасніших благ, тоді як Ерот – прагнення до прекрасного, так що Ерот – неминуче філософ, тобто любомудр і як філософові йому належить місце між мудрецем і невігласом. Причина ж того – його походження. Він – син батька, що мудрий та невичерпно багатий і матері – немудрої й бідної [Symp.204a-b]".

Оскільки, як ми бачимо, любов за природою філософічна, мудра, то необхідно зазначити, що філософська думка від античності (саме з промови Діотіми) до сьогодення розглядає любов не лише як чуттєву та пристрасне бажання поєднатися з іншим, але й як розумну та мудру силу, що здатна по-особливому розуміти все, що оточує люблячу особистість. Мудрість, філософічність, як характеристика любові, дозволяє їй максимально глибинно пізнавати, осягати все, що люблячу людину оточує не стільки з якоїсь меркантильної, корисливої мотивації, а скільки як щось вічне та неповторне, яке спонукає особистість до піклування та відповідальності за людину, до якої направлена інтенція любові. Ця ідея пройшла також червоною ниткою в історико-філософському осягненні любові аж до сьогодення.

Щодо тези "Любов – це прагнення до безсмертя і зв'язок із прекрасним" варто зазначити наступне. Діотімі, згідно слів Сократа належить в даному контексті наступна думка: "Всі люди, Сократе, вагітні тілом і душею, і коли досягають певного віку, природа їхня прагне розродитися. Розродитися вона може тільки в прекрасному, у потворному народження неможливе. Коли сходяться чоловік і жінка – вони породжують. А народження є справою божественною, бо вагітність і народження є виявом безсмертного начала у живому єстві, що є смертним. Одне, а друге не може статися там, де нема гармонії. Для всього божественного потворність – це брак гармонії, а прекрасне – гармонійне. Отож, при всякому народженні Мойрою та Літією виникає Краса. Тому, наблизившись до прекрасного, вагітне єство розкривається назустріч і розливається радістю, і породжує, і приводить на світ. Наблизившись до потворного, похмуро й тужно зіщулюється, відвертається, закривається і, замість того, щоб породжувати, затримує в собі обтяжливий плід. А тому той, хто носить у собі тягар сімені, хто повний творчої потуги, той відчуває піднесення від споглядання прекрасного, бо прекрасне дає звільнення від болячої туги... Гадаю, всі вони (люди) – і що достойніші, то більше роблять усе можливе, аби засвідчити свої безсмертні вчинки і захити доброї слави. Вони прагнуть осягнути безсмертя. Мужі, що тілом плодючі, шукають, переважно, жінок, бо саме тут їхній Ерот: у своїх дітях, їх породивши, вбачають вони шлях до безсмертя, в дітях лишають пам'ять про себе і осягають блаженство на всі прийдешні часи [Symp.206c-d; 208e-209a]".

Для Діотіми, сенсом любові є те, що вона долає смерть, адже, за її словами, люди воліють любити тому, що прагнуть до безсмертя. Лише любов здатна перемог-

ти смерть. Любов стає могутньою ніж смерть, оскільки вона, підкреслює російська дослідниця феномену любові О. Зубець, "несе в собі безліч нещастя, любовна історія насичена випробуваннями. Але не тому, що вона є формою боротьби, що вимагає таємниці, тривоги і постійного здобуття коханої, як вважав автор "мистецтва куртуазної любові" Андреас Капелланус. Любов сама по собі, на думку російської дослідниці, неминувна споруджує перепони. Вірніше, породжуваний нею вихід за рамки існуючої ціннісно-нормативної системи означає виникнення перешкод особливого роду. У житті і без любові в досягненні цілей, втілення цінностей завжди існують більші чи менші труднощі. Але в даному випадку в якості перешкоди виступає не та або інша подія, факт, окрема норма або цінність, а вся ціннісно-нормативна система, хоча і виявляється це трагічне ставлення може і у вигляді окремих проблем і складнощів" [3, с. 5].

Відомий антикознавець О.Ф. Лосев, роздумуючи про онтологічно тісний взаємозв'язок любові та прекрасного у світлі Платонівського "Бенкету", підкреслює: "Естетичне переживання – це любов. Любов є вічне прагнення коханого до коханої. Це прагнення завершується шлюбом як в чуттєвій, так і в духовній реальності. Результатом шлюбу є породження нового, в якому люблячий та любляча вже дані у вигляді стійкого досягнення, де обоє злиті до непізнаваності. Ці досягнення являються об'єктиваціями любові, і неважливо де це відбувається – в просторі чуттєвості або духу. Таким чином, естетичне у своєму суб'єктивному аспекті є любовне прагнення і у своєму змісті просякнута тими ж любовними прагненнями" [5, с. 25].

Почуття любові, на думку Діотіми виникає через недостачу прекрасного. А для того аби прийти до того, необхідно прагнути його. Давньогрецька філософія говорить, що: Любов – це процес рухливого знання, такого що піднімається зі сходинки на сходинку. Тому філософія любові у Діотіми – це перш за все діалектика знання та прекрасного, Ерот (прагнення) для Діотіми – це Ерот пізнання та краси. Інший дуже важливий момент, що міститься у "Бенкеті" – це зв'язок еротичного знання з красою. Врешті-решт любов – це пізнання вищої форми краси. Тут філософія любові у Діотіми органічно переростає в естетику, любов перетворюється на прагненням до прекрасного, до естетичних переживань краси. Тому, піднесена любов – це витвір давньогрецької філософії. Діотіма в своїй рефлексії навколо феномену любові тим самим протиставляє любов звичайну, вона її оцінює негативно. Ті люди, в яких любов небесна, беруть натхнення та живуть не почуттями, а ідеями краси, блага та безсмертя [4, с. 14].

Таким чином проаналізувавши основні аспекти промови Діотіми в контексті розвитку імпліцитної філософії любові, можна зробити наступні висновки:

1) Ми схилиємось до думки тих вчених (К. Вайдер, Р.Блондел та інших), які вбачають у Діотімі реальну історичну постать у житті Сократа.

2) Саме Діотіма вперше в історії людства заклала найбільш фундаментальні аспекти імпліцитної філософії любові, що пройшли через увесь розвиток філософської думки, й до сьогодні не перестають бути актуальними.

#### Список використаних джерел

1. Бауман З. Нужен ли любви рассудок? / З.Бауман. Индивидуализированное общество. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 205-220.
2. Гартман Н. Этика. / Н. Гартман / Пер.с нем. А.Б. Глаголева. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
3. Зубец О.П. Любовь в зеркале морали / О.П. Зубец / Размышления о любви. – М.: Знание, 1989. – С. 3-18.
4. Розин В.М. "Пир" Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре / В.М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 200 с.

5. Тахо-Годи А.-А. Комментарии к диалогам / А.-А. Тахо-Годи // Платон. Сочинения в 3 тт. Т.2. – М.: Мысль, 1993. – С. 443-510.
6. Шестаков В.П. Европейский эрос: Философия любви и европейское искусство / В.П. Шестаков. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издательство ЛКИ, 2011. – 224 с.
7. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Х. Яннарас / Человеческая целостность и встреча культур / Сост. К.Б. Сигов. – К: ДУХ І ЛІТЕРА 2007. – С.62-67.
8. Blondell R. The Play of Character in Plato's Dialogues. – Cambridge University Press, 2002. – 453 p.
9. Ehlers B. Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. – München, 1966. – S. 131–136;

10. Halperin D. M.: Why Is Diotima a Woman? Platonic Erōs and the Figuration of Gender. In: David M. Halperin u. a. (Hrsg.): Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World. – Princeton University Press, 1990. – pp. 257–308.
11. Naugle D. The Platonic Concept of Love / David Naugle / Електронний ресурс. Режим доступу: [http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic\\_love.pdf](http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf)
12. Sier K: Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium. – Stuttgart: Teubner, 1997. – 327 s.
13. Wipperm J: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions. In: H. Flashar, K. Gaise. Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum. – Neske, Pfullingen, 1965. – S. 123–159.

Надійшла до редколегії 11.02.16

Туренко В. Э.

### РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ РЕЧИ ДИОТИМЫ В ИМПЛИЦИТНОЙ ФИЛОСОФИИ ЛЮБВИ

*В статье подробно анализируются основные аспекты взгляда на любовь древнегреческой философии Диотимы в платоновском "Пире". Освещается ее фундаментальное значение для формирования и развития имплицитной философии любви.*

**Ключевые слова:** Диотима, античная философия, имплицитно философия любви, Эрот, "Пир", Платон, Сократ.

Turenko V. E.

### ROLE AND IMPORTANCE OF SPEECH DIOTIMA IN THE IMPLICIT PHILOSOPHY OF LOVE

*The article analyzes the main aspects detailed view on love of the Greek philosopher Diotima in Plato's "Symposium." It reveals the fundamental to the formation and development of the implicit philosophy of love.*

**Keywords:** Diotima, ancient philosophy, implicit philosophy of love, Eros, "Symposium", Plato, Socrates.

УДК 378.001

Н.В. Ярмолицька, канд. філос. наук

## СУЧАСНА НАУКА І ОСВІТА: УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД

*У статті досліджуються основні напрями розвитку вітчизняної науки та освіти. Проаналізовано досвід європейських вищих навчальних закладів стосовно вдосконалення та реформування освітнього наукового простору та підлаштування його до українських освітніх та наукових програм розвитку.*

**Ключові слова:** освіта, наука, освітній та науковий простір, гуманізація освіти, дистанційне навчання, європейська освіта.

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що освіті та науці в сучасному суспільстві надається особлива увага, адже вони є найважливішими чинниками формування нових якостей людських ресурсів, від яких залежить рівень розвитку країни. Сучасна наука і освіта – це, насамперед, виховання інтелектуальних та продуктивних сил суспільства, розвиток духовної культури. Якісна освіта дає можливість випускникам вищих навчальних закладів формувати свою професійну кар'єру на принципах соціальної справедливості, відповідати загальнолюдським цінностям і бути конкурентоспроможними на ринку праці. Приєднання України до Болонського процесу зумовило не тільки підвищення рівня освіти і науки в країні, але й значно розширило можливості створення загального освітнього та наукового простору, сприяло розробці єдиних критеріїв та стандартів освіти й науки. Ці всі процеси значно посприяли адаптації вітчизняної системи вищої освіти до європейських норм та стандартів.

Нове тисячоліття висуває не тільки нові вимоги до освіти, але й надає нові можливості для освітньої діяльності. Без належної освіти ні сама держава, ні її народ і культура не мають майбутнього. Наразі сучасна освіта повинна стати саме тим імпульсом, який здатен збуджувати творчість, спонукати людину до дії, виховувати правильний спосіб життя. Освіта повинна сприяти духовному оновленню суспільства, утвердженню національної свідомості, стимулювати соціокультурні реформації в умовах глобалізаційних перетворень. Як зазначають сучасні вітчизняні вчені Л. Губерський і В. Андрущенко "ми повинні так налагодити навчальний процес, щоб він розгортався на лезі найповніших надбань сучасної науки, культури і національної практики, мав випереджальний характер, формував самостійне творче мислення, волю здібності особистості" [1, с. 136].

Переходячи до розгляду даного питання, слід зауважити, що проблемами розвитку освіти та науки у

різні проміжки часу досліджували – Ф. Бекон, Дж. Берклі, Т. Гоббс, Р. Декарт, Р. Карнап, О. Конт, Т. Кун, І. Лакатос, Дж. Локк, К. Поппер, П. Фейєрабанд, Д. Юм та ін. Серед сучасних вчених це питання висвітлювали – В. Андрущенко, Л. Губерський, О. Бабкіна, В. Бебик, М. Коган, В. Кремень, М. Ліпіна, В. Луговий, В. Огнев'юк та ін.

Проблеми освіти завжди були і залишаються одними з визначальних у контексті становлення суспільства, а тому освітні процеси набувають швидких темпів реформування, які відбуваються не тільки змістовно, але й за формою. В одному із документів, у якому затверджувалось право на універсальну освіту був другий Гуманістичний маніфест. Саме в ньому утверджувалось право кожної людини "на реалізацію своїх здібностей і талантів в культурній сфері, видатні здібності повинні заохочуватися. Слід вітати нововведення та експериментальні форми навчання. Енергія та ідеалізм молоді заслуговує дійсної оцінки; їх треба направляти в конструктивне русло" [3].

Щоб отримані знання забезпечували зростання прогресу, необхідно їх передачу не обмежувати тільки інформацією, вони повинні навчати тим методам, які сприяли б об'єднанню тих меж, які традиційна організація знання ізолювала один від одного. Такі методи є дуже корисними тому, що породжують ідеї, які змушують думати, а це головне досягнення освіченої людини. Освіта це певне надбання, – відмічає К. Ясперс, і освіченою людиною стає тоді, коли сформується відповідно з певним історичним ідеалом. "Не освіта, а лише момент освіти є тим, що називають професійною освітою, навчання навичкам певної професії, що вимагає особливого знання та майстерності (на протигагу загальної освіти)" [9, с. 59]. Однак, вважає вчений, без постійного розвитку розуму науками неможливо уникнути обмеженості та закостенілості. Тому, освіта – це формування позиції, яку необхідно випробувати

© Ярмолицька Н.В., 2016

розумом, що дасть можливість людині відкривати найдалі горизонти [9, с. 58-61].

Втім, проблеми науки та освіти неможливо подолати без росту самої науки. Тому, невідповідно свого часу К. Поппер наголошував на необхідності росту науки, а також її прогресу. Він зазначав, що коли наука перестає рости, вона втрачає раціональний та емпіричний характер, саме спосіб росту робить науку раціональною та емпіричною [7, с. 325]. Та чи не існує небезпека того, що розвиток науки закінчиться тоді, коли вона повністю виконає своє завдання. Цього не може статись, переконаний К. Поппер, адже наше незнання є безкінечним. "Наука представляє собою один з небагатьох видів людської діяльності – можливо, єдиний, – в якому помилки піддаються систематичній критиці і з часом досить часто виправляються. Це дає нам підстави говорити, що в науці ми часто вчимося на своїх помилках і що прогрес в даній області можливий" [7, с. 327]. Втім К. Поппер відмічав, що навіть замінивши одні теорії іншими, ще кращими, це зовсім не означає намагатись створити теорії таким чином, щоб вони перевершили попередні. Адже головна мета вчених полягає у "відкритті істини відносно наших проблем, і наші теорії ми повинні розглядати як серйозні спроби знайти істину" [7, с. 370-371].

У наш час, як ніколи, набувають актуальності проблеми сталого розвитку освіти у контексті входження до Болонського процесу, оскільки зумовлюється необхідність адаптації вітчизняної вищої освіти до загальноєвропейського освітнього, наукового та культурного простору. При цьому повинні бути збережені розвиток здобутків та пріоритетів національної системи освіти. Тому процеси європейської інтеграції дедалі сильніше впливають на таку важливу сферу життя українського суспільства, як освіта. Болонський процес в Україні офіційно розпочався 19 травня 2005 року із підписанням декларації на Бергенській конференції.

Відомо, що Болонський процес був прийнятий для поліпшення освіти і науки в Європі. Тому було прийняте рішення створення Європейського простору вищої освіти, засвідчене Болонською декларацією 1999 р. Сьогодні Болонський процес налічує 47 країн-учасниць, які ратифікували Європейську культурну концепцію Ради Європи 1954 р.

З початку свого утворення Болонський процес мав метою посилення конкурентоспроможності та привабливості європейської вищої освіти та сприянню мобільності студентів і їх працевлаштуванню шляхом запровадження системи основаної на переддипломному (бакалаврат) та післядипломному (магістратура, докторантура) навчанні із затвердженням програм навчання та (уніфікованих) вчених ступенів (бакалавр, магістр, доктор філософії). Забезпечення підвищення якості вищої освіти є головним для розвитку Болонського процесу.

Поступово, спочатку на Празькому комюніке (2001 р.), згодом на Берлінському (2003 р.); Бергенському (2005 р.); Лондонському (2007 р.); Левен/Лувен-ля-Нев (2009 р.) та на конференції міністрів у Бухаресті (Румунія 26-27 квітня 2012 р.) основна увага приділялась мобільності процесу, його ступеневої структури, взаємного визнання, рамок кваліфікації, навчання протягом життя, якості, соціального виміру; міжнародна відкритість, мобільності освіти, наукових досліджень та інновацій, фінансування вищої освіти; підкреслювалась важливість розширення автономії університетів.

Що ж слід очікувати від сучасної освіти та кого необхідно готувати, і як вибудувати план підготовки фахівця в певній галузі. Враховуючи ці завдання можна буде пристосувати реалії Болонського процесу до вітчизняного освітнього простору та забезпечити кон-

курентоспроможність випускника українського вищого навчального закладу.

Невідповідно в останні роки основна увага зосереджена на важливості вузівського сектора науки. Тут наріжним каменем стає наукове дослідження, яке слід розглядати як творчий пошук істини, написання книг і статей та предметним вивченням у вигляді навчальної дисципліни. Також головна увага зосереджується на наукових дослідженнях, які повинні здійснюватись, переважно, університетськими вченими. Такі проблеми підіймались у різних документах, наразі, у третьому Гуманістичному маніфесті наголошувалось, що "учбові заклади зобов'язані розвивати корисні трудові навички, здатні забезпечити в подальшому можливість заробітку. Це припускає відомий ступінь комп'ютерної грамотності, загальної культури та здатності орієнтуватись у сфері комерції. Учбові програми зобов'язані розвивати розуміння наукових методів дослідження та практичного мислення. Не треба покладати ніяких обмежень вільному дослідженню. Навчання повинно включати природничі, біологічні та суспільні науки... Необхідно всебічно підвищувати у членів "планетарну грамотність", тобто усвідомлення відповідальності за навколишнє середовище" [2].

У даному аспекті не можна оминати увагою такої важливої теми, як підготовка майбутніх учених, яка є однією з головних місій університетів, оскільки новому поколінню дослідників працювати в сучасному суспільстві. Свого часу К. Ясперс досліджуючи це питання зазначав, що завдання університету це – дослідження, навчання, освіта і виховання [9, с. 64]. Отже, вищим і невід'ємним принципом університету, вважав вчений, є "зв'язок дослідження і навчання ... тому, що відповідно до ідеї – найкращий дослідник одночасно є і хороший викладач" [9, с. 65]. Те професійне навчання, яке може надати університет людині, що потребує освіти, неодмінно приводить його не тільки до спеціалізованої професійної освіти, а й до позиції дослідника і дослідницьким методам. Для цих особливих професій, переконаний К. Ясперс, "кращою освітою є не вивчення ізольованого знання, а навчання і розвиток органів наукового мислення. Протягом життя можливе продовження духовно-наукової освіти. Для професійної освіти університет може дати тільки основу, самоосвіта знаходиться в практиці" [9, с. 70].

Втім, у такій непростій ситуації, яка спостерігається в сучасному суспільстві, перед дослідниками постає нагальна потреба – зосередження науки і освіти на проблемах людини. Тому йде інтенсивний пошук оптимальних способів впливу на формування людини, як в інтелектуальному, так і в соціальному аспектах. Отже, шлях вирішення цих завдань полягає в об'єднанні зусиль не лише природничих і гуманітарних наук, а й сучасної науки та освіти. Як зазначає К. Ясперс, освітня цінність природничих наук і наук гуманітарних істотно різниться за своїм характером ... Адже в гуманітарних науках людина осягає дух, відбувається змістовне наповнення людського минулого, "участь у його передачі, знанні про широту людських можливостей" [9, с. 61]. Освоюючи гуманітарну професію, зазначає К. Ясперс, людина у відповідності зі своїм способом думок є дослідником по відношенню до різних речей. Також дослідником є і той, хто перебуває в процесі пізнання і орієнтується згідно ідеї цілого. "Тому єдино істинним вихованням в науках, пов'язаних з практикою, є таке, яке зберігає дослідницьку позицію" [9, с. 72]. Слід намагатись отримати справжнє знання та здійснити справжнє відкриття. Така направленість має на увазі готовність до досягнень узгодженості вже отриманих філософських результатів та здатності їх використання в сучасному фронті досліджень.

Щоб вищий навчальний заклад привертав до себе більше студентів необхідно враховувати комплексну компоненту, яка включає перспективу для майбутньої кар'єри випускника, що надає університет, якість та вартість навчання, наявність стипендіальних програм, повага до європейських та світових цінностей, відповідність європейським освітянським стандартам. Але чи ненайголовнішим залишається – можливість працевлаштування. Це є основним питанням для вищих навчальних закладів не тільки в Європі, але й в Україні. Тому не випадково в Болонській декларації йдеться про "навчання паротягом всього життя". Отже основним завданням вищих навчальних закладів повинно бути сприяння студентському самовиявленню, забезпечення мобільності, привабливості та працевлаштування.

У даному аспекті значна роль відводиться розвитку міжнародного міжвузівського співробітництва, який дозволить організувати спільні дослідницькі проекти, програми обміну студентів і викладачів. Самою розповсюдженою формою інтернаціоналізації вищої освіти є мобільність студентів. Що ж необхідно дослідницькому університету: поєднувати освіту і дослідження, використовуючи моделі інших університетів Європейського союзу. Створювати науковий парк та виділяти дослідників, які можуть втілювати нові проекти за підтримки іноземних інвесторів. Об'єднувати у науковому парку різні розробки, надбання науково-дослідної, високотехнологічної продукції. Також можна проводити конкурси інноваційних проектів. У створення нових програм необхідно орієнтуватися на картину майбутнього.

Вміле поєднання дослідницької діяльності та навчального процесу – це головні завдання університету. Конкретні вимоги, яких повинні дотримуватись викладачі, створювати різноманітні програми для підтримки і заохочення науковців. Загалом університет є головним катализатором міжнародної мобільності студентів. Тому дослідницькі університети вступають у запеклу боротьбу за освітницькі знання та досягнення. Безперечно перед кожним вищим навчальним закладом постає питання як вчити і чому вчити.

У даному аспекті актуальним є те, що 20 березня 2015 р. Міністр освіти і науки України Сергій Квіт та Комісар з досліджень, науки та інновацій Європейського Союзу Карлос Моедас підписали Угоду між Україною та Європейським Союзом про участь України у Рамковій програмі ЄС з наукових досліджень та інновацій "Горизонт 2020". Що ж дає це асоційоване членство безпосередньо українським університетам та академічним вузам? Перш за все, використовувати фінансові можливості програми, розробляти власні проекти, формувати наукові консорціуми та отримувати фінансування як координатори проектів. Створюються всі можливості для наукової співпраці та проведення спільних наукових досліджень і підвищення мобільності науковців. Також "Горизонт 2020" дозволить значно підвищити рівень залучення вітчизняних науковців, університетів та науково-дослідних організацій до спільних європейських наукових досліджень, українські вчені отримають доступ до ресурсів, які стануть в нагоді для реалізації їхніх ідей та проектів. Це значно підвищить якість вітчизняної освіти і науки, а міжнародна співпраця на рівні університетів, науково-дослідних інституцій надасть можливість повноцінної інтеграції України у глобальний освітньо-науковий простір [8].

Студент який виходить з лав університету не повинен давати старіти своїм знанням. І якщо студент навчився вчитися то він буде продовжувати вчитись все життя. Навчити студентів масштабно та перспективно мислити – це одне з головних завдань. В умовах глоба-

лізації нашого суспільства у великій кількості інформації можна потонути, тому необхідно навчити студентів знайти ту інформацію, яка необхідна саме йому. Яким чином можна навчити студента масштабно мислити? Перш за все викладачам необхідно проводити різні наукові конференції, сприяти участі студентів у міжнародних грантах. В університетах розроблюються наукові дослідження, різноманітні проекти та програми, приймаючи в них участь студент долучається до наукового процесу і тим самим отримує практичну підготовку. Це його робить не тільки вченим але й практиком. Поєднання дослідницької діяльності та навчального процесу є завданням дослідницького університету.

Сьогодні вища освіта за кордоном вважається досить затребуваною на світовому ринку праці. Кращі університети світу задають тон в області високих технологій, мистецтва, культури та ін., а дипломи отримані при навчанні дають можливість працювати в багатьох областях наук. Так навчання в університетах Великої Британії, Англії, Німеччині, США, Канаді гарантує випускникам у перспективі отримати престижну та високооплачувану роботу. Необхідно щоб і вітчизняна вища освіта відповідала європейським стандартам, а дипломи випускника українських університетів визнавались в усьому світі, давали можливість працевлаштування в будь-якій країні, надавали знання і практичні навички для подальшого успішного кар'єрного росту та набуття міжкультурного досвіду.

В останні десятиліття багато молоді цікавиться отриманням європейської вищої освіти. Слід зазначити, що вища освіта в Європі та друга вища освіта за кордоном стала доступною для українських студентів. Вони можуть пройти перекваліфікацію на основі диплома вітчизняного університету. Також широко використовується і дистанційна форма навчання. Дистанційна освіта – це освіта, яка повністю або частково здійснюється за допомогою комп'ютерів та телекомунікаційних технологічних засобів. В кожному зарубіжному вузі поряд із обов'язковими дисциплінами студенту надається можливість вибору предметів самостійно. Саме в цьому проявляється гнучкість європейської освіти – це коли студент сам формує учбовий план. Досить цікавим є зарубіжний досвід у специфіці викладання, коли учбові матеріали надсилаються поштою безкоштовно (це можуть бути підручники, посібники, різні програмні забезпечення, доступні різноманітні інтернет-матеріали, у тому числі й інтернет-бібліотека, враховуючи специфіку дистанційної освіти). Повчальним є досвід Іспанії, в якій специфіка викладання передбачає, що учбовий процес протікає у віртуальному класі університету, який працює 24 години на добу. Студенти мають можливість встановлювати прямиий зв'язок з викладачем через форуми, або додаткові онлайн-інструменти. Також студенту надається доступ до великої кількості учбових матеріалів з різних предметів, написаних відомими авторами та науковцями. Перевірка студентів відбувається онлайн у вигляді тестів, екзаменів, віртуальних практикумів тощо. Тому в останні роки велика увага у вищій освіті приділяється саме електронній освіті. Україна також рухається в цьому напрямку. Як приклад можна навести "Інтернет-портал для забезпечення дистанційного навчання аспірантів та здобувачів природничих й гуманітарних спеціальностей", розроблений викладачами та співробітниками Київського національного університету імені Тараса Шевченка, для оптимізації навчального процесу та підвищення його ефективності [4].

У даному аспекті повчальним є досвід отримання вищої освіти в Німеччині, яка відрізняється тим, що проголошує принцип "академічної свободи". Тут свобода

надається не тільки вищим навчальним закладам у питаннях управління, але й кожному студентові. Також у Німеччині не існує жорсткої системи навчання в загально-обов'язковому порядку. Все залежить від самостійності, відповідальності та самодисципліни студента. Німецький студент вищого навчального закладу не відвідує заняття зі своїми сокурсниками, у відповідності до вибраної спеціальності та її учбової програми. Він самостійно складає свій учбовий план та організовує власний час так, щоб відповідати загальним вимогам по даній спеціальності, які є досить високими.

Наразі, вища освіта в США спрямована на виявлення індивідуальних особливостей та інтересів студента, спрямовує на побудову успішної кар'єри. Проходячи навчання в Америці студенти не тільки отримують теоретичний багаж знань, вони ще й навчаються застосовувати їх на практиці. Різноманітні семінари, тренінги та інші заняття допомагають студентам визначитись зі своєю спеціальністю, допомагають з вибором роботи по профілю після закінчення навчання.

Досить популярними стають програми післядипломної освіти. Наразі у Канадських вузах – це краща альтернатива магістратури, тому що це інтенсивне практичне навчання для тих хто хоче перекваліфікуватись або поглибити свої знання. Випускники отримують диплом державного зразка. Таких студентів намагаються підготувати у максимально короткий термін навчання. Також мають переваги стажування на період отримання освіти та дозвіл на отримання роботи.

У цьому зв'язку доречно буде декілька слів сказати про отримання освіти у Франції. Слід зазначити, що сучасна система французької освіти складалась протягом останніх двох століть і вважається однією з самих передових у світі. Основна її особливість – перевага державних учбових закладів. Вища освіта у Франції розділяється на два сектори: університетський і сектор вищих шкіл, до якого входять провідні вищі учбові заклади, які готують більшу частину адміністраторів промислової і технічної еліти. Французькі університети є вищими учбовими закладами, автономними у плані адміністративного управління, наукових програм, форм навчання та педагогічної роботи. Більшість французьких університетів багатопрофільні. Французька система освіти має два типи навчання за ступенем тривалості: "короткий" і "довгий" цикл. "Короткий" цикл вищої освіти триває два роки і користується попитом в суспільстві, тому що дає можливість швидкого працевлаштування. Вища освіта "довгого" циклу розраховано переважно на університети. Українським студентам також надається право навчатись у французьких вузах.

У даному аспекті актуальною є прийнята "Концепція гуманітарного розвитку України", в якій звертається увага на те, що в умовах трансформації економіки і з підвищенням ролі новітніх технологій, освіта повинна відповідати потребам сучасного ринку праці, відігравати важливу роль у гуманітарному розвитку суспільства [5]. Отже, реформування системи вітчизняної освіти слід підлаштувати до потреб ринкової економіки. Передусім це стосується підготовки висококваліфікованих фахівців, які відповідали б запитам сучасного ринку праці, мали б не тільки теоретичні, але й практичні знання, володіли б професійною мобільністю. Підготовка таких фахівців є причиною внесення відповідних коректив не тільки в навчальні плани, вона зумовлює докорінну зміну в усій вищій освіті. Необхідно також звернути увагу на те, що реформування освітньої сфери веде до якісної системи знань, яка б відповідала вимогам сьогодення і здатна була б до змін не тільки існуючих цінностей, але й до змін у самому змісті, методах і засобах. Тому, започатко-

вуючи освітні реформи, необхідно враховувати і те, що реформаційні проекти це довготривалий процес, а який буде результат залежить від нас. Втім не достатньо тільки змінити ключові знання та існуючі цінності, слід змінити і самі механізми та засоби реформування. Тільки тоді можна буде побачити якісні зміни не тільки в суспільстві, але й у всій системі освіти.

Визначившись із входженням в Європейський науковий простір та приєднавшись до Болонського процесу перед Україною постають проблеми впровадження принципів Болонської декларації, які стосуються якості підготовки фахівців (формування європейських стандартів якості освіти); відповідність європейському ринку праці; мобільність; посилення конкурентоспроможності системи освіти; підвищення доступності освітніх послуг; розвиток провідних вищих навчальних закладів як сучасних наукових центрів гуманітарного спрямування; підвищення рейтингу вітчизняних вищих навчальних закладів у світових рейтингах. Тому, стратегічна роль вищої освіти полягає в отриманні та поліпшенні знань, у глобальному обміні знаннями через багатонаціональні дослідження та освітні проекти, програми обміну студентів і викладачів з метою стимулювання інновацій та креативності. Визнання періодів навчання та кваліфікацій є ключовим елементом для сприяння мобільності.

Транснаціональний обмін у вищій освіті повинен керуватись академічними цінностями, тому необхідним є збалансований обмін викладачами, вченими та студентами між різними країнами, що сприятиме справедливому та плідному обміну знаннями. Також така співпраця здатна сприяти кращому розумінню та тривалій співпраці шляхом організації спільних семінарів по окремих темах. Також, чи ненайголовнішими постають проблеми мобільності членів освітянського простору, в першу чергу студентів, привабливості освітніх послуг та можливість працевлаштування. Що ж таке мобільність? Перш за все це важлива якісна особливість європейського простору, вона передбачає мобільність людей між вищими навчальними закладами та між державами. У Положеннях про академічну мобільність студентів, прийнятих в Україні, зазначено, що основним завданням розбудови європейського освітнього і наукового простору, викладеним у Болонській декларації, є сприяння академічній мобільності студентів і наближенню національної системи освіти до загальноєвропейської; академічна мобільність студента – це можливість для нього "переміщуватися" з одного вищого навчального закладу до іншого з метою обміну досвідом, отримання додаткових можливостей для поглиблення своїх знань, умінь, накопичення кредитів, отримання доступу до визнаних освітніх та наукових центрів [6]. Слід зазначити, що академічна мобільність це найбільш розвинена форма інтернаціоналізації освіти, вона сприяє інтеграції індивіда в міжнародну академічну спільноту, забезпечує доступ до освітніх здобутків провідних країн світу та збільшує шанси на професійну самореалізацію.

Отже, сучасна освіта і наука є невід'ємними складовими розвитку суспільства, вони відіграють головну роль у суспільному прогресі та є універсальними засобами вирішення багатьох проблем. Наслідуючи приклад участі в Болонському процесі різних університетів можна констатувати, що в руках академічної спільноти зосереджена культурна інтеграція вищої освіти. Тому враховуючи європейський та український інтелектуальний досвід, необхідно всі спільні зусилля спрямувати на подолання існуючих труднощів, що дозволить вітчизняній освіті та науці зайняти гідне місце на світовому освітньому ринку й бути конкурентоспроможними.

**Список використаних джерел**

1. Губерський Л.В., Андрущенко В.П. Філософія як теорія та методологія розвитку освіти. – К.: "МП Леся", 2008. – 516 с.
2. Гуманистический манифест 2000: Призывы к новому планетарному гуманизму: [перевод с англ. Е.С. Алексеева, А.Г. Круглова, В.А. Кувакина]. – [Электронный ресурс]: – Режим доступа: [www.humanism.ru/modern.htm](http://www.humanism.ru/modern.htm)
3. Гуманистический манифест II: [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.humanism.ru/gm2.htm>.
4. Интернет-портал дистанційного навчання аспірантів та здобувачів: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.phdprogramme.univ.kiev.ua:8080](http://www.phdprogramme.univ.kiev.ua:8080).
5. Концепція гуманітарного розвитку України: [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://old.niss.gov.ua/Table/koncsep.htm>.
6. Положення про академічну мобільність студентів [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://studvidil.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2015/01/pdf>
7. Поппер К. Логика и рост научного знания / Карл Поппер: Избранные работы; [пер. с англ. Л.В.Блинников, В.Н.Брюшинкин, Э.Л.Наппельбаум, А.Л.Никифоров]. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
8. Рамкова програма ЄС з досліджень та інновацій "Горизонт 2020": [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/en/>.
9. Ясперс К. Идея университета / Карл Ясперс; [пер. с нем. Т.В. Тягуновой; ред. перевода О.Н. Шпарага; под общ. ред. М.А. Гусак-овского]. – Минск: БГУ, 2006. – 159 с.

Надійшла до редколегії 09.02.16

Ярмолицкая Н.В.

### СОВРЕМЕННАЯ НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ: УКРАИНСКИЕ РЕАЛИИ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ОПЫТ

*В статье исследуются основные направления развития отечественной науки и образования. Проанализирован опыт европейских высших учебных заведений по совершенствованию и реформированию образовательного научного пространства и приспособление его к украинским образовательным и научным программам развития.*

**Ключевые слова:** образование, наука, образовательное и научное пространство, гуманизация образования, дистанционное обучение, европейское образование.

Yarmolitzka N. W.

### MODERN SCIENCE AND EDUCATION: UKRAINIAN REALITIES AND EUROPEAN EXPERIENCE

*In this article investigated the main directions of development domestic science and education. Analyzed experience of European higher education institutions concerning improving and reforming the educational research area and setting it to the Ukrainian educational and scientific development programs.*

**Key words:** education, science, educational and scientific space, humanization of education, distance learning, European education.

## ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 323.1:36.273:342.1

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц.

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ  
ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ ФЕНОМЕНІВ: СУЧАСНІ ОСВІТНЬО-НАУКОВІ ЗАПИТИ  
(ЧАСТИНА ПЕРША)**

*У статті запропоновано аналіз процесів модернізації категоріального апарату та парадигмальної структури концепцій політичних досліджень етнонаціональних явищ.*

**Ключові слова:** етнополітологія, етнічність, нація, національна держава, націоналізм.

Пострадянський період у розвитку суспільно-політичного та етносоціального знання в Україні – це такий етап, на якому відбувся не лише відхід і відмова від метанарації марксизму-ленінізму, з її ідеологічною упевненістю і лексикою класового підходу в оцінках явищ життя суспільства, особливо національних утворень та відносин. Це був етап активної переорієнтації колишніх відданих марксистів на активне використання ідейно-теоретичних напрацювань та понятійно-термінологічного апарату західного наукового співтовариства суспільствознавців, а також період, який характеризувався інтенсивними процесами створення нових наукових дисциплін у сфері політичних досліджень. До їх числа, безумовно, треба віднести "Етнополітологію", що протягом майже двох останніх десятиліть зусиллями представників української спільноти суспільствознавців та, насамперед, дослідників політики створювалася та впроваджувалася у статусі самостійної науки і навчальної дисципліни.

Для України рубіжним у цьому відношенні став початок 90-х років минулого століття. Саме в ті роки, наголошував у публікації 1994 р., мабуть, найактивніший із вітчизняних адептів створення самостійної науки саме під назвою "етнополітологія", – О.В.Картунов – "почали виходити друком перші наукові публікації з проблем етнополітології. Саме з тих часів у науковий обіг та лекційний лексикон увійшло багато нових категорій, термінів і понять. І вже тоді були здійснені, нехай і не дуже вдалі, спроби дати визначення етнополітології" [6, с. 77-78].

Проте через кілька років домінантна пострадянська тенденція виявилася такою, що деякі представники вузівської спільноти висунули серед "пріоритетних заходів модернізації підготовки фахівців-політологів" ідею розпочати "підготовку за напрямом "Політологія" за окремою спеціальністю – "Політична націоналія та етнополітологія" (040305). Причому за даною спеціальністю вони вимагали приділити особливу увагу викладанню таких дисциплін, як "Політична націоналія", "Етнологія", "Етнодержавознавство", "Сучасні етнонаціональні процеси в Україні", "Етнополітичні конфлікти", "Управління етнонаціональними процесами" [12, с. 217-224].

Остаточо ж модернізаційні та інноваційні пошуки у галузі політичних наук призвели до того, що курс "Етнополітологія" (з деякою модифікацією назв, проблематики, методології, змістовного наповнення тощо) наприкінці 90-х років минулого століття увійшов у статусі нормативного або спеціального до системи відтворення нового покоління українського співтовариства політологів, а в 1997 р. ВАК України (хоча нині ще чимало українських учених вважають це "теоретично безпідставним" проявом "зацікавленого" суб'єктивізму, а також визнають невиправданим існування своєї "державної монополії" на відповідну наукову спеціалізацію та проблематику з боку, зокрема, такої устано-

ви, як Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України [Див., зокрема: 14, с. 193, 276]) була "затверджена нова спеціальність: "Етнополітологія та етнодержавознавство" (23.00.05).

Що ж до історії розгортання процесу, то тут нагадаємо, що масштабна "політична етнізація" теорій націоналізму, природи національної спільноти та спільноти, ідентичності, націоналізму, механізмів групової мобілізації та солідарності<sup>1</sup> тощо (без появи спеціалізованих наукових дисциплін з термінологічним додатком "етно") почалася на Заході із середини ХХ ст. і фундаментально проявилася в дослідженнях та роботах радянських учених у кінці минулого століття. Зокрема, дуже відомий в СРСР історик і етнограф Ю.В.Бромлей підкреслював, що "саме слово "нація" в нашому лексиконі використовується у трьох значеннях. Найпоширеніше з них має на увазі етносоціальну спільноту. Інше, що зустрічається значно рідше, розглядає націю як етнічну спільність у вузькому значенні слова (напр., нацією іменуються всі поляки незалежно від їх державної належності). Третє – зовсім рідкісне, коли як калька із західноєвропейських мов (точніше, англійської та французької) воно вживається для позначення держави, країни (напр., "Організація Об'єднаних Націй")" [3, с. 39].

На підставі вищенаведеної оцінки академік запропонував свої узагальнюючі теоретико-методологічні рекомендації, згідно з якими розробка й застосування "спеціалізованої етнічної термінології" дозволить "глибше проникнути в суть національних явищ". Оскільки, з одного боку, дасть можливість "відмежування" спеціалізованої етнічної термінології від термінології "державної", "етатистської", а з іншого, сприятиме значно більш "виразному розрізненню національно-специфічного як власне етнічного й національного в широкому сенсі слова як етносоціального". При цьому Ю.В. Бромлей заявив, що "етнічна термінологія охоплює всі різновиди етнічних спільнот, у тому числі й національні, вступає в цьому сенсі як "родова".

Але особливу актуальність у створенні нового понятійного апарату, а по суті, "етнізації національної термінології" як способу "зіткнення цих двох термінологічних

<sup>1</sup> Лаконічно зауважимо, що більшість прихильників "етніцизму" належить до парадигм примордіалізму (включаючи культурний) і переніалізму. Вони розглядають етнічні спільноти і їхні властивості як існуючі з давніх часів, що зберігаються протягом століть, здатні пережити національні спільноти в епоху глобалізації та безпосередньо не пов'язані із функціонуванням держави. У своєму теоретичному кредо – тлумаченні співвідношення етнічних і національних утворень – це ідейні противники парадигми модернізму, представники якої стверджують, що нації являють собою, передусім, громадянсько-політичні утворення/спільноти, що виникають в епоху Нового часу в ході демократичних політико-правових перетворень феодального суспільства і світосистеми [Див., наприклад: 11, с. 56-58, 268-311; 10, с.51-55; 4, с. 276-284].

систем", установлення між ними своєрідного "моста" (особливо, як підкреслено, за допомогою "введення неологізму етнонаціональних"), Ю.В.Бромлей побачив у тому, що такий процес допоміг би у вирішенні безлічі завдань. Він забезпечив би появу загальноприйнятого інструментарію, "посприяв глобальному підходу" вивчення національних процесів "у масштабах усесвітньо-історичних", став би умовою для підвищення ефективності комунікації в межах наукових співтовариств. Так, поперше, радянський академік підкреслив: "Введення етнічної термінології в науковий обіг видається особливо важливим у світлі висунутого перед радянськими суспільствознавцями завдання розробки "наскрізних понять, категорій, концепцій, які полегшували б, а не блокували спілкування окремих наук та їх представників"". Крім цього, зазначив він, украї "важливе використання етнічного понятійного апарату для полегшення спілкування фахівців із зарубіжної проблематики (африканістів, сходознавців, славістів тощо), з одного боку, і дослідників нашого суспільства, з іншого". По-друге, Ю. В. Бромлей заявив, що "вказаний понятійний інструментарій дозволяє зняти багато труднощів і непорозумінь, що виникають під час міжнародних наукових контактів" унаслідок існуючої відмінності західно- та східноєвропейського застосування "національної термінології" [3, с. 39–43].

Задля наукової справедливості треба зазначити, що одним із перших, хто на пострадянському інтелектуальному просторі представив ідеологічно незаангажоване, новаторське і глибоке осмислення генезису формування на Заході нових підходів у пізнанні взаємозв'язку "етнічності і політики", а також здійснив спробу розробки теоретико-методологічних засад "етнополітичного моделювання" як способу "побудови наукової теорії етнополітики", був український учений О.М.Майборода [7, с. С. 29-79, 95-101].

У роботі "Теория этнополитики в западном общественно-научном исследовании" (1993 р.) він, з метою створення ефективної "теоретичної моделі етнополітичних процесів", детально проаналізував точки зору таких впливових західних авторів, як П. Ван ден Берг, К.Енлоу, Дж. Де Во, Д. Котце, Т.Нейрн, Дж. Ротшильд, Е.Сміт, Ф.Шилз, М.Хехтер, та багатьох інших, на "предмет" вивчення "етнічності" в її політичних проявах, вимірах та впливах.

О.М.Майборода, аналітично узагальнюючи специфіку понятійного апарату, методологічні установки та дослідницькі орієнтири західних учених, зазначив, що введення самого терміну "етнополітика" "передбачає, що головною дійовою особою тут виступає етнічна спільнота (етнічна група), яка переслідує певні політичні цілі". Тоді як широке використання "в західному суспільствознавстві" терміна "етнічність", поряд із традиційними поняттями політичної науки та етнології (наприклад, "народ", "нація", "нація-держава", "національна держава", "національні відносини"), "дало можливість більш гнучко маневрувати у визначенні ситуації, де помітніше проявляється етнічна специфіка меншин". І, перш за все, дозволило вивчати "політизовану етнічність" як "нову" і "головну дійову особу на політичній арені", що здатна "нести загрозу існуючим суспільним інститутам і державі в цілому" та може являти собою в системі владних інститутів і відносин більш впливове та значуще джерело конфліктності, ніж класові та ідеологічні протиріччя [7, с. 36].

Український учений, наполегливо виступаючи проти існуючої ідейної та ідеологічної консервативності, відірваності наукових пошуків від реальних потреб практики, "застояю в дослідженнях, орієнтованих на створення теорії національних відносин", що наочно проявився на початок 90-х років минулого століття в діяльності всього

пострадянського наукового співтовариства, справедливо наполягав на необхідності найактивнішого залучення західного ідейного арсеналу. І особливо вимагав засвоєння та впровадження "напрацьованого західними політологами та соціологами", що здійснюють розробку етнополітичної теорії, необхідного будь-якій науці інструментарію – "основних понять" [7, с. 30-31]. "Історичний матеріал, нагромаджений західними суспільствознавством з питань, що становлять структуру етнополітичної теорії, – писав він, – свідчить про його серйозну зацікавленість у формуванні системного знання щодо етнополітичного розвитку в сучасному світі. Західна етнополітика активно шукає закономірності в етнополітичних процесах шляхом зіставлення фактів з історії етнічних конфліктів ... Виконана західними суспільствознавчою думкою величезна робота, нехай вона не завершена і потребує подальших зусиль, дала головне – необхідний понятійний апарат, без якого формування наукової теорії, на яких би методологічних засадах воно не здійснювалося, неможливе. У цьому сенсі наявний досвід західного суспільствознавства має величезну цінність для фахівців у всьому світі" [7, с. 79].

На основі аналізу ідейних та концептуальних напрацювань західних теоретиків етнополітики, з одного боку, та запропонованої радянським науковцем Ф. Бурлацьким загальної "структури теорії політики", з іншого, О.М.Майборода одним із перших серед українських суспільствознавців окреслив контури теоретичної моделі для структуризації різноманітних етнополітичних досліджень у чітку систему (з її предметним полем, понятійним апаратом, теоретико-методологічним арсеналом) [Див.: 7, с. 30].

Тут підкреслимо, що зараз науковці з країн колишнього СРСР вже цілком одноставно визнають "піонерами" у створенні теоретико-методологічних засад "етнополітології" американських політичних соціологів П. Ван ден Берга, Е.Блека, М.Паренті, Дж.Ротшильда. Їх "зусиллями вже в 60-ті роки ХХ століття", констатує, наприклад, дослідник із Росії В.А.Ачкасов, "позначилося виокремлення етнополітичної проблематики, а для її дослідження стали використовувати методи соціологічної та психологічної науки". У цей же час, відзначає російський учений, "робляться перші спроби визначення специфіки предметного поля наукової дисципліни", що "почала формуватися" – "етнополітології". Зокрема, він указує, що "М. Паренті визначав предмет етнополітології" шляхом "вивчення впливу етнічного фактора на політичну поведінку людей і сферу політики в цілому", а "П. Ван ден Берг – виділяв у якості предметної області етнополітології взаємовідносини держави з етнічними спільнотами та різними етнополітичними інститутами: партіями, рухами, громадськими організаціями..." [2, с. 4].

Аналогічна фіксація витоків етнополітології, зазначена В.А.Ачкасовим, наявна й у роботах такого українського політолога, як О.В.Антонюк. Він, наприклад, констатує: "Етнополітологія виникла на початку 70-х років ХХ ст. і веде свій родовід від праць американських учених М. Паренті, Дж.Ротшильда, опублікованих наприкінці 60-х років. Її становлення стало науковою реакцією на загострення національного питання у всесвітньому масштабі. А оскільки у світі фактично не існує однаціональних країн, етнічні процеси стали найважливішими для всіх суспільств" [6, с. 192; 8, с. 112]. В іншій публікації (Основи етнополітики, 2005) він зазначає, що "така визначальна дисципліна в суспільно-політичному житті" як "етнічна політика (етнополітика)" була "введена в науковий обіг працями західних політологів" "починаючи з 60-х років" минулого століття [1, с. 4]. Окрім того, розкриваючи ідейне коріння, що визначило спе-



цифіку "предметного поля" етнополітології як самостійної науки вже в сучасній Україні, дослідник пише: "Засновники етнополітології її предметну сферу пов'язували з тією частиною суспільної діяльності, яка охоплює взаємодію між етносами і політикою, вплив етнічних спільностей людей на їх політичну поведінку і політику загалом". Конкретизуючи за персоналіями внесок західних дослідників у концептуальну фіксацію предмета нової науки, О.В.Антонюк зазначає: "Зокрема, М. Паренті під предметом етнополітології розумів аналіз взаємозв'язку етнічної ідентифікації і політичного вибору. Дж.Ротшильд предмет етнополітології визначав як політичний зріз, політичний зміст етнічної дійсності", а "за П.Ван ден Бергом", "головне питання етнополітології" – "це взаємовідносини держави з етнічними групами, які ґрунтуються на політичних феноменах етнічної природи або етнічному забарвленні, що мають місце у політичних системах різних країн світу" [1, с. 11].

Отже, як що узагальнити попередні висновки щодо витоків "етнополітології", то можна зробити висновок, що на сьогодні вищенаведені оцінки дослідників із пострадянських наукових співтовариств стали вже типовими, майже ординарними.

Хоча серед представників наукових співтовариств набирає популярність і зворотна тенденція – деетнізації феномену нації, націоналізму, націогенезу, процесів національно-державного будівництва тощо. Відповідно – категоріального апарату, методології, теоретичних узагальнень тих наук, що їх досліджують та моделюють.

А серед впливових вчених та стійких адептів більш класичного соціологічного та політологічного підходів та інструментарію для пізнання і пояснення процесів націєтворення й без активного застосування етнічних понять, пов'язаних із ними сенсів-значень, можна визнати Л.Грінфелд, К.Симонса-Симонолевича, С.Гантингтона, О.І.Філіппову та інших.

З числа згаданих авторів для осмислення проблеми запровадження та подальшої експансії в науковому та політико-ідеологічному дискурсах концепту "етнічність" (так само, як пошуків теоретичних відповідей на питання про взаємозв'язок "етнічності і політики"), що має безпосереднє відношення як до виникнення в структурі пострадянського суспільствознавства "етнополітології" у статусі окремої науки й навчальної дисципліни, так і до всього комплексу її категоріального апарату, ідейних та теоретико-методологічних засад, аналітичних та нормативно-правових приписів, значний інтерес представляє дослідження й узагальнення О.І.Філіппової.

На особливу увагу тут заслуговує те, що вона (на основі порівняльного аналізу) визначає основні тенденції, які характеризують французький досвід запровадження поняття "етнічність", яке прийшло на зміну класичним для гуманітарних і соціально-політичних наук, а також політичних доктрин Нового часу та сучасності поняттям "народ" і "нація". Причому не тільки витіснило і багато в чому руйнувало історичні смисли і значення останніх, але й радикально трансформувало їх інструментальне застосування в науковому та політико-ідеологічному дискурсах, вплинуло на нормативно-правову лексику.

Хоча, відразу зауважимо, результатом глибокого розгляду О.І.Філіппової еволюції категоріального апарату та концептуальних підходів, які характерні – навіть парадигмальні – для сучасних гуманітарних, соціальних і політичних наук у Європі, особливо у Франції, починаючи з епохи Модерну, стало несприйняття правомірності етнізації теоретичних уявлень про націю, природу національної державності та націоналізму (патріотизму).

Аналізуючи тривалу етимологію слів, російська дослідниця зазначає, що "традиція використовувати оби-

два терміна "ethnie" і "nation" – стосовно до одних і тих же груп населення має давню історію і не припинилася донині". "У контексті виключно релігійному термін "ethnie" довгий час служив для позначення груп населення, які дотримуються язичницьких вірувань. Ці ж групи мовою світською іменувалися "націями" (nation) або "народами" (peuple)". Останні концепти, "починаючи з XIX століття, "були замінені на "раса" (race) і "племена" (tribu), а в XX ст." вони "були поступово витіснені терміном "ethnie", який знову ввів у вживання у Франції Ж. Ваше де Лапуж в 1896 р. Впровадження цього терміну супроводжувалося семантичним зсувом: слово "нація" позначало відтепер лише населення "цивілізованих" держав Заходу". Проте, у підсумку, смислового значення поняття "етнічність" виявилися розмитими й невизначеними. І, як зазначив, зокрема, К.Гійомен, "у французькому науковому і громадському дискурсі" воно стало "синонімічне то "расі", то "культурі"". Наприклад, вельми показова дефініція Р.Бретона, який стверджує, що "з точки зору антропологічного аналізу будь-яка етнологічна група є ethnie". У рамках "концепції "етнізму", розробленої наприкінці 1960-х років засновником Націоналістичної партії Окситанії (Partit Occitan) Франсуа Фонтаном", етнічність стала "еквівалентом "мовної спільноти"". У більш широкому ідеологічному аспекті вищезгадана смислова трансформація призвела до того, що "в сучасному французькому суспільно-політичному дискурсі як праві, так і ліві вживають термін "ethnie" і його похідні в дебатах з приводу імміграції, релігійних проблем, ситуації в неблагополучних кварталах, положенні "меншин"" [13, с. 184-187].

Загалом, незважаючи на, здавалося б, нові та перспективні пізнавальні можливості "етнізації наук" про нації, включаючи її лексичні та політико-ідеологічні дискурсивні переваги, результат виявився зовсім не інноваційним (до певної міри навіть із дискримінаційним відтінком), оскільки єдиним критерієм відмінностей між етнічними групами (етнічностями) і національними спільнотами було визнано наявність в останніх, на відміну від перших, лише політичного статусу. А саме – політичної інституціоналізації – власної державності.

Оцінюючи нинішній стан справ у сфері етнонаціональних досліджень у Франції, О.І.Філіппова особливо підкреслює, що, згідно з оцінками деяких представників наукового співтовариства цієї країни, "етнічність" – типово американський винахід і як такий може бути корисним у контексті вивчення міжгрупових відносин у США, проте в Європі і, зокрема, у Франції, його застосування не має сенсу".

Але в цілому ж ситуація така, що сформувалися два різноспрямованих інтелектуальних рухи.

З одного боку, "концепт етнічності (ethnicité) був сприйнятий лише нечисленною частиною гуманітаріїв (французьких. – В.В.), що в основному розробляють проблеми імміграції або націоналізму". Тоді як "більшість тривалий час відмовлялася від його вживання з принципів міркувань", оскільки, "на думку ряду дослідників, цей концепт є в певному сенсі плодом актуалізації расових і навіть расистських теорій XIX ст., тобто його треба розглядати не як наукову, а як ідеологічну категорію". При цьому "у французьких тлумачних словниках термін "етнічність" відсутній аж до кінця 1980-х – початку 1990-років" і "в переказних американських статтях він нерідко замінюється терміном ethnie або етнічна ідентичність (identité ethnique)". Загалом, як зазначив у 1995 р. М.Мантиньелло, пише О.І.Філіппова, "неприйняття концепту "етнічності"" "все ще залишається правилом для франкомовних соціальних наук" [13, с. 186].

З іншого боку, етнізація націоналістичних концептів і уявлень, зазначає російська вчена, "вже не здається безперечним". "У контексті європейської інтеграції Франції, – пише вона, цитуючи ряд французьких дослідників, – все важче стає відстоювати свою "специфічність", і ідеї мультикультуралізму і комунітаризму поступово проникають у громадський і науковий дискурс". І тому, робить вона висновок: "Тепер вже не здаються разючими не тільки такі терміни, як "етнічна концентрація населення у передмістях", але і кваліфікація бретонського, корсиканського і їм подібних рухів як "етно-регіоналізму", а також твердження про те, що "політична концепція нації (яка, підкреслимо, є відмінною рисою для французької "школи", стійкою науковою традицією", а також ідейно-ідеологічним стрижнем політичної думки у Франції, починаючи з кінця XIII століття. – В.В.) є більш нечіткою, більш розпливчатою і менш поширеною, ніж її етнічне розуміння" [13, с. 186].

У свою чергу, вищезазначені лексичні та ідейно-теоретичні трансформації в науковому та політичному дискурсах породжують зовсім нові, відмінні від епохи Модерну (XVIII – середина XX століття) політико-філософські та ідеологічні стандарти мислення, у відповідність з якими вже цілком допускається наступне. Перше – "можливість "встановлення нового соціального договору не між індивідами", "а між громадами: ...з одного боку – французької громадою, що складається з "корінних французів", яку можна прирівняти до *ethnie* або раси, з іншого боку – громадами безлічі етнічних меншин, що відтіняють гідності французької ідентичності". Друге – "якщо навіть у науковій літературі навмисно плутати "націю" з *ethnie*", це означає, що будь-яка етнічна група в епоху націоналізмів може вимагати, в ім'я права народів на самовизначення, свого визнання як нації" [13, с. 186, 184]<sup>1</sup>.

Насамкінець, робить категоричний висновок О.І. Філіппова, у межах сучасної теорії нації та націоналізму "використання терміна *ethnie*" все ж є досить обмеженим", бо "цей концепт залишається одним з найменш розроблених. Можна сказати, що термін *ethnie* застосовується, по-перше, до невеликих за розміром груп (не більше племені), що перебувають на певному рівні соціальної організації; по-друге, що основною критеріальною ознакою *ethnie* є мовна спільність". Загалом, французькі дослідники, особливо антропологі і африканісти, "систематично піддають" концепт етнічності "деконструкції, доводячи, що використання цієї категорії для пояснення суспільного устрою нерозривно пов'язане з відношеннями політичного домінування" [13, с. 185].

Підсумовуючи процеси утворення та розвитку етнополітології та наукових дисциплін з термінологічним додатком "етно" (наприклад, "етнодержавознавство", "етнологія політична" тощо), але ретельно не розглядаючи тут наукові досягнення теорії етнічності, її стимулюючу роль у розвитку сучасного суспільствознавства взагалі та націоналістичної окремо, так само як активізації спроб з'ясувати особливу суть феномену і зміст поняття *ethnie*, лише зазначимо, що, відповідно до ряду аргументованих оцінок науковців, введення та розробка етніцистського підходу й нової термінології не тільки не сприяли усуненню традиційних недоліків та багатокро-

вих проблем, що пов'язані з визначенням сенсів-значень поняття "нація", але ускладнили їх. Бо, як підкреслив ще у праці 1985 р. відомий американський дослідник К. Симонс-Симонолевич, "проблема з новим поняттям етнічності полягає в тому, що його було розширено настільки, щоб воно містило всі культурно відмінні елементи, наявні в сучасному суспільстві, – незалежно від власне їхньої тієї чи тієї орієнтації на це суспільство та стосунків із ним. Тому різноманітні національні або расові меншини у Сполучених Штатах стали називати етнічними групами, попри те, що вони в антропологічному сенсі мало схожі на такі групи – вони радше утворюють етнічні категорії, а не етнічні групи" [9, с. 540–541].

Майже подібний висновок стосовно специфіки гуманітарного й соціального пізнання і знання у Франції в аспекті спроб їх "етнізації" робить О.І. Філіппова. "Поняття *ethnie*", – підкреслює вона, – залишається маргінальним у французькій соціальній антропології не тільки тому, що йому надзвичайно важко дати чітке визначення – фактично, залежно від контексту, він уподібнюється то нації або навіть регіону (що передбачає зв'язок з певною територією, то з соціальною, то расовою групою, – але і зважаючи на небажані конотації з расизмом і ксенофобією, роблять його ідеологічно неприйнятним)" [13, с. 185]<sup>2</sup>.

#### Список використаних джерел

1. Антоноук О.В. Основи етнополітики: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К.: МАУП, 2005. – 432 с.
2. Ачкасов В.А. Етнополітологія: Учебник. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2005. – 337 с.
3. Бромлей Ю.В. Национальные процессы в СССР: в поисках новых подходов. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
4. Віпков В.Ю. Генезис поняття нації. Видання 3-тє. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2014. – 372 с.
5. Грінфельд Л. Типи націоналізму / Націоналізм: Антологія. – К.: Вид-во "Смолоскип", 2000. – С. 688-703.
6. Етнокротологічний словник: Енцикл.-довід. слов. / За ред. О.В. Антоноука, М.Ф. Головатого та Г.В. Щокина. – К.: МАУП, 2007. – 576 с.
7. Майборода А.Н. Теория этнополитики в западном обществоведении: структура и принципы исследования. – К.: Наукова думка, 1993. – 228 с.
8. Малий етнополітологічний словник / О.В. Антоноук, В.І. Волобуєв, М.Ф. Головатий та ін. – К.: МАУП, 2005. – 288 с.
9. Симонс-Симонолевич К. Поняття нації: спроба теоретичного прояснення / Націоналізм: Антологія. – К.: Вид-во "Смолоскип", 2000. – с. 538-545.
10. Сміт Е. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К.: "К.І.С.", 2004. – 170 с.
11. Сміт Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
12. Токовенко О.С., В.В. Кривошеїн В.В., М.А. Шепелев М.А. Пріоритетні орієнтири модернізації підготовки фахівців-політологів у вищих

<sup>2</sup> Тут лише зауважимо, що не тільки багато французьких вчених, але й видатний американський соціолог і політолог С. Гантінгтон, жорстко розмежує культуру та етнічність. Інтерпретуючи культуру головним чином по-суб'єктивістськи та по-біхевіористськи, він виключає з неї фактор етнічності як історично незмінну, певною мірою антропологічну та "успадковану даність". Він доводить, що американська нація не є етнічною (тобто не є такою, яка має загальні кровноспоріднені зв'язки, групове походження або природно-генетичну спільність), а протягом століть, починаючи з перших поселенців, утворилася навколо "англо-протестантського культурного стрижня" [15, с. 64-67, 101-102]. Не визнає американський політолог за своєю нацією і статусу політичної спільноти, заснованої на єдності спільної "громадянської культури". Або, як твердить ще один американський дослідник, соціолог Л. Грінфельд, "народ США" "не має "етнічних" характеристик". Оскільки, "слід наголосити, що "етнічність" сама по собі в жодному разі не призводить до виникнення національності. "Етнічні" характеристики утворюють певний тип необробленого матеріалу, який можна організувати й упорядкувати у різний спосіб – отож вони можуть стати складниками цілого набору ідентичностей. Національна ідентичність, на протипагу цьому, дає принцип організації, який застосовують до різних змістовних чинників (*materials*), яким він потім приписує значення, перетворюючи їх на елементи специфічної ідентичності" [5, с. 699].

<sup>1</sup> "У французькій соціології", особливо підкреслює О.І. Філіппова "домінує розуміння нації як суспільства, де політична система являє собою явище вищого порядку порівняно з будь-якими місцевими особливостями – етнічними, релігійними, культурними, мовними або соціальними. Формування нації – це процес перетворення населення держави в співтовариство громадян, яких об'єднують спільна система цінностей і примат "загального блага" над особистою вигодою" [13, с. 175].

навчальних закладах України // Політологія в Україні: стан та перспективи розвитку. Збірник наукових доповідей і статей. – К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2000. – С. 217-224.

13. Филиппова Е.И. Что такое французы? Кто такие французы? / Национализм в мировой истории. – М.: Наука, 2007. – С. 172-226.

14. Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть: Монографія / Конверський А.Є., Бугров В.А., Губерський Л.В. та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2007. – С. 279.

15. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: ООО "Издательство АСТ": ООО "Транзиткнига", 2004. – 635 с.

Надійшла до редколегії 18.02.16

Вилков В. Ю.

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНЫХ ФЕНОМЕНОВ: СОВРЕМЕННЫЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-НАУЧНЫЕ ЗАПРОСЫ (ЧАСТЬ ПЕРВАЯ)**

*В статье представлен анализ процессов модернизации категориального аппарата и парадигмальной структуры концепций политических исследований этнонациональных явлений.*

**Ключевые слова:** этнополитология, этничность, нация, национальное государство, национализм.

Vilkov V. Y.

**THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES OF POLITICAL RESEARCH OF ETHNO-NATIONAL PHENOMENA: CONTEMPORARY EDUCATIONAL AND SCIENTIFIC REQUIREMENTS (PART ONE)**

*The article analyses the processes of modernizing the categorical apparatus of the paradigm structure of the conceptions of the political research of ethno-national phenomena.*

**Keywords:** ethno-political theory, ethnicity, nation, national state, nationalism.

УДК 321.015

A.O. Tkach, degree candidate

**THE PROBLEMS OF POLITICAL CONFLICT USA AND BRAZIL-CHINA RELATIONS IN PERIOD OF PRESIDENCY OF OBAMA**

*Annotation. Research of foreign-policy relations of the USA and countries of Latin America and Brazil-China relations is carried out political science, that exposes co-operation of countries in a region on bilateral, regional and global levels, and also examines these bilateral relations through the prism of interests and foreign-policy strategies of both the USA and; the estimation of relations appears as a result of analysis of foreign-policy conceptions and practices of both parties of co-operation, but not only influence of foreign policy of the USA, as it characteristically for most written earlier researches of this range of problems. Annotation. The problems of strategies of political modernisation are considered depending on forming of informative society and providing of information technologies in Latin America.*

**Key words:** democratic political regime, liberal state, soft power, smart power, democracy, social state, social policy, social partnership, social democracy.

Chinese leaders consider relations with Brazil to be of utmost importance. Brazil's vast reserves of natural resources, its massive agricultural sector and market potential for Chinese exports make Brazil one of China's top foreign policy priorities. Within the past decade, Sino-Brazilian ties have soared with trade reaching US\$22 billion in 2007 and Brazil becoming China's main South American trading partner. In early 2009, China even surpassed the United States as Brazil's largest trading partner with two-way trade reaching a staggering US\$43 billion. Both countries have cooperated in various sensitive technology sectors such as satellite and military technologies, and are expanding these exchanges. Today, Brazil accounts for 40 per cent of China's total agricultural exports and is therefore extremely important for food security of the Asian giant as well.

Agencia Brasil: <http://www.agenciabrasil.gov.br>; Agencia Carta Maior (Brasil): <http://agenciacartamaior.uol.com.br>; Periódico Folha de Sao Paulo (Brasil): <http://www.folha.uol.com.br>; Periódico Jornal do Brasil (Brasil): <http://jbonline.terra.com.br/index1.html>; Revista Le Monde Diplomatique, edición española: <http://www.monde-diplomatique.es>; TV Brasil Canal Integración: <http://www.tvbrasil.tv.br/tvbrasil.html>.

Many observers have argued that China's growing relations with Brazil is likely to lead to an alliance between the so-called "third world giants" to balance American and Western hegemony. While there are indeed several complementarities between the two emerging economies and while both countries share some common political beliefs regarding the international system, many issues of contention will remain and perhaps be aggravated as Sino-Brazilian ties develop. Alliances have very different meanings in the post-Cold War context, and they no longer imply rigid military and economic blocks confronting one another. The concept of

strategic partnership. is a better framework to look into new power relations in the 21st century.

Despite some tensions in Sino-Brazilian relations, both nations can be expected to grow closer to one another. The positive aspects of their relationship far outweigh the problems and tensions inherent in most relations among major powers. Malamud Carlos "Los actores extraregionales en América Latina: China", El Real Instituto Elcano. The Sino-Brazilian strategic partnership is likely to produce significant changes in the balance of power in the Americas. Youngers Coletta A. y Rosin Hielen. (Editoras) "Drogas y democracia en América Latina: el impacto de la política de Estados Unidos". China's growing ties to Brazil, however, will not necessarily lead to a dramatic loss of influence for the United States. While China has gained an impressive economic presence in Brazil – and in the region – economic influence does not always translate into political and strategic dominance. Discurso del Presidente de Brasil Luiz Inácio Lula da Silva en la sección solemne de constitución del Parlamento del Mercosur, Senado Federal, Brasília. The economic power of the United States remains the dominant force and its century old relationship with Brazil continues to have a strong appeal among the Brazilians. Arguably, China's growing influence in the Americas, to an extent, is a result of previous U.S. administrations neglect of the region's needs and it remains to be seen what effect would a more attentive U.S. administration will have in facing China's growing influence in Latin America.

Distance has always been a major obstacle to forging closer Sino-Brazilian ties. From 1949 to 1974, Brazil and the People's Republic of China (PRC) did not have diplomatic relations because the Brazilian government recognised the Chinese Nationalist (Kuomintang) government in Taiwan. Upon the establishment of the People's Republic in 1949, Brazil moved Ambassador Gasatao de Rio Branco to Japan

and later to Taipei. Ambassador de Rio Branco is Brazil's most acclaimed diplomat, with the country's diplomatic school named after him. One of Brazil's most prestigious awards is the Orden de Rio Branco. Then, during the Cold War and well until the early 1980s, Brazil was ruled by a succession of military juntas very closely aligned to the United States [1, p. 67].

In 1961, the moderate regime of Brazilian President Jcelino Kubitschek initiated a policy of normalising relations with the PRC, in the same year sending a commercial and trade delegation headed by Vice-President Joao Goulart to Beijing. However, in 1964 Goulart – who had succeeded Kubitschek – was deposed in a military coup [2, p. 21].

Brazil's natural richness has been widely coveted since colonial times. With a territory encompassing 8,511,685 square kilometres, Brazil is almost as large as China, with no deserts and bountiful of good and arable land, not to mention the biggest rain forest on the planet. In November 2007, the Brazilian state-owned company *Petroleo Brasileiro* (Petrobras) announced the discovery of new oil fields in the south of the country. The Tupi oil fields are estimated to contain the world's 7th largest reserves of oil and gas and can potentially transform an already self-sufficient Brazil into a major oil and energy exporter. 9 Brazil may become one of China's major energy suppliers, and for that reason an important guarantor of its economic prosperity.

Chinese state-owned oil company Sinopec has pledged to invest up to US\$1.7 billion in the construction of a major section of the 1,365-kilometer natural gas pipeline that will run from Macaes, in the interior of Brazil, to the port of Salvador. The project, Gazene, is estimated to cost US\$5 billion and will greatly enhance Brazil's production and transportation capacity.<sup>10</sup> In June 2013, Sinopec and Petrobras signed a letter of intent concerning the joint construction of a massive refinery in Brazil at an estimated cost of US\$20 billion. The refinery, to be constructed in the state of Maranhao, is aimed at meeting Brazil's rising oil demand. Once operational, the refinery will have the capacity to refine 300,000 barrels a day.

Brazil's current refining capacity stands at 1.9 billion barrels a day, and the Brazilian government is aiming to increase that capacity to 3 million tons by 2020. Additionally, Beijing has shown an interest in Brazil's large uranium reserves estimated at 309,000 million tons, 12 and as a sweetener offered potential contracts to Brazilian companies to participate in the construction of 10 new nuclear power plants in China.<sup>13</sup> In 2011, several Brazilian media outlets reported that Brazil was negotiating the sale of enriched uranium with China, France and South Korea [3, p. 21].

While oil and gas are the main energy resources on the top of China's priorities, Chinese capital has ventured into other mining and extractive industries. In August 2007, China's largest steel maker Baosteel Group signed a Memorandum of Understanding (MOU) with Brazil's *Companhia Vale do Rio Doce* (CVRD) to build a steel plant in Brazil. The plant to be located in the state of Espirito Santo in the south-eastern region of the country is expected to have an initial capacity of 5 million tons a year.

Development of Brazil's infrastructure is an area where China has great ambitions. Chinese companies have won significant contracts to build roads, railways, airports, ports, bridges, channels and major commercial projects. In 2007, Chinese telecommunication giant Huawei reported a profit of US\$1 billion from its operations in Brazil.<sup>25</sup> Huawei's Chinese rival Zhong Xing Telecommunication Equipment Company Limited (ZTE) has pledged to invest US\$2 billion in various projects throughout the country. Huawei has been present in Brazil since 1998 and is aggressively seeking to

enter the local cell phone market by selling 1 million phones in 2008 and is expected to double the number by 2009. While these numbers represent a minuscule fraction of Brazil's large hand phone market, Huawei's profits have been doubling every year since 2006 [4, p. 5].

In August 2009, two Chinese companies launched their bids for the bullet train project that will connect Sao Paulo, Campinas and Rio de Janeiro valued at US\$14 billion. The Chinese government has given strong support to these companies in their bid to win the contract by sending several ministerial delegations to lobby the Brazilians. Moreover, China's Changchun Railway Vehicles (CNR) – one of the companies bidding for the contract – has already sold 19 trains and 85 train cars to the Rio de Janeiro metro authority in the past. Strong lobby from Beijing and the fact that a Chinese company is already involved with the local metro authority and that Chinese companies won major railroad contracts in neighbouring Argentina may make the Chinese bid appear quite strong. Yet, the Chinese face stiff competition from European and Japanese companies.

In June 2013, China's National Development Bank announced a RMB15 billion (US\$6.5 billion) investment to develop major infrastructure projects in the state of Mato Grosso. The bulk of the money is to be invested in the development of several railroads and warehouses. More than 3,000 kilometers of rail network is to be constructed with Chinese funding. If the projects are implemented, Mato Grosso authorities believe that the state's capacity to move its large agricultural output to the sea will increase by 50 per cent.<sup>28</sup> However, Chinese investors have complained that excessive bureaucracy had slowed progress and prevented the implementation of several projects since 2010.<sup>29</sup> Indeed, observation on the ground seems to suggest that such projects are progressing in a modest Brazil's infrastructure remains rather underdeveloped and as the country's economy continues to expand, the need for infrastructure is likely to become critical. Without serious investment in infrastructure, Brazil's economic development will be hindered. In an illustrative example, several Chinese companies had cancelled soya and other agricultural shipments from Brazil due to the long delays in the country's ports. These delays are the result of poor infrastructure, excessive bureaucracy and a certain degree of corruption. Despite these challenges, Brazil's desperate need for infrastructure is likely to attract Chinese investment in coming years.

The agricultural sector has emerged as one of the most important and lucrative sectors in Sino-Brazilian relations. Brazil is one of China's main suppliers of grain and soybeans. In 2006, Brazil's soybean exports to China reached 11.3 million tons, which represents an increase of 50 per cent from the previous year, making it the PRC's main supplier. In 2003, China became the largest importer of Brazilian agricultural products by bringing in US\$1.82 billion worth of products.<sup>32</sup> In March 2009, Metro sera entregue em Dezembro (Cabral says the Metro Line 1A will be delivered in December).

June 29 2009; ABN, .Chineses entrao na disputa pela construcao do train bala (Chinese enter into the race for the construction of the bullet train,). August 6 2009. according to statistics of the Brazilian Ministry of Agriculture, US\$5 billion (12.6 per cent) of the country's exports of agricultural products went to China. In 2007, pork exports to China were valued at US\$300 million and growing at an annual rate of 20 to 25 per cent[5, p. 9].

In 2011, Brazilian media citing the U.S. Department of Agriculture reported that the Chinese group Chongqing co-

signed a US\$2.5 billion agreement to produce soya in the state of Baia. The reports did not specify the size of land to be utilised by the Chinese company.<sup>39</sup> There have been several reports concerning China's interest in Brazilian farmland with claims that thousands of hectares have been leased to China. However, actual details on the location and dimensions of such land acquisitions remain patchy.

According to the Brazilian government, by 2012, US\$60 billion worth of land will have been leased to foreign interests. Several reports critical of China's intentions to acquire Brazilian land have begun to appear.

Tourism is another area that can bring significant benefits to both countries, particularly for Brazil. In 2004, 14,000 Chinese tourists visited Brazil; by 2010 the number grew to 378,000. According to the Brazilian tourism journal, the number reached 659,000 in 2012. In 2004, an estimated 17,000 Brazilians visited China with the number reaching 38,000 in 2007.<sup>43</sup> Proportionally speaking, more Brazilians visit China than Chinese visit Brazil – a situation likely to change in the near future. An estimated 150,000 Chinese visit South America every year and Brazil is eager to get a higher share in that market.

According to the Brazilian Ministry of Tourism, Brazil has much to gain from Chinese tourists for they tend to spend an average of US\$107 a day, which is US\$2 less than American tourists and slightly more than European tourists.<sup>45</sup> In 2008, during a visit to China, the Brazilian Minister for Tourism Marta Suplicy stated that one of her main priorities was to increase the number of flights from China to Brazil from three a week to a daily flight by 2011 to boost tourism.<sup>46</sup> In order to promote Brazil as a tourist destination, the Brazilian Ministry of Tourism announced that it intends to spend US\$18 million in a promotion campaign in China between 2010 and 2012.

Expecting a surge in tourists during the run-up for the soccer world cup in 2014 and the 2016 Olympics, both to be hosted by Brazil, Chinese and Brazilian companies have begun preparing themselves for major investments in tourism-related infrastructure such as hotels and entertainment centres. The number of Chinese tourists going abroad has been growing at a fast rate since the late 1990s and reaching 41 million in 2007, an 18 per cent increase from the previous year. In 2009, 46 million Chinese tourists travelled abroad and the number is expected to increase even further as the world economy recovers. In 2007, Brazil received 120,000 Chinese tourists, a small fraction of the immense wave of Chinese tourists going worldwide. Brazilian tourism officials believe that they could reach half a million tourists just before the soccer world cup in 2014. As stated by a Brazilian Ministry of Tourism official: 'We can benefit quite a lot from the growing millions of Chinese going overseas.'

China's relations with other developing countries tend to be characterised as a one-sided distortion of the economic relationship. These relations are allegedly marked by significant Chinese investment in the energy sector, particularly in oil and gas, and also in other resources such as nickel, zinc, manganese, timber et cetera. Africa exports natural resources and unprocessed goods such as agricultural products and fisheries to China, while importing from China cheap consumer goods such as garments, textiles, electric products and machinery.<sup>48</sup> It should be noted that such views, while accurate to a certain extent, are rather simplistic, and this phenomenon is not peculiar to China's relations with the developing world, but is rather common in the interactions of Western

powers such as the United States and the European Union with African and South American countries.

Despite the fact that China and Brazil are defined as developing nations and identify themselves as such, both nations are pivotal states in their own right. After three decades of economic reform, China is now referred by some as a quasi-super power.<sup>49</sup> With the world's second largest economy and rapidly modernising military, China is undoubtedly a force to be reckoned with. While Brazil is not exactly in the same league as China, it possesses the world's 10th largest economy, a modern technology and industrial complex and vast natural resources, and it is likely to emerge as one of the major powers of the 21st century [6, p. 12].

In its relations with other developing nations, China normally assumes the role of a provider of advance technology and know-how. Usually Chinese scientists and other experts are sent to various developing nations to assist these countries modernise their industries. Beijing also routinely provides numerous scholarships for foreign students to attend studies in China. Due to the highly advanced nature of some sectors of Brazil's industrial and technology complex, China has on many occasions found itself in the position of the receiver of knowledge rather than the giver.<sup>52</sup> Brazil's access to Western technology and in particular American, German and French technologies has given it an edge over China in certain areas such as aviation, remote censoring, bio-genetics, robotics and medicine. China and Brazil have launched three jointly developed satellites and two more are under development, with the PRC funding 70 per cent of the costs while Brazil is expected to cover the remainder 30 per cent.<sup>53</sup> Brazil's major aviation and arms manufacturing company ENBRAER and China Aviation Industry Corporation II (AVIC II) have jointly developed a medium transport turbojet aircraft.<sup>54</sup> The plant located in Harbin has a reported yearly capacity to produce 20 to 25 aircraft of 3050 seats, with a flying range of 3,000 kilometers and a ceiling of 11,000 meters. As of 2005, 20 aircraft have been sold to Chinese airlines, with China proposing to buy another 90 in coming years. By the end of 2008, sales have more than doubled with China accounting for 15 per cent of ENBRAER exports – its second largest market after the EU.

Brazil is Latin America's most influential country and its presence is increasingly being felt well beyond the Americas. In the last decade, Brazil's presence in Africa has increased dramatically, in many instances seriously competing with the former colonial powers who traditionally dominated many of the African states for decades after independence; Angola and Mozambique are cases in point. Coincidentally, Brazil's influence has been growing in precisely the same regions where China also has vital interests. For instance, Angola is China's single major oil supplier and its largest trading partner on the African continent. Several Sino-Brazilian joint ventures are now active throughout Africa, particularly in former Portuguese colonies where Brazil has built a substantial network – a process that was facilitated by a common language and cultural similarities. The realisation of their respective power capabilities and the expansion of their interests have led to increasing coordination between Beijing and Brasilia on major policy issues.

The U.S. is all over our borders, with bases in Korea, Japan, Central Asia and countless allies in Southeast Asia. Why is it wrong for us to engage in strategic dialogue in Latin America? Yet, just like Brazil, China knows that stable relations with the United States are crucial to China's continued economic growth. China's trade with the United

States is far greater than Sino-Brazilian trade and far more vital to China's economic prosperity. American trade with Brazil is several times smaller than its trade with China; for this reason China has abstained from policies that may undermine U.S. influence in the region, at least for now. Beijing stopped short of entertaining Chavez's calls for closer ties to counter American power in the region and instead has kept its ties with Venezuela focused on trade. While there are similar strategies adopted by both countries in relation to the United States, their long-term objectives differ due to differences in aggregate power between China and Brazil. Brazil has no illusions of ever being able to supplant the United States in the region, let alone at the global level. Rather, it aspires to be recognised as a dominant power in the region and treated with due deference by a sometimes insensitive Washington [7, p. 19].

In Brazil, as in the rest of Latin America, anti-American sentiment is nothing new. However, Brazil has consistently remained one of the most pro-American states in the region, and during the Cold War no communist or left inspired guerrilla movement was able to gain a strong hold. When the Partido Trabalhista came to power, it did so by the ballot box. Despite the initial apprehension in Washington upon Lula's election, the Brazilian leader has shown to be far more moderate and pragmatic towards the United States than its counterparts in Venezuela, Bolivia, Argentina, Equator, Nicaragua and Paraguay.

Sino-Brazilian relations are likely to continue to grow in coming years. On the energy front, Brazil is well placed to be one of China's main suppliers of iron ore, steel, nickel, uranium and perhaps even gas and oil. The increasing affluence of Chinese society and the resulting improvement in dietary habits creates ample opportunities for Brazil's agricultural sector. Brazilian investment in China is certain to continue to rise.

Both nations will certainly continue to cooperate on many common interests and these will sustain the relationship. However, pragmatism and realism will increasingly be the essence of Sino-Brazilian relations. As the old Brazilian saying goes, amigos amigos negocios a parte, friends are friends but business is business; in other words there is no such a thing as friends in business. However, despite some of the irritants, Sino-Brazilian ties are expected to grow closer in the coming years with both sides building areas of mutual benefit such as energy exploration, technology exchanges, agriculture, trade and FDI inflows. Brazil desperately needs massive amounts of capital to develop its

rich energy resources, and China has the money. The Brazilian defence industry needs capital to develop some of its expensive programmes such as the navy nuclear powered submarine project or to maintain its expensive carrier. Brazil also badly needs investment in its infrastructure, particularly in roads, railroads, ports and its problematic power grid. China could emerge as an important source of finance for such urgently needed projects.

Traditionally, America has been Brazil's main political and economic partner, and through the decades, it was hated and loved for it. What impact will the love affair with China so enthusiastically embraced by Lula will have on relations with Washington remains to be seen. If China goes ahead with its pledges of billions in investment, the impact through the region will be significant and may alter the balance of power in the region. As noted by a divisional director of the Brazilian intelligence In less than a decade of active Sino-Brazilian ties and after more than 80 years as Brazil's largest trading partner, the United States saw just a few months ago its position being overtaken by China. A sign of China's growing influence in the region was the announcement early this year that the central banks of Brazil and Argentina, the two largest countries in the region, were in negotiations with the Chinese government to replace the U.S. dollar as the mode of transaction in their growing trade relations and instead use their respective currencies. While the United States remains the dominant power in the Americas, the region is no longer its exclusive sphere of influence.

#### Список використаних джерел

1. Morgenfeld Leandro 2014 "El jardín de atrás. La siempre conflictiva relación con América Latina", en El explorador, de Le Monde Diplomatique (Buenos Aires) marzo, pp. 64-67.
2. Randall, Stephen J. (2013). "Change or Continuity in US-Latin American Policy: The Obama Record" Oasis 18: 7-22.
3. Vicente T. Nuevas perspectivas en las relaciones entre Estados Unidos y América Latina. – Exterior de Obama será como la segunda administración Bush, – Revisado: 07 de setiembre de 2010., 200 p.
4. Shifter, Michael, (2011) La Anemia de Estados Unidos, en Confidencial on Line. Disponible en <http://www.confidencial.com.ni/articulo/4560/la-anemia-de-estados-unidos>, consultado el 8 de agosto DE 2011.
5. Tokatlian J.G. (2011), Obama, mustio guerrero desbordado, disponible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-168496-2011-05-20.html>, [Agosto 2011] Actualización sitio web 25 septiembre de 2011.
6. Bernal-Meza, Raúl y Quintanar, Silvia Victoria (compiladores) 2012 Regionalismo y orden mundial: Suramérica, Europa, China (Buenos Aires: Grupo Editorial Latinoamericano). – 89 p.
7. Departamento de Estado de Estados Unidos. 2009c. Congressional Budget Justification. Fiscal Year 2009. Disponible: [www.state.gov/documents/organization/100326.pdf](http://www.state.gov/documents/organization/100326.pdf). Re-visado: 7 de setiembre de 2010.

Надійшла до редколегії 23.02.16

Ткач А.О.

#### ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОГО КОНФЛІКТУ США ТА БРАЗИЛЬСЬКО-КИТАЙСЬКИХ ВІДНОСИН В ПЕРІОД ПРЕЗИДЕНТСТВА Б.ОБАМИ

*Розглянуто проблеми стратегій зовнішньополітичних відносин Бразилії та Китаю в контексті конфлікту з США, яке розкриває взаємодію країн в регіоні на двосторонньому, регіональному і глобальному рівнях, а також розглядає ці двосторонні відносини через призму інтересів і зовнішньополітичних стратегій як США, так і ЛАКБ; оцінка відносин представляється як результат аналізу зовнішньополітичних концепцій і практик сторін взаємодії.*

**Ключові слова:** демократія, Латинська Америка, політична система, зовнішньополітичні інтереси, режим, розвиток.

Ткач А.О.

#### ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО КОНФЛИКТА США И БРАЗИЛЬСКО-КИТАЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ПЕРИОД ПРЕЗИДЕНТА Б.ОБАМЫ

*Проанализированы проблемы стратегий внешнеполитических отношений Бразилии и Китая в контексте конфликта с США, которое раскрывает взаимодействие стран в регионе на двустороннем, региональном и глобальном уровнях, рассматривает эти отношения через призму интересов и стратегий США и ЛАКБ, оценка отношений представляется как результат анализа внешнеполитических концепций и практик.*

**Ключевые слова:** демократия, Латинская Америка, политическая система, внешнеполитические интересы, режим, развитие.

УДК 321.015

О.І. Ткач, д-р політ. наук, проф.

## ПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

*Проаналізовано поняття: політичної консолідації, вирішення політичних конфліктів. Розглянуто політичні передумови та чинники внутрішньополітичних стратегій України, проблеми реалізації політичних стратегій в залежності від моделей демократизації.*

**Ключові слова:** політичні стратегії, демократичний політичний режим, правова держава, ліберальна держава, конфлікти інтересів, соціальна політика, ринкова економіка.

Важливим етапом демократичної трансформації є демократична консолідація суспільства, що протягом останніх десятиріч є предметом наукових пошуків багатьох дослідників. Проміжним підсумком досліджень в даній галузі є невизначеність чинників консолідації демократії, оскільки в різних країнах, що демократизуються цей процес має унікальні особливості [1, с. 67].

Перед сучасними національними державами за умови глобалізації виникають дві можливості розвитку: по-перше, інтегруватися до більш розвиненої цивілізації (С. Хантінгтон) і тоді стати часткою панівної у цій цивілізації культури; по-друге, відстоювати свою національну ідентичність, орієнтуючись на необхідність збереження культурного різноманіття і прагнучи взаємодії різних культур на демократичних засадах. Чинником політичного і культурного розвитку будь-якої країни є її здатність до консолідації.

Сам термін "консолідація" як принцип політичного розвитку має два значення: по-перше, зміцнення певного політичного режиму (недемократичного чи демократичного); по-друге, згуртування суспільства і основних політичних сил навколо ідей, інституцій, харизматичного політичного лідера заради реальної або уявної мети, проти реальної чи уявної загрози. Дослідники визначають феномен консолідації як центральний чинник ефективності будь-якої соціальної дії, що потребує колективного розуму чи колективної насаги, досягнення політичної мети. Демократична консолідація суспільства є об'єднанням соціальних груп суспільства на основі ідеї демократії в процесі інституціалізації демократичної поведінки політичних акторів, що приймають політичні рішення в межах легітимних демократичних процедур.

Чинниками національної консолідації можуть бути етнічні, релігійні, культурні, расові, територіальні та експансіоністські фактори в різноманітних модифікаціях. Для консолідації необхідно, щоб суспільство мало спільну мету, задля досягнення якої йому потрібно мобілізувати свої зусилля. Наприклад, захист від загрози (загрози суверенітету, військової загрози, катастрофи, масові руйнування) як негативні фактори консолідації суспільства, пов'язані із зовнішнім тиском на суспільство екстраординарних чинників. Вони викликають негативні зміни у житті суспільства і можуть призвести до дезорганізації суспільного життя.

За еволюційного розвитку суспільства визначальними є позитивні фактори консолідації на основі внутрішніх мотивів суспільства досягти суспільної мети. Позитивними чинниками консолідації суспільства є намагання досягти спільних ідеалів, побудова демократичного суспільства, національно-визвольна боротьба, довіра. У цьому випадку визначальною стає самоорганізація суспільства, коли людей об'єднує не чиясь зовнішня воля чи природні чинники, а вільний вибір власної історичної долі. Люди пов'язують свої сподівання з позитивними чинниками консолідації суспільства. Народ еднають спільні перемоги у минулому, спільна воля за сучасних умов, проекти на майбутнє.

Чинниками інтеграції суспільства в Україні можуть бути ринкові реформи, підвищення добробуту, реалізація прав і свобод громадян. Саме така стратегія розвит-

ку та модернізації, що спирається на власні ресурси, заснована на свідомій, цілеспрямованій адаптації найпередовіших науково-технічних досягнень через традиційні соціокультурні реалії, національні традиції.

В сучасній Україні спостерігається інтеграція норм та стандартів суспільного життя. Одночасно зі спробами об'єднання українського суспільства залишається вплив з боку деструктивно налаштованих політичних сил та суспільних груп. Західний досвід свідчить: щоб консолідувати націю, треба орієнтуватися не на минуле і не на сьогоденні реалії, а на майбутнє. Суспільство саме має конструювати бачення того суспільства, в якому воно хоче жити, до якого має прагнути. Таке бачення є елементом стратегічного мислення, що допомагає формулювати цілі й завдання розвитку.

Серед економічних аспектів консолідації дослідники відзначають: наявність цілісного національного ринку, горизонтальної міжрегіональної мобільності населення. Фактично можна вести мову про ступінь розвиненості у національному форматі відомих чотирьох свобод ЄС: вільне пересування капіталів, товарів, послуг і громадян. Інші параметри стосуються соціально-економічної сфери: особливостей розподілу національного багатства, стосунків між заможними і бідними, розвиненості середнього класу, можливостей проведення солідарної політики; масштабів тіньових процесів в економіці, рівня асоціалізації, маргіналізації населення, рівня життя.

Західний досвід свідчить, що вдалося істотно збільшити виробництво і покращити якість життя. Економічний прогрес використовує ефективніші методи перевтілення ресурсів у товари і послуги. Проте залишається фактор незадоволення, людина завжди буде відчувати дефіцит. Ресурси у світі обмежені, а людські бажання не мають змоги закінчитись.

Поняття економічної ефективності є центральним в економіці, на неї наголошується при ухвалі індивідуальних і соціальних рішень. Щоб досягти у виробництві максимальної кількості повного обсягу корисних товарів та послуг, суспільству необхідно ефективно використати свої рідкісні ресурси, тобто забезпечити їх повну зайнятість, використання всіх придатних для виробництва ресурсів. Це означає, що кожен, хто хоче і здатний працювати, повинен бути забезпечений роботою, щоб не простоявали орні землі, машини та устаткування тощо. Ефективність означає відсутність втрат, тобто економічні ресурси використовуються настільки ефективно, наскільки це можливо, щоб задовольнити потреби і бажання людей за даних факторів виробництва. Економіка є ефективною, якщо суспільство не може збільшити виробництво одного товару, без зменшення виробництва іншого. Ефективна економіка перебуває на межі виробничих можливостей [4, с. 65].

Виробничі можливості – це можливості суспільства з виробництва економічних благ за умови цілковитого і ефективного використання всіх наявних ресурсів при даному рівні розвитку технології.

Серед соціально-політичних аспектів консолідації дослідники визначають рівень життя як соціально-економічну категорію, яка відображає ступінь розвитку і задоволення фізичних, духовних і соціальних потреб

населення, умови в суспільстві для розвитку і задоволення цих потреб. Потреба є необхідністю в життєвих засобах, яка набуває специфічної форми відповідно до культурного рівня та особистих якостей індивіда [2].

Динаміка рівня життя населення є найбільш містким показником довгострокової ефективності соціально-економічної політики, яка здійснюється в державі. Саме зважаючи на це її моніторингу приділяється першорядна увага в основних міжнародних рейтингах. Так, найвідомішим і найбільш інтегрованим показником оцінки рівня та якості життя є Індекс людського розвитку (ІЛР), що розраховується ООН.

Оцінюючи стан рівня та якості життя в Україні, слід наголосити, що за індексом людського розвитку, він опустився з 45 у 1990 р. до 76 місця в 2006 р. Хоча за період з 2001 року позиція України в індексі країн повільно підвищувалася (з 80 у 2001 та 78 у 2003 до 77 та 76 у 2005-2006 рр. відповідно), у звіті за 2009 р. Україна опинилася лише на 85 місці.

В Україні спостерігається негативна тенденція щодо скорочення тривалості життя населення з 75 років для жінок і 65,9 для чоловіків у 1989-1990 рр. до 74,2 і 62,5 років відповідно у 2006-2007 рр. Розрив між тривалістю життя чоловіків та жінок досяг 11,7 років [6].

Кількість освіченого населення становить 99,4 %, зростає чисельність випущених фахівців, що закінчили вищі навчальні заклади III-IV рівнів акредитації, що є позитивною тенденцією. Але, на жаль, наявність вищої освіти не є в нашій країні запорукою безбідного життя. Так, за даними моніторингу бідності, протягом 2001–2008 рр. приблизно 28 % населення України належать до категорії бідних. Причому бідність продовжує бути поширеним явищем саае серед населення, що працює. За показником ВВП на душу населення (дані Світового банку 2008 р. – 6,92 тис. дол.), Україна – на третьому місці серед найбідніших країн Європи та випереджає лише Молдову й Албанію, хоча ми і спостерігаємо тенденцію до його зростання [6].

Індекс людського розвитку здійснюється через обчислення, характеризується універсальністю, статистичною доступністю, однак він не повністю охоплює умови життя, всі основні компоненти рівня життя. Тому для обчислення інтегрального індексу рівня життя необхідно визначити індекси таких його компонентів у розрахунку на душу населення: харчування (за його калорійністю і вмістом білків), фонду домашнього майна (в порівнянних цінах), житла (площа з урахуванням вигод), здоров'я й охорони здоров'я (за динамікою тривалості життя, рівнем смертності, витратами на охорону здоров'я), освіти і культури (за кількістю місць навчання і витратами на освіту і культуру), послуг населенню (у порівнянних цінах) тощо. Головним показником поліпшення рівня життя є збільшення тривалості життя.

Рівень життя населення залежить від економічного потенціалу і значною мірою визначається величиною ВВП і структурою його використання. Джерелом підвищення рівня життя населення є зростання національного доходу, який являє собою частину сукупного суспільного продукту після відрахування витрачених у процесі виробництва засобів праці і матеріальних витрат, тобто новостворену вартість. Розмір і динаміка національного доходу залежать від багатьох факторів, таких як продуктивність праці, зайнятість, галузева структура, обсяги інвестицій, рівень розвитку соціальної сфери тощо.

Українська економічна модель, як і економічні моделі країн, що утворилися на просторі колишнього СРСР, – це особливий господарчий комплекс, що формувався понад 70 років. Розбіжності з капіталістичним світом спостерігалися насамперед у мотиваційному полі, на

яке значною мірою впливали ідеологічні настанови. Ринок, у тому числі й український, формувався не за рахунок еволюційного розвитку форм і методів ринкової саморегуляції, демократії та консолідаційних процесів, а внаслідок настанов, що у деяких випадках йшли у розрив з об'єктивними економічними законами.

Надзвичайно важливим для консолідації економіки є усвідомлення подолання основних перешкод у конкурентоспроможності національної економіки, наприклад: входження у світову систему з малоефективною та слабкою економікою, що призводить до витіснення з внутрішнього та зовнішнього ринків вітчизняних товарів, зниження можливостей виробництва сучасних товарів; відтік ресурсів (робочої сили, капіталу та сировинних запасів); скорочення промислового і сільгоспвиробництва та робочих місць; розвиток та поширення "тіньової" економіки; низька якість та висока ціна національних товарів; розрив зв'язків у національних кластерах (наприклад, між виробником і видобувачем сировини); занепад і нехтування національної сировинної бази; нерациональна експортно-імпортна структура та внутрішня структура виробництва; залежність країни від імпорту; перенесення за кордон найпродуктивніших робочих місць; стримування внутрішнього попиту; відсутність у національного виробника необхідних навичок та можливостей конкурентної боротьби з іноземними виробниками; відсутність ефективного національного законодавства, що обмежує прояви монопольної поведінки резидентів і нерезидентів; розташування на території України об'єктів промислової периферії розвинутих країн, тобто енерго- та екологічних виробництв [7, с. 113-114].

Процеси консолідації повинні спрямовуватися на відродження конкурентоспроможності, мають комплексно узгоджуватися, мати системний характер і спрямовуватися: по-перше, на усунення диспаритетності економічного розвитку. Мають вживатися заходи, які не лише відновлюватимуть паритетний режим роботи всіх галузей та секторів економіки, а й вирівнюватимуть умови роботи національних та іноземних суб'єктів; по-друге, на створення мотиваційного поля підвищення ефективності галузей народного господарства на розширеній основі: запровадження економічних важелів зростання економіки (ресурсозбереження, інновацій тощо); контроль за цінами на енергоносії та конструкційні матеріали; стимулювання економії енерго- та ресурсовитрат; розширення амортизаційної бази; контроль за монопольною поведінкою; організаційно-технічне сприяння малому та середньому бізнесу; розширення попиту (виробничого та споживчого): на основі ефективної роботи підприємств підвищення заробітної плати; стимулювання виробничого попиту шляхом державного замовлення та інші регулятори.

Політичний аспект консолідації містить такі показники: оптимальність державного устрою, тобто баланс між централізацією та децентралізацією; реальна забезпеченість прав національних та інших меншин, їх представленість у владі; демократичні взаємини між владою та суспільством, захищеність громадянських прав і політичних свобод.

Складовою консолідації є реалізація політичних прав і свобод, конституційні права, які покликані забезпечити реальне народовладдя, дійсну участь громадян в управлінні справами держави і суспільства. Ці права і свободи впливають з факту громадянства, природного правового зв'язку громадянина зі своєю державою і у більшості випадків не належать іноземцям та особам без громадянства, які проживають на території держави. Політичні права і свободи визначають можливості громадян брати участь у здійсненні влади, у керівництві



державними справами та в суспільно-політичному житті. Певна термінологічна різниця між цими двома юридичними і філософськими категоріями полягає в тому, що "права" для своєї реалізації здебільшого потребують сприяння держави, а "свободи" здійснюються громадянами самостійно. Від держави вимагається лише не обмежувати можливості для реалізації цих свобод.

За призначенням консолідації політичні права і свободи поділяються на дві великі групи. Перша об'єднує права, покликані забезпечити громадянам можливість реальної участі в управлінні державними справами (право брати участь в управлінні державними справами, у всеукраїнському та місцевих референдумах, вільно обирати і бути обраними до органів державної влади та органів місцевого самоврядування; право направляти індивідуальні чи колективні письмові звернення або особисто звертатися до органів державної влади, органів місцевого самоврядування та посадових і службових осіб). До другої належать права, які забезпечують активну участь громадян у суспільно-політичному житті (право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань; право на свободу об'єднання у політичні партії та громадські організації; право збиратися мирно, без зброї і проводити збори, мітинги, походи і демонстрації).

Потужним чинником консолідації є демократизація, формування політичної нації, розвиток громадянського суспільства. Так, дослідник Шолте Ян Аарт у праці "Громадянське суспільство і демократія в час глобалістського управління" формулює можливі загрози для консолідації: діяльність громадянського суспільства може не керуватись демократичними цілями. Наприклад, деякі неурядові асоціації можуть переслідувати заклісну тактику набуття спеціальних привілеїв для задоволення приватних інтересів; громадянське суспільство може зменшувати рівень демократії в управлінні, якщо його втручання не досить продумане у проєкті або у реалізації; демократія може постраждати, якщо агенції управління недостатньо налаштовані на зворотний зв'язок; негативні наслідки для демократії від асиміляції громадських елементів, які можуть втратити свої задекларовані позитивні можливості щодо стимуляції

дебатів та вільнодумства; громадянське суспільство може продукувати або навіть збільшувати структурну нерівність і привілеї, пов'язані з класом, національністю, статтю, релігією та іншими ознаками; громадянське суспільство може відображати інтереси вузького прошарку еліти; громадська діяльність може потерпати від недемократичних методів внаслідок браку внутрішньої демократії у громадському секторі.

Наукова концептуалізація та реальна практика демократичної консолідації сучасних перехідних суспільств залишаються невирішеними проблемами. Це спостерігається і в сучасній Україні. Гібридні політичні режими на пострадянському просторі займають проміжне місце між демократією та авторитаризмом, залишаються непередбаченими результатами трансформації політичних систем. Перспектива консолідації перехідних суспільств полягає у подальшому впровадженні демократичних механізмів та факторів.

#### Список використаних джерел

1. Андрос Є. Ми – є: проблема консолідації українського суспільства: // Сучасність. – 2007. – № 11-12. – С. 67-83.
2. Бікла О. Индекс людського розвитку як показник ефективності моделей соціальної політики/ О. В. Бікла// [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/Mtpsa/2008/articles/Bikla.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Mtpsa/2008/articles/Bikla.pdf).
3. Гордей О. Система чинників і фінансові показники вимірювання рівня життя населення: [Про рівень життя населення як основний показник економічного розвитку держави та про визначення чинників впливу і фінансових показників його вимірювання] /Оксана Гордей. // Підприємництво, госп-во і право. – 2009. – № 10. – С. 222-225.
4. Господарсько-політичний механізм сучасної ринкової економіки / С. С. Ніколенко, І. О. Пінчук; Укоопспілка, Полтав. ун-т спожив. кооперації України, Каф. екон. теорії. – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2008. – 153 с.
5. Іванов І. Що стримує консолідацію української нації: Соціальна структура лише віддзеркалює цей стан: [Соціально-класові відносини як реальність соціального буття] // Віче. – 2004. – № 7. – С. 70 – 73.
6. Програма розвитку ООН. – Режим доступу: [http://hdrstats.undp.org/en/countries/country\\_fact\\_sheets/cty\\_fs\\_UKR.html](http://hdrstats.undp.org/en/countries/country_fact_sheets/cty_fs_UKR.html).
7. Формування ринкової економіки : [спецвипуск]. Проблеми економіки праці, соціально-трудова відносин та соціального захисту населення: зб. наук. пр. / М-во освіти і науки України, М-во праці та соц. політики України, Київ. нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана, Держ. установа НДІ соц.-труд. відносин; [редкол.: О. О. Беляєв (відп. ред.) та ін.] – К.: Луганськ: КНЕУ, ДУ НДІ СТВ, 2008. – 377 с.
8. Шиманський, Олександр. Гірше, ніж у Норвегії, але значно краще, ніж у Нігері: Україна посіла 85-те місце у світі за рівнем життя/ Олександр Шиманський. // Україна молода. – 2009. – 7 жовт. (№ 185). – С. 2.

Надійшла до редколегії 23.01.16

Ткач А.И.

#### ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ КОНСОЛИДАЦИИ УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

*Проанализированы понятия: политические стратегии, разрешение политических конфликтов. Рассмотрено политические предпосылки и факторы политических стратегий Украины.*

**Ключевые слова:** политические стратегии, национальные интересы, демократический политический режим, правовое государство, либеральное государство, конфликты интересов.

Ткач О.І.

#### POLITICAL CONDITIONS OF CONSOLIDATIONS OF UKRAINE SOCIETY

*The article is about following aspects: political networks, communities methodological installations of the concept of political networks, positions futurologists concerning bipolar structure and changes, features modern theories of modernization: crisis of the paradigm by the example of the countries*

**Key words:** social state, social policy, social partnership, democratic political regime, legal state, liberal state, social democracy.

## РЕЦЕНЗІЇ

## РЕЦЕНЗІЯ

**НА НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК "ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ" / О.І.ПРЕДКО. –  
К.: ВПЦ КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ", 2014. – 479 С.**

Важливою особливістю сьогодення є складний, суперечливий перехід від моноцентричних (теоцентричних, раціоналістичних та ін.) культур до культури поліцентричної, плюралістичної. Це зумовлює, з одного боку, зростання свободи людини, вивільнення її від монополії культурних, ідеологічних впливів, а з іншого – значно ускладнює, драматизує пошуки людиною трансцендентних вимірів власного буття, свого вкорінення у світі. Саме релігія, віра в Бога постає для багатьох людей такою опорою в житті, про що свідчить зростання релігійності в різних країнах світу, зокрема в Україні. Осмислення релігії саме як психологічного феномену актуалізується особливо сьогодні, зважаючи не тільки на нестабільність, межовість власне людського буття, а й посилення процесів індивідуалізації, персоніфікації, розмаїття форм і проявів релігійності людини у сучасному секуляризованому світі. Адже довше за все, релігія "затримується" у чуттєвій сфері людини, на рівні її переживань, сприйняття, образів. Саме у психологічній і духовній царинах релігійний феномен відіграє терапевтичну функцію, пом'якшуючи пограничні ситуації людської екзистенції.

Рецензований навчальний посібник, підготовлений доктором філософських наук, професором кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка О.І.Предко, є однією з перших спроб у вітчизняному релігієзнавстві цілісного, системного викладу психології релігії як релігієзнавчої дисципліни.

У першому розділі "Психологія релігії як наукова дисципліна" авторка достатньо ґрунтовно аналізує підходи вітчизняних і зарубіжних науковців щодо предметного поля психології релігії, її понятійно-категоріального апарату. Акцентуючи увагу на актуалізації психологічного підходу до вивчення релігії у сучасному релігієзнавстві, вона, разом з тим, зазначає, що психологія релігії "...поєднує в собі всі ті надбання, які були напрацьовані різноманітними представниками і філософії, і психології, і соціології, і богослов'я, і теології, і, водночас, виходить на більш широкий теоретико-методологічний простір, не обмежений світоглядними орієнтаціями" (див. навч. пос. – с. 10). Крім того, при дослідженні окремих проблем психології релігії, О.І.Предко звертається до фізіології, психофізіології, психіатрії, кримінальної психології тощо. Це дає підстави, на наш погляд, для висновку про міждисциплінарний, інтегративний характер психології релігії як окремої релігієзнавчої дисципліни.

Рефреном через усю книгу проходить ідея парадигмальних змін психології релігії на основі екзистенційно-персоналістичних підходів, врахування цілісності внутрішнього світу людини, а, отже, подолання протистояння між раціональним та ірраціональним, розумом та почуттями, вірою. Ця позиція, по суті, відповідає загальним парадигмальним змінам, що відбуваються у сучасній філософії. С.Б.Кримський наголошував на зміні предмета філософії у напрямі персоніфікації, граничних питань людинознавства. Крім того, відповідною ідеєю, яку проводить авторка, є ідея поліфонічності психології релігії, неможливості жодної її школи мати монополію на істину. Тому тільки плюралістичний підхід до розгляду будь-яких релігієзнавчих проблем дозволяє уникнути однобічності й одержати їх цілісне відображення.

У навчальному посібнику репрезентовані основні проблеми психології релігії в єдності динамічних (історичних) та статичних (структурних) характеристик. У другому розділі порушується найбільш фундаментальна проблема релігії – відношення "людина – Бог", яка розглядається в контексті пошуку передумов психологічного осягнення релігії. Професор Предко О.І. розкриває креативно-антропологічні можливості зазначеної проблеми у творах античних філософів, представників патристики, порушує питання віри, надії, любові як смислотвірчих центрів "внутрішньої" людини в християнстві.

Окремої уваги в контексті психології релігії потребує концепт обоження, у якому, на думку автора, найбільш рельєфно висвітлюється призначеність, спрямованість людини. Дійсно, саме прагнення людини до трансцендентного, вічного, Абсолютного, що виходить за межі кінцевої, емпіричної реальності, подолання свого обмеженого "Я" й складає внутрішній глибинний зміст духовності людини. Ідея Боголюдини в християнстві відкриває не тільки "шлях згори": сходження Бога до людини через Боговтілення, а й зворотній шлях: піднесення людини до Бога через віру, любов, набуття чистоти серця шляхом невпинної праці викорінення в собі зла, мучеництва, безперервного допущення до божественних досконалостей. Тому людина постає не тільки як "мікрокосм", а й як "мікротеос". Коли людина пізнає себе, вона пізнає не тільки світоустрій, але і Бога.

У розділі розглядається значення у становленні психології релігії німецької містики (Й.Екхарт, Г.Сузо, Й.Таулер, Я.Рюйсбрук). Як доводить авторка, відмова від схоластичних догм, звернення до живого релігійного відчуття віруючих дало можливість представникам цього напрямку відстежити безпосереднє переживання відношення "людина-Бог", оживити святоотцівську ідею "внутрішньої" людини.

Ідея внутрішньої людини, Богопізнання знайшла, як відомо, свій подальший розвиток у філософії Г.С.Сковороди, зокрема, у його вченні про дві натури, три світи, пізнання "внутрішньої" людини через "душу її серця" як прилучення до Божественного ества. Саме в філософії великого українського мислителя і мандрівника яскраво проявилися такі характерні риси української духовності як софійність, кордоцентризм, спорідненість людини й природи тощо. Розділ завершується аналізом релігії у працях видатного німецького філософа Ф.Шляйєрмахера. З його творчістю пов'язане започаткування вивчення релігії як індивідуально-психологічного феномену, певного стану людської свідомості та переживань.

Історичній генезі психології релігії присвячено третій розділ посібника, в якому здійснено компаративний аналіз розвитку психології релігії в США, країнах Західної Європи, а також в Росії, Україні у другій половині XIX-напочатку XX ст. У наступних двох розділах висвітлюється внесок у розвиток психології релігії таких знакових постатей в її історії як В.Джамс, З.Фрейд, К.Юнг, Е.Фромм. У шостому розділі авторка аналізує основні напрями сучасної (позаконфесійної) психології релігії.

Основні концепти психології релігії: релігійні почуття, релігійна віра, релігійний досвід, молитва як чинник духовності та ін. експлікуються професором О.І.Предко в останніх трьох розділах книги. Особливе значення, на наш погляд, має прагнення авторки висвітлити феномени релігійної свідомості не статично, не однобічно, а з врахуванням їхньої амбівалентності. Наприклад, релігійні почуття можуть переростати в пристрасті, одержимість, релігійна віра – ставати "сліпою", виключно ірраціональною, а релігійна діяльність трансформуватися у різноманітні форми релігійного фанатизму та екстремізму. Мова йде про проблему аномальних, психопатологічних станів релігійної свідомості, висвітленню якої приділяється чільне місце у рецензованому посібнику. Авторка, спираючись на праці вітчизняних та зарубіжних дослідників, проаналізувала такі форми релігійних психопатологій як "теоманія", "біосоодержимість", "демономанія", "крикливість", релігійний фанатизм тощо.

Вивчення різноманітних форм деструктивних проявів релігійної свідомості є, безумовно, складною проблемою, вирішення якої потребує комплексних, міждисциплінарних підходів як в галузі медицини, зокрема, психофізіології, медичної психології, психіатрії, епідеміології, так і в царині соціально-гуманітарних наук: релігієзнавства, психології, соціології, історії, культурології та ін. Безумовно, позитивним є те, що професор Предко О.І. уникає оцінок зазначених явищ на кшталт "психічна" або "духовна хвороба", а намагається, передусім, дати відповідь на питання, які фактори у релігійному житті суспільства або окремих релігійних груп сприяють їх активізації? Не можна не погодитися з її думкою, що "... не всі неординарні стани свідомості слід вважати патологічними. Якщо переживання цього стану веде до деградації (патологічної, фізичної, соціальної, професійної, інтелектуальної) особистості, то його слід вважати патологічним. Якщо ж такої деградації не спостерігається, цей досвід стимулює творчі потенції людини, відкриває нові духовні орієнтири, то він, безперечно, не є психопатологічним" (див. навч. посіб. – с. 15). Проте, на наш погляд, в умовах реалії сучасного глобалізованого світу аналіз проблем релігійної деструктивності не повинно обмежувати лише досвідом християнства. Можна побажати авторці у подальшій творчій роботі експлікувати даний феномен з врахуванням специфіки релігійного досвіду й інших конфесій.

Рецензований навчальний посібник вдало структурований. Після кожної із тем авторка вміщує контрольні завдання і запитання, тематику творчих завдань, що стимулюватиме науковий пошук студентів. Кожна тема завершується підібраним текстом першоджерел з метою глибшого опрацювання проблеми. До речі, багато із них українською мовою друкуються вперше. Розкриваючи тему, О.І.Предко використовує сучасні досягнення філософської, релігієзнавчої, психологічної науки. Кожний читач може скористатися списком використаної і рекомендованої літератури, який подає автор у кінці кожного розділу.

До посібника подано словник найуживаніших термінів та список літератури, який включає основні праці видатних релігієзнавців, філософів, психологів, монографічну та навчальну літературу. Крім того, до кожної теми запропоновано кілька контрольних запитань. Усе це сприятиме поглибленому оволодінню студентами релігієзнавчо-психологічними знаннями як у процесі семінарських занять, так і під час самостійної роботи, яка у сучасному навчальному процесі, в умовах кредитно-модульної системи посідає вагомe місце.

Навчальний посібник "Психологія релігії", підготовлений професором О.І.Предко, виконаний на високому науково-теоретичному і методичному рівні, є завершеною, цілісною працею, що становить суттєвий внесок у вітчизняні релігієзнавчі студії. Враховуючи доступність викладення матеріалу, а також зростання інтересу до релігії у сучасному українському суспільстві, сподіваюсь, що даний навчальний посібник представлтиме інтерес не тільки для науковців, студентів ВНЗ, а й для ширшого загалу читачів, небайдужих до проблем, що порушуються авторкою.

**Васильєва Ірина Василівна,**  
*доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії та соціології  
Національного медичного університету  
імені О.О.Богомольця*

**РЕЦЕНЗІЯ****НА МОНОГРАФІЮ "ВОДОДИЛИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ" / О. БІЛОКОБИЛЬСЬКОГО,  
В. ЛЕВИЦЬКОГО, Р. ХАЛІКОВА, І. КОЗЛОВСЬКОГО, С. ГЕРАСЬКОВА, В. ГУРЖИ,  
К. ГУРЖИ, Т. ЄРОЩЕНКА, Д. КАПЛУНОВА. –  
ВІННИЦЯ, ТОВ "НІЛАН – ЛТД", 2015. – 240 С.**

Рецензовану книгу присвячено намаганням не тільки зрозуміти зміни, які відбувалися в суспільстві як в останні роки, так і протягом десятиліть або і століть, які змінювали орієнтири суспільного розвитку і так чи інакше були пов'язані із релігійними смислами. Тому на думку авторів само розуміння західної культури можливо йтиме шляхом розбудови дискурсу про секуляризацію, основою здійснення якої є послідовна теорія секуляризації та експлікації релігійного підґрунтя сучасної ситуації.

В основі цієї книги лежить задум кафедрального дослідження факультету філософії і релігієзнавства Донецького Державного університету інформатики і штучного інтелекту.

Ідеї та структура монографії формувалися навколо навчальних курсів, що читалися студентам у 2002-2010рр. Автори з сумом відзначають, що події кінця 2013-2014 рр. поставили хрест на філософських та релігієзнавчих дослідженнях на Донеччині. Самих авторів доля розкидала по різних куточках країни, що не передбачає їх подальшу творчу діяльність.

Але сталося так, що академічна тематика монографії, яку випестовували більше десяти років, не тільки не втратила актуальність у сучасні бурхливі часи, а і передбачила актуальність того сектору у житті суспільства, що пов'язаний з долею релігійних сенсів у сьогоденні. Це події і у збуреному Донецьку, де певні релігійні проповідники закликали до війни проти Заходу з його розбещенням та консьюмеризмом, забуваючи про вищі цінності. Показано, що їх антисекулярний пафос направлений на укріплення в головах людей релігійних настанов. Автори зуміли довести читачеві, що у певних країнах, де певні лідери ставлять аналогічні питання, з'являються нові декларації та релігійно мотивовані рухи. Прикладом тому є "Ісламська держава" та інші екстремістські рухи.

Мабуть в силу того, що монографія писалась і переписувалась у різні часи, автори не завжди могли спілкуватися між собою, і тому вони не є єдиним текстуальним монолітом. Відчувається, що події останніх років, які автори приводять як приклади для обґрунтування деяких своїх думок, дещо змінили акценти, хоча головна ідея монографії залишилась. Тому цю монографію самі автори не вважають істиною останньої інстанції. Авторський колектив пропонує читачеві самому зробити спробу сформулювати теорію секуляризації, яка повинна враховувати глобальні процеси суспільства західного зразка, а з іншого боку, зосереджується на секуляризаційних процесах у незахідному світі. У монографії зазначається, що в силу такого підходу українська ситуація є дуже своєрідною. Це зіткнення секуляризованого західноєвропейського способу буття і світом контрсекулярним.

Автори розбили книгу на п'ять розділів. Перший розділ присвячений розумінню секуляризації, методології дослідження та викресленню основних віх розвитку секуляризаційних вчень. У другому розділі більш конкретно говориться про роль секуляризаційних тенденцій на певних етапах становлення західної цивілізації. Третій розділ присвячений процесу раціоналізації християнської традиції, ролі церковних соборів у становленні специфічної західної раціональності та урбанізації Європи. Четвертий розділ – це розділ, де автори висловлюють свої думки, сумніви та побоювання щодо секуляризаційних процесів у певних регіонах світу і чи можливі ці процеси взагалі. В останньому розділі (він вирізняється футурологічними інтенціями) говориться про можливі наслідки зіткнення різних політичних та світоглядних систем, що мають діаметрально протилежні уявлення про роль секуляризації у суспільстві. Окрему увагу приділено багатовекторності ризиків, з якими стикається сучасне суспільство. Як приклад, автори приводять східноукраїнський конфлікт.

Загалом, монографія охоплює досить широке коло дуже делікатних питань, і автори правильно говорять про те, що сьогодні у суспільному житті є важливим зміни у мисленні, світосприйнятті, сфері цінностей.

На жаль, методика викладання матеріалу, передбачає вживання у монографії термінології, відомій вузькому колу спеціалістів. Тому вона, на думку рецензента, буде цікава тільки фахівцям з філософії, релігієзнавства, політології і особливо з конфліктології. Було б доцільно завершити монографію словником термінів, пов'язаних із секуляризаційними процесами. В цілому, монографія поставила питання про майбутнє багатовекторності розвитку суспільства. Йдеться мова про системні, масштабні і дуже швидкі трансформації, які зачеплять не тільки християнський світ, а й інші світоглядні системи. Автори монографії правильно називають цей процес секулярною революцією, наслідки якої можуть привести до створення у світі нових суспільно-політичних та світоглядних систем, нового суспільства ззовсім іншим мисленням та сприйняттям дійсності.

**Володимир Миколайович Козленко**  
*кандидат філософських наук,  
доцент кафедри релігієзнавства  
філософського факультету  
Київського національного університету  
імені Тараса Шевченка*

**BOOK REVIEW:**  
**"STUDYING RELIGIONS WITH THE IRON CURTAIN CLOSED AND OPENED.  
THE ACADEMIC STUDY OF RELIGION IN EASTERN EUROPE" EDITED  
BY TOMÁŠ BUBÍK AND HENRYK HOFFMANN. –  
BRILL ACADEMIC PUB, LEIDEN-BOSTON, 2015. – 320 P.**

The international team of two prominent editors-in-chief – Henryk Hoffmann (Jagellonian University in Krakow, Poland) and Tomáš Bubík (University of Pardubice, Czech Republic) – made a great and important work. Being well-known and respected researchers of religion Hoffmann and Bubík wrote themselves and made a collection of historical and methodological texts written by various authors on development, problems and modern tasks of "national" Eastern European studies of religion.

In the Preface the editors explicitly define their main task: "... to provide the international community of scholars with a completely new, systematic thorough treatise in English on the development of the academic Study of Religions in this [Eastern] region of Europe".

There are eight articles in the book – each representing "the destiny" of local school of religious studies through the names and works of its main contributors. Thus, we have advanced historical and bibliographical histories composed by authoritative scientists from Czech Republic (Tomáš Bubík), Slovakia (David Václavík), Poland (Henryk Hoffmann), Hungary (András Máté-Tóth, Csaba Máté Samyai), Estonia (Ülo Valk, Tarmo Kulmar), Latvia (Jānis Priede), Ukraine (Liudmyla Fylypovych, Yuriy Babinov) and Russia (Ekaterina Elbakyan).

These articles show two specific modes of existence of eastern European science on religion. On the one hand the evolution of religious studies in Eastern Europe was an integral part of wider western tradition of religious research. On the other hand every post-socialist country (more or less) went through ideological barrier of so-called "scientific atheism" with its strict borders of possible methodology and "the only true doctrine" dogmatism. This mix made eastern European religious studies more peculiar and original comparing to "natural" evolution of scientific thought in the West.

Moreover, the article of Ekaterina Elbakyan (Russia) shows that even "marxist-leninist scientific atheism" enriched the diversity of religious studies in its unique way.

We also must mention that besides this particular article all the others have very common structure: they give some local historical basis, offer their own periodisation system and describe the development of "national" religious studies in the temporal context. Naturally the most important part is the description of "atheist" intervention or even deviation in the history of religious studies, which divided it into two "eras": before and after "scientific atheism".

It seems very interesting that modern stage of religious studies' development in Eastern Europe is characterized by local specialisations. Thus, the latest period is oriented towards the sociology of religion (Poland, Czech Republic, Hungary), the anthropology of religion and religious folklore (Slovakia, Estonia, Latvia), church-and-state relations (Ukraine, Russia) and cognitive science of religion (Czech Republic).

Summing up, we must admit that "Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened" appeared right on time. It brings some freshness to settled world of western religious studies and directs attention to "terra incognita" of European science": its eastern frontier.

**Eugene Piletsky, Ph.D.,**  
*Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine*

**НАШІ АВТОРИ**

**Бехешти Монфаред Лайа Садат** – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Буряк Наталія Борисівна** – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Вілков Вячеслав Юрійович** – кандидат філософських наук, доцент, ст. наук. співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Васильєва Ірина Василівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О.О.Богомольця

**Гурська Людмила Іванівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України (Україна, Ірпінь)

**Ємельяненко Ганна Дмитрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донбаського державного педагогічного університету (Україна, Слов'янськ)

**Ісаєнко Максим Миколайович** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри українознавства Одеського державного університету внутрішніх справ (Україна, Одеса)

**Козленко Володимир Миколайович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Лактіонова Анна Валеріївна** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського Національного Університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Левицький Віктор Сергійович** – кандидат філософських наук, Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації (Україна, Київ)

**Левченко Євгенія Вікторівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії гуманітарних наук, філософського факультету, Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Ліщук-Торчинська Тетяна Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціології та соціальної роботи Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (Україна, Луцьк)

**Майданевич Леонід Олександрович** – кандидат філософських наук, директор юридичної фірми "Група "АЛМАЗ" (Україна, Вінниця)

**Мартич Руслана Василівна** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка (Україна, Київ)

**Пасічник Олександр Сергійович** – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Пілецький Євген Анатолійович** – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Присухін Сергій Іванович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана (Україна, Київ)

**Стрелкова Анастасія Юріївна** – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (Україна, Київ)

**Ткач Анатолій Олегович** – здобувач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій Університету "Україна" (Україна, Київ)

**Ткач Олег Іванович** – доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Туренко Віталій Едуардович** – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Халіков Руслан Халікович** – кандидат філософських наук, Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації (Україна, Київ)

**Чувашова Діана Дмитрівна** – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Швед Зоя Володимирівна** – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Шевченко Сергій Леонідович** – кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії, Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Україна, Київ)

**Яковець Лариса Миколаївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торгово-економічного університету (Україна, Київ)

**Ямчук Павло Миколайович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва (Умань, Україна)

**Ярмолицька Наталія Вікторівна** – кандидат філософських наук, науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Наукове видання

# СОФІЯ

## ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(5)

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Ум. друк. арк. 12,1. Наклад 300. Зам. № 216-7710.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл10.  
Підписано до друку 02.03.16

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](mailto:vpc@univ.kiev.ua)  
<http://vpc.univ.kiev.ua>  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02